

Исследования по истории русской мысли

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

Под общей редакцией М. А. Колерова

Т О М С Е М Н А Д Ц А Т Ы Й

Елена Тахо-Годи

АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ
В ЭПОХУ
РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ:
1917–1919

Модест Колеров
Москва 2014

УДК 14(092) «1917-1919»
ББК 87.3(2)63-8
Т24

Елена Тахо-Годи

Т24 Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Мост Колеров, 2014. 368 с.

В книге впервые вместе собраны материалы, дающие представление о социально-общественной позиции, занятой выдающимся русским мыслителем А. Ф. Лосевым в первые годы после большевистского переворота. Из мозаики фактов вырисовывается цельная картина активного неприятия Лосевым сложившегося политического контекста, что стимулировало его участие в издательских проектах, инициированных идейно далекими друг от друга группировками — «веховцами», анархистами, народными социалистами.

В книгу включены тексты А. Ф. Лосева, архивные материалы, а также перечень опубликованных им работ с 1916 по 1930 год и летопись основных событий жизни и творчества философа с 1893 по 1930 год.

ISBN 978-5-905040-12-2

УДК 14(092) «1917-1919»
ББК 87.3(2)63-8

© Е. А. Тахо-Годи, текст, 2014
© М. А. Колеров, составление серии, 2014
© А. Ф. Лосев, наследники, 2014



А. Лосев, 1916 г.

СОДЕРЖАНИЕ

О предыстории этой книги 11

I. АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ В ЭПОХУ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: 1917–1919

**Введение. В историческом пространстве
между «Вехами» и «Из глубины»**

Предварительные замечания. 21

Истоки и традиции..... 26

А. Ф. Лосев и «веховцы» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков,

С. Л. Франк): биографические пересечения..... 43

Глава I. Религиозно-национально-философская серия

«Духовная Русь» (1918) 59

Общественно-политический контекст: Лига русской
культуры, сборник «Из глубины», «Библиотека

общественных знаний» П. Б. Струве..... 61

Религиозно-философские книжки на темы о русской национальности: письма А. Ф. Лосева к Вяч. Иванову, о. Павлу Флоренскому, А. С. Глинке-Волжскому и М. В. Сабашникову	66
Попытка реконструкции серии	72
«Духовная Русь» и сборник «Из глубины»: параллелизм замыслов	83

Глава II. Публикации 1918 года в анархистской газете «Жизнь»

Газета «Жизнь»: соредакторы газеты А. А. Боровой и Я. И. Новомирский, политическая позиция издания	86
Литературный отдел газеты и его участники	98
Лосевские публикации в «Жизни»	101
Мог ли Андрей Белый содействовать появлению лосевских текстов?	107
Н. Н. Русов — еще один посредник?	118
Авторы «Жизни» — члены Общества Искусств и Изыщной Литературы	134
Лосев и братья Конюс	136
Тезисы 1918 г. о справедливости и социалистах	139

Глава III. Участие в швейцарском сборнике

«Russland» (1919): Факты и гипотезы	144
Официальные редакторы сборника — Вера Эрисман-Степанова, Теодор Эрисман и Жан Маттье	146
Сергей Мельгунов, издательство «Задруга» и сборник «Russland»	149
Был ли причастен Лосев к мельгуновскому издательству «Задруга»?	157
О чем могут свидетельствовать исчезнувшие тексты	164

1917 год — время возникновения замысла издания «Russland»	167
«Russland» и «Духовная Русь»	169
Еще раз о «веховском» эхе	172

II. СТАТЬИ А. Ф. ЛОСЕВА

Русская философская литература в 1917–18 гг. («Жизнь», 1918, № 24)	181
К столетию великой книги... («Жизнь», 1918, № 48)	185
Кризис частной средней школы («Жизнь», 1918, № 59)	188
<i>Alexis Lossew. Die russische Philosophie</i> («Russland», 1919)	191
Русская философия («Russland», 1919; перевод с немецкого Владимира Янцена)	233
В. Янцен. Послесловие переводчика	273
<i>Приложение</i> Основные особенности русской философии [начало 1940-х годов]	281

III. ПИСЬМА А. Ф. ЛОСЕВА

В. И. Иванову. 24 марта 1918 г. ст. ст.	291
П. А. Флоренскому. 24 марта 1918 г. ст. ст.	292
А. С. Глинке-Волжскому. 9/22 апреля 1918 г.	293
М. В. Сабашникову. 13 августа 1918 г.	294

IV. БИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Curriculum vitae. 1 ноября 1918 г.	299
Curriculum vitae. 29 октября 1919 г.	303

V. ПРИЛОЖЕНИЯ

Перечень работ А. Ф. Лосева, опубликованных в период с 1916 г. по 1930 г.....	309
Из летописи жизни и творчества А. Ф. Лосева: 1893—1930 годы.....	312
Первые зарубежные отзывы о лосевских книгах 1920-х годов: Наталья Даддингтон об А. Ф. Лосеве	333

О предыстории этой книги

Предлагаемая читателю книга, несмотря на свой небольшой объем, складывалась медленно и имеет довольно длинную предысторию.

Вскоре после смерти Алексея Федоровича Лосева, в начале 1990-х годов, Аза Алибековна Тахо-Годи взялась писать лосевскую биографию для серии «Жизнь замечательных людей». Материалы собирались не только из оставшегося в наследство лосевского архива. Помогали делу и обнаруженные другими людьми сведения. Так, в первом издании книги о Лосеве в 1997 г. появилось лосевское письмо 1918 г. к известному московскому издателю М. В. Сабашникову с предложением издать серию «Духовная Русь», скопированное для Азы Алибековны сотрудницей рукописного отдела РГБ В. В. Абакумовой.

Еще до выхода первого издания книги в свет в 1997 г., заинтересовавшись этим сюжетом, исследователь лосевского творчества Виктор Петрович Троицкий обратил наше с Азой Алибековной внимание на то, что заявленная в этом письме работа Бердяева явно перекликается с его статьей из сборника «Из глубины». Мы тут же стали уговаривать

Виктора Петровича развить эту тему и написать об этом сюжете статью. По прошествии некоторого времени он действительно принес свой текст — объемом в две компьютерные страницы со ссылками на найденные им письма Лосева к Вяч. Иванову и А. С. Глинке-Волжскому и опубликованное в «Контексте» в 1990 г. П. В. Флоренским письмо Лосева к отцу Павлу. «Как? — эмоционально отреагировала я. — Это и всё? А где же исторический контекст? А что известно о других работах серии?» Так как Виктор Петрович считал, что труд его завершен, то я предложила такой шаг: давайте сюда ваши странички — остальное я сделаю сама. Тема для меня была новая, неизвестная и оттого вдвойне увлекательная, и две странички быстро разрослись до печатного листа.

В это время начиналась подготовка к реконструкции лосевского дома на Арбате, возникали различные проекты его дальнейшего развития, а вместе с тем и возможных сотрудничеств, в том числе совместной деятельности с Н. А. Струве и его издательством «УМКА-Press». Из этой идеи так ничего и не вышло, но пока она обсуждалась, в лосевском доме появился приехавший из Парижа Никита Алексеевич. Я только завершила писание текста и с большим энтузиазмом стала повествовать Никите Алексеевичу о том, что, оказывается, у Лосева и его деда, П. Б. Струве, возможно, были какие-то личные связи, так как параллелизм замыслов сборников «Духовная Русь» и «Из глубины» с очевидностью вырисовывается из анализа материала. Рассказ мой Н. А. Струве заинтересовал, и в итоге в 1997 г. в «Вестнике РХД» появилась наша совместная с Троицким публикация¹.

Казалось, можно было успокоиться и остановиться: дело сделано. Однако все время появлялись какие-то новые ма-

¹ Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. «Духовная Русь» — неосуществленная религиозно-национально-философская серия // Вестник РХД (Париж). 1997. № 176. С. 127–145.

териалы или сведения, которые помогали уточнить картину или отдельные детали. Из-за этого текст статьи в моих публикациях все время трансформировался от издания к изданию². Дополнен он и теперь для настоящей книги, в том числе благодаря разысканиям А. И. Резниченко.

А как же быть с моим соавтором 1997 года? Хотя статья в одной из моих редакций и вошла в 2007 г. в книгу Виктора Петровича «Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева» как наша совместная работа³, я всё же воспринимаю ее как свой текст, пусть и написанный на заданный мне сюжет, — как бывает в титрах фильмов: «Автор идеи — В. П. Троицкий. Режиссер, сценарист и оператор — Елена Тахо-Годи». И поэтому могу сказать автору идеи сердечное спасибо!

Что касается следующего сюжета книги — о публикации Лосева в анархистской газете «Жизнь», то обращение к нему было обусловлено как внутренними, так и внешними причинами.

После работы над статьей о «Духовной Руси» у меня возник особый интерес к раннему периоду творчества Лосева, наименее тогда изученному. Лишь в 1990-е годы начали печататься его юношеские дневники и письма. В ряде публикаций принимала участие и я. Мне казалось странным, что Лосев с его удивительной активностью практически ничего не напечатал в течение целого десятилетия — с 1916 до 1927 года. Зайдя в редакцию словаря «Русских писателей» к Сергею Михайловичу Александрову, чтобы показаться в ненаписании очередной статьи, я увидела у него

² См. в изданиях: *Вяч. Иванов*. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 123–133; *Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев: От писем к прозе: От Пушкина до Пастернака*. М., 1999. С. 51–69; *Тахо-Годи Е. А.* «Интеллектуальный роман» Алексея Лосева // *Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П.* А. Ф. Лосев — философ и писатель. М., 2003. С. 38–48; *Тахо-Годи Е. А.* Великие и безвестные: Очерки по русской литературе и культуре XIX–XX вв. СПб., 2008. С. 425–442.

³ См.: *Троицкий В. П.* Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 120–133.

на столе только что вышедший справочник «Литературная жизнь в России 1920-х годов»⁴. Я привычно заглянула в именной указатель — нет ли там «моих героев». В указателе был Лосев, но появлялось сомнение — точно ли «мой», может, какой-нибудь однофамилец или просто опечатка: уж настолько неподходящее место для публикации — в перечне авторов анархистской газеты. Можно было усомниться, закрыть книжку и забыть. Но вместо того, чтобы писать статью для «Русских писателей», я отправилась в газетный отдел РГБ в Химки, чтобы удостовериться в ошибке, но ошибки не было — передо мной лежали лосевские тексты — сам стиль их, а не только подпись не оставляли никакого сомнения в авторстве. находка этих трех неизвестных статей в газете «Жизнь», одним из редакторов которой был анархист А. А. Боровой, чье имя в начале 2000-х годов только-только начинало выходить из полосы забвения, свидетельствовала о том, что Лосев в революционные годы не ограничивался ролью наблюдателя происходящих событий, а стремился к активной демонстрации собственной позиции.

Обнаружение лосевских публикаций в «Жизни» совпало с проведением очередных международных «Лосевских чтений», которые по предложению американской коллеги, профессора Эдит Клюс, было решено посвятить сборнику «Вехи». Это предопределило и ракурс моего анализа лосевских текстов⁵.

Материалы нашей веховской конференции, проходившей в недавно открывшейся Библиотеке истории русской

⁴ Литературная жизнь России 1920-х годов. События. Отзывы современников. Библиография. Т. 1 Ч. 1. Москва и Петроград. 1917–1920 гг. / Отв. ред. А. Ю. Галушкин. М., 2006.

⁵ Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев в историческом пространстве между «Вехами» и «Из глубины» (о прозе Лосева и о трех забытых публикациях 1918 года в газете «Жизнь») // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. Сер. «Лосевские чтения». М., 2007. С. 368–409.

философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева»⁶, появились в канун 100-летия издания этого знакового для истории русской мысли сборника и оказались одной из первых публикаций, приуроченных к этой годовщине. Издание заинтересовало Рут Коатс и Робина Айзлвуда — организаторов международной конференции в честь 100-летия «Вех» в Великобритании, в Бристольском университете при участии лондонской School of Slavonic and East European Studies (UCL), и я как составитель сборника и ответственный редактор была приглашена в 2009 г. на конференцию «*Vekhi* Centenary Conference 1909–2009». Это заставило меня обратить более пристальное внимание на «веховский» аспект в лосевском творчестве, в первую очередь на его личные связи с «веховцами», среди которых Лосева, особенно привлекали такие фигуры, как Н. Бердяев, С. Булгаков и С. Франк (о связях с последним я стала писать⁷ в связи с приглашением профессора Хольгера Куссе поучаствовать в организованной исследовательской группой «Forschungsgruppe Russische Philosophie» в Техническом университете Дрездена конференции «Kultur als Dialog und Meinung», приуроченной в 2006 г. к юбилейным датам Ф. Степуна и С. Франка). В 2013 г. моя статья «A. F. Losev and *Vekhi*: Strategic Traditions in Social Philosophy» появилась в сборнике материалов Бристольской конференции 2009 года. На этой конференции я встретила с Филиппом Буббайером, приславшим мне затем сканы

⁶ О конференции см.: *Tacho-Godi E. A., Малинаускене Н. К.* XI «Лосевские чтения» — Международная научная конференция «Сборник «Вехи» в контексте русской культуры» // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 3. М., 2006. С. 12–21.

⁷ См.: *Tacho-Godi E.* Zum gegenseitigen Verhältnis von A. F. Losev und S. L. Frank // *Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepun (1884–1965) und Semen L. Frank* // *Specimina philologiae slavicae* / Hrsg. von H. Kuße. Band 153. München, 2008. S. 219–237. Русский вариант статьи опубликован в 2013 г. в материалах «XIV Лосевских чтений».

из статей 1927–1931 Наталии Даддингтон с упоминанием Лосева — это еще один сюжет в книге.

Стремление выявить социально-общественную позицию Лосева не могло быть ограничено только его восприятием «веховской» традиции. Поэтому, хотя эта линия осталась стержневой, я попыталась очертить, пусть и бегло, отношения Лосева к представителям иных направлений или их к нему. Этому способствовало приглашение от заведующей музея «Мемориальная квартира Андрея Белого» Моника Спивак прочесть доклад на конференции, посвященной 130-летию со дня рождения поэта, в результате чего появился текст о Лосеве и Белом⁸. Предложение профессора Хольгера Куссе участвовать в лекционном курсе в Дрезденском Техническом университете в рамках программы «Культуры справедливости» в 2012 году заставило меня по-новому взглянуть на лосевские тезисы о справедливости 1918 года и увидеть в них скрытую полемику с анархистскими идеями П. Кропоткина. Фрагмент об отношении к Лосеву евразийцев был расширен, благодаря подаренному профессором А. Е. Климовым, редактором «Записок русской академической группы в США», 37-му выпуску его журнала, посвященного евразийцам, а также написанным еще в 2005 году по моей просьбе воспоминаниям Омри Ронена об отношении Р. О. Якобсона к Лосеву и присланному, при посредничестве О. А. Коростылева, М. В. Ефимовым, заместителем директора по науке Государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник «Парк Монрепо» в Выборге, тексту не опубликованной статьи В. Э. Сеземана о Лосеве из еженедельника «Евразия».

⁸ *Taxo-Godi E. A. A. Ф. Лосев и Андрей Белый — между восхищением и осуждением // Миры Андрея Белого / Составители К. Ичин, М. Спивак. Белград—Москва, 2011. С. 295–303. [Материалы Международной научной конференции «Андрей Белый в изменяющемся мире». К 130-летию со дня рождения Андрея Белого (Москва, Государственный музей А. С. Пушкина, Мемориальная квартира Андрея Белого, октябрь 2010 г.).*

В 2008 году я получила приглашение от профессора Жоржа Нива приехать в Швейцарию и выступить в Женевском университете, в «Русском кружке», о Лосеве — оставалось конкретнее определить тему. Так возник третий сюжет этой книги. Размышляя, о чем же рассказать швейцарским слушателям, я вдруг задумалась над тем, что до сих пор никому из исследователей творчества Лосева не пришло в голову ответить на вопрос: каким образом и почему его статья «Русская философия» была напечатана по-немецки в самый разгар революции именно в Швейцарии в мало кому известном в современной России сборнике «Russland». Первые же шаги в этом направлении показали, что публикация имеет самое непосредственное отношение не только к истории философии, но и к общественно-политической жизни начала XX века. В выступлении в Женевском университете я лишь очертила основные контуры этого предприятия, связанного с именем и деятельностью Сергея Петровича Мельгунова. Разобраться во всех хитросплетениях сюжета я попыталась в статье, вошедшей в сборник в честь 60-летия Н. А. Богомолова, познакомившего меня в 2005 г., когда я организовывала конференцию о «Вехах», с издателем теперешней книги М. А. Колеровым. Однако и после публикации статьи в 2011 г.⁹ появилась необходимость уточнить ряд деталей, что и было сделано теперь.

В работе над этим сюжетом мне пригодился присланный в подарок филологом-классиком Анной Новохатькой, преподавателем Фрейбургского университета, репринт сборника «Russland», отпечатанный в Америке. По нему и был сделан новый перевод лосевского текста немецким исследователем творчества Дм. Чижевского Владимиром Янценом, с которым я встретилась в 2006 г. на конференции о Франке и Степуне в Дрездене.

⁹ *Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев и сборник «Russland» (1919): факты и гипотезы // От Кибирова до Пушкина: Сборник в честь 60-летия Н. А. Богомолова. М., 2011. С. 581–598.*

Очень помогло и возникшее в апреле 2002 г. на конференции, посвященной памяти семьи Метнеров, знакомство с профессором Гётеборгского университета Магнусом Юнггренем. Оказалось, что он не просто знает живущую в Австрии племянницу Мельгунова Веру Эрисман-Степанову, но связан с ней давней и потомственной дружбой: предок Магнуса, шведский врач Эрнст Аксель Генрик Кей, был другом известного гигиениста Федора Эрисмана — деда Веры Эрисман-Степановой.

28 марта 2013 г. Магнус Юнггрен написал мне, что нашел в своих бумагах копию старого письма Глебу Петровичу Струве в Калифорнию, которому всегда отправлял короткие «рапорты» после пребывания в России. В «рапорте» от 28 августа 1983 года он сообщал: «Алексей Лосев, которому скоро исполнится 90 лет, не успел меня видеть, у него «слишком много работы»...» Не важно, что о звонке в лосевский дом 1983 г. сам Магнус вспомнил, только обнаружив черновик «рапорта». Важно другое. Все эти подробности примечательны не только как предыстория книги, но и как свидетельство того, что об истории русской интеллектуальной мысли невозможно рассказать, не выходя за отечественные географические пределы. Эта мысль — и в прошлом, и в настоящем — пульсирует в унисон с интеллектуальной и общественной мыслью Европы. Немало способствовали этому и исторические катаклизмы в России, порождавшие одну волну эмиграции за другой.

В заключение я хочу поблагодарить всех коллег — отечественных и зарубежных, упомянутых и неупомянутых, кто прямо или косвенно был причастен к появлению этой небольшой книжки, а — главное — к тому, что несколько четче обрисовалась мировоззренческая позиция молодого Лосева в далекие революционные 1917–1919 годы.

Окончательный текст книги подготовлен в ходе работы над проектом РГНФ № 14-03-00376.

I

АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ
В ЭПОХУ
РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ:
1917—1919

- Незавидное положение вашего философа!
- Да, это положение человека, неприемлемого решительно ни для какого режима. Никакой режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит. А философ как раз хочет все понимать. (...) Философ своим пониманием везде только подрывает устои, и никакой режим никогда не сможет спокойно выносить бескорыстно мыслящего философа. Такой философ всегда дурно действует на нервы и портит аппетит. Поэтому я и не претендую не только на партийность, но и вообще на принадлежность к какому-нибудь режиму.
- Значит, вы против советского режима?
- Не более, чем против всякого другого. (...) И все режимы признаю, и все режимы отрицаю. Признаю — потому, что они, все они, есть историческая и логическая необходимость, а отрицаю — потому, что всех их одинаково признаю. Для философа все режимы одинаковы.
- Но ведь это контрреволюция!
- Это — понимание!
- Это — контрреволюционное понимание!

А. Лосев. Повесть «Встреча»

Введение

В историческом пространстве
между «Вехами» и «Из глубины»

Предварительные замечания

О раннем периоде жизни и творчества Лосева сведений до нас дошло немного. Если от гимназической и университетской поры сохранились лосевские письма и дневники, то о периоде с 1915 и до начала 1920-х годов на такие свиде-

тельства рассчитывать не приходится: их просто нет. Нам известны основные биографические вехи лосевской жизни этих лет: окончание в 1915 году Московского университета, преподавание в женской гимназии А. Е. Флёрова, подготовка при университете к профессорскому званию, чтение докладов в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева и в Вольной академии духовной культуры, в философском кружке имени Л. М. Лопатина, в Психологическом обществе при Московском университете, профессорство в 1919–1921 годах в Нижегородском университете, работа в ГАХН, в Государственном институте музыкальных наук, в Московской Консерватории. Известны вошедшие в его библиографический список публикации в 1916 году первых трех статей («Эрос у Платона» «О музыкальном ощущении любви и природы», «О двух мироощущениях»), написанные и опубликованные посмертно работы этого времени: дипломное сочинение — «Мироощущение Эсхила»¹ (с этим трудом связана незавершенная работа тех же лет «Строение художественного мироощущения»²) и «Критика Вюрцбургской школы» (по-видимому, тоже дипломная работа, но уже не по филологическому отделению, а по философскому или как итог занятий в Институте психологии Г. И. Челпанова), из которой вырос к 1919 г. труд «Исследования по философии и психологии мышления»³, работа 1919–1921 гг. «Мировоззрение Скрябина»⁴ и др.

Однако мы очень мало представляем, какими встречами и с кем были наполнены эти годы, каковы были личные переживания Лосева, как и чем он жил все это время. Воспоминания об этом периоде в устных беседах достаточно разрознены и не создают целостной картины, причем Лосев скорее дает портреты или характеристики, например, Вяч. Иванова

¹ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 781–880.

² Там же. С. 297–320.

³ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 5–224.

⁴ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 733–779.

или Флоренского, нежели рассказывает об истории своих взаимоотношений с ними, словно считает себя недостойным фигурировать с ними наравне. Это чувствуется и в документальном фильме, снимавшемся режиссером В. Косаковским в последние два года жизни философа, когда он говорит: «Я боюсь, как бы я не вызвал у тебя разочарования. Дело в том, что в те годы я ведь был очень молод. Что ж я был — начинающий студент, а эти были уже крупные люди: все эти Булгаковы, Бердяевы и Трубецкие — это были уже крупные люди, так сказать, я даже формально с ними здоровался, они мне протягивали руку, но, собственно, ни с кем я не мог сблизиться, только с Франком, может быть, он как-то с большим чувством относился к моим платоновским исследованиям и как-то он более чувствительно и более глубоко меня понимал. А остальные все-таки слишком были высоки и далеки от этого мальчишки, который только что появился в Москве, ничего, никого не знает и что он может дать и что он может там сказать. А кроме того, тут же наступает революция: я в пятнадцатом кончил университет, а в семнадцатом году — революция! Так, значит, как раз, когда я стал более взрослым и мог бы себя как-нибудь проявить и сблизиться с ними, как раз это все было механически прервано. Поэтому то, что я буду говорить, к сожалению, к сожалению, это будет очень недостаточно и очень мало»⁵.

Мы также плохо представляем лосевскую общественно-политическую позицию этих лет, в отличие от конца 1920-х годов, когда пишутся и печатаются его восемь книг, которые были восприняты современниками как «новая русская философская система»⁶: 1927 — «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики», 1928 — «Диалектика числа у Плотина», 1929 — «Крити-

⁵ Расшифровка записи наша. — Е. Т.-Г.

⁶ Франк С. Л. Новая русская философская система // Путь, 1928, № 9. С. 89–90.

ка платонизма у Аристотеля», в 1930 — «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа».

Если в первых семи эта позиция выражена менее явственно, то «Диалектика мифа», по сути, является не чем иным, как своего рода философским и социально-политическим манифестом мыслителя. Недаром после ее выхода не только усилилась начавшаяся уже в 1929 г. травля в печати (к ней теперь присоединился и известный писатель Максим Горький), но Лосев был осужден на XVI партийном съезде ВКП(б) как классовый враг и арестован 18 апреля 1930, а затем отправлен в концентрационный лагерь на строительство Беломорско-Балтийского канала. Осмысливая происшедшее, Лосев писал из лагеря жене 11 марта 1932, что, задыхаясь «от невозможности выразиться и высказаться», он не в силах был и дальше «держаться в железных обручах советской цензуры»: «Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветавшую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности»⁷.

Лосевская «Диалектика мифа» наиболее явно демонстрирует, что автор унаследовал публицистическую социально-философскую стратегию «веховцев», которую можно определить как противостояние революционному «делу» посредством «слова», созидающего творчества. Эта позиция наиболее явно артикулирована в статьях М. О. Гершензона «Творческое самосознание» и С. Л. Франка «Этика нигилизма», где объясняется отличие созидающего «культурного творчества»⁸ от «принципиального революционизма»⁹ с его социальной борьбой и уничтожением существующих общественных форм. Этот лейтмотив прослеживает-

⁷ Лосев А. Ф., Лосева В. М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М., 2005. С. 57.

⁸ Вехи. Из глубины / Сост. и подг. текста А. А. Яковлева. Примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 189. В дальнейшем сборник «Вехи» цитируется по этому изданию.

⁹ Там же. С. 184.

ся и в работах других «веховцев». Так, П. Б. Струве в статье «Интеллигенция и революция» подчеркивал, что либеральная интеллигенция, делавшая революцию, никогда не могла захватить поле русской литературы¹⁰, то есть именно область «слова». В таком контексте особый смысл приобретает акцентирование «веховцами» присущей русской философии литературности и художественности. «Веховцы» хотели через слово, через свою публицистику, преобразовать внутреннюю природу русской интеллигенции, пробудить ее творческое самосознание. Для них были важны «творческая борьба идей»¹¹, духовное противостояние, «подвижничество», но никак не «героизм» или титанизм социальной борьбы революционера-сверхчеловека, взявшегося за дело уничтожения инакомыслящих ради создания нового социума.

С середины 1950-х годов Лосев начинает писать восьмитомную «Историю античной эстетики». Уход в историю философии был вынужденным шагом, однако он дает Лосеву возможность хотя бы частично реализовать замысел 1920-х годов о создании общей типологии культур, предполагающей осмысление и ее современного состояния. Казалось бы, Лосев, погрузившись в античность, должен полностью отойти от злободневной социальной, «веховской» проблематики. Но это не совсем так. Недаром в 1974 году, после выхода в свет третьего тома «Истории античной эстетики», посвященного Платону, Лосев скажет в беседе с В. В. Библихиным, что чувствует себя Осипом Мандельштамом¹², то есть человеком, рискующим свободой и жизнью ради выражения собственной позиции. Пусть и эзоповским языком, почти иносказательно мыслитель продолжает писать о близких «веховцам» идеях. Обращу внимание только на один при-

¹⁰ Там же. С. 156.

¹¹ Там же. С. 166.

¹² *Библихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 214.

мер. В 1985 г. в газете «Правда» — центральном партийном печатном органе — была помещена беседа с Лосевым «Дерзание духа»¹³. Случайно ли то, что заголовок перекликается с бердяевскими словами из «Вех» о «любви к истине и дерзновении мысли», угасающих от царящей кругом демагогии¹⁴? Мне кажется, что нет. Подтверждением этому служат дальнейшие рассуждения Лосева о том, что противовесом безрассудного техницизма, нацеленного на уничтожение человека и человечества, должно быть правильное мировоззрение, «тайное или явное стремление к свободе»¹⁵, что надо воспитывать у молодежи «любовь к глубине и красоте самой мысли»¹⁶. Лосев недаром тут же оговаривается, что его могут счесть «дурным идеалистом за проповедь спокойного, умиротворяющего и отрезвляющего мышления»¹⁷. Ведь его слова о необходимости воспитания у молодежи «творческого мышления»¹⁸ есть не что иное, как парафраза гершензоновских размышлений о необходимости воспитания «творческого самосознания».

Вот почему прежде, чем говорить о первом этапе лосевского противостояния революционному «делу» посредством «слова» — о 1917–1919 годах, имеет смысл обратиться к истокам и подробнее остановиться на отношении Лосева к «веховцам».

Истоки и традиции

Незадолго до смерти, во время съемок документального фильма режиссером В. Косаковским в 1987–1988 годы, А. Ф. Лосев неожиданно решился заговорить о том, о чем

¹³ Заголовок этой беседы стал в дальнейшем заглавием лосевской книги, адресованной юношеству: *Лосев А. Ф. Дерзание духа*. М., 1989.

¹⁴ Вехи. Из глубины... С. 19.

¹⁵ *Лосев А. Ф. Дерзание духа*. М., 1989. С. 296.

¹⁶ Там же. С. 294.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

многие годы нельзя было говорить вслух: о своем отношении к двум сборникам, одинаково одиозным в советскую эпоху, — к сборникам «Вехи» и «Из глубины». Вспоминная Н. Бердяева и С. Булгакова, Лосев напомнил и об их участии в этих книгах: «Они же все были марксисты, в 90-х годах. А потом, после 1905 года, они увидели, что такое революция, и, значит, (...) отошли от марксизма. У Булгакова есть даже сборник «От марксизма к идеализму», где он этот процесс описывает. И в самой яркой форме это выражено в сборнике «Вехи» 1909 года. Ну, «Вехи» сейчас страшная книга: нельзя ее ни читать, ни иметь, ни говорить ничего. Но, не знаю, может быть, вот теперешние события, теперешние рассуждения, может быть, несколько ослабят это дело, а вот Ленин ненавидел эту книгу, и «Вехи» (...) исчезли из горизонта русской интеллигенции. (...) «Вехи» и потом еще второй сборник — «Из глубины»! Причем такой эпиграф: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи! Господи, услыши глас мой!» Где говорится о том, что «вот, смотрите, вот мы говорили в 1909 году, что такое революция, — вот, пожалуйста!»¹⁹ В лосевской библиотеке сохранились и сами сборники. Им удалось уцелеть, несмотря на все жизненные катастрофы — лосевский арест 1930 г., гибель его дома во время бомбежки 1941 г. Но прямых упоминаний о них мы в лосевском многотомном наследии не найдем.

Когда произошла революция 1905 г., Лосев учился в третьем классе. В воспоминаниях, продиктованных 4 апреля 1981 года, он рассказывает об этом так: «Меня, окруженного тогда устойчивым семейным бытом и строгим гимназическим уставом, необычайно волновали эти бесконечные толпы народа, которые с раннего утра и до позднего вечера двигались по всему городу, эти крики и песни, эти речи ораторов, это напряженное состояние населения, доходившее до драк и ранений. Кто-то носил по городу портреты, в которых я ничего

¹⁹ Расшифровка записи наша. — *Е. Т.-Г.* При расшифровке трижды сокращено повторяющееся разговорное указательное местоимение «это».

не понимал. Все время в городе происходили какие-то столкновения на улицах, слышались постоянный шум и гам, разные хоры и оркестры, свистки, гудки, не то смех, не то слезы, стояли повсеместный сумбур и неразбериха. А главное — это прекращение занятий в гимназии, быстро водворившееся среди учеников разгильдяйство и праздное шатание. В гимназию приходили какие-то агитаторы и говорили о чем-то таком, в чем я никак не разбирался. Однажды, собравшись в гимназическом саду, гимназисты торжественно сожгли учебник латинской грамматики Никифорова. В этом сожжении я не участвовал, но стоял рядом со многими другими и радовался неизвестно чему. В душе пылали какие-то восторги, но в чем они состояли, какие были причины и цели и что нужно было делать дальше после сожжения грамматики и уличного разгильдяйства, ничего этого я не знал. (...) Хотелось драться и орать, совершенно не отдавая себе в этом никакого отчета. Таких волнений, которые я безрассудно переживал в 12 лет, я потом в жизни уже никогда не имел. И когда пришла настоящая революция, то даже и те ее многочисленные свойства, которые я считал положительными, я уже не мог переживать столь безрассудно и мальчишески, а воспринимал это обдуманно и критически. Но своих безрассудных волнений в 12 лет забыть не могу» (II, 524)²⁰. В год появления «Вех», в 1909 г., Лосев был учеником старших классов гимназии. Через восемь лет, когда, собственно, только начинался период его самостоятельного творчества, наступила Октябрьская революция и проблемы, волновавшие «веховцев», были на всю оставшуюся лосевскую жизнь внесены в число запретных. Можно ли в таком случае говорить о каких-то «веховских» традициях в творчестве Лосева или нет?

Как я уже отмечала, апогеем лосевского духовного противостояния власти стало издание в 1930 г. «Диалектики мифа» — последней антимарксистской книги, вышедшей при

²⁰ Здесь и далее в тексте в скобках указываются том и страницы по изданию: *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век...». Т. I–II. М., 2002.

советском режиме²¹. В этой книге Лосев задался невозможной по советским временам целью — написать философско-богословский трактат об абсолютной мифологии — о Божественной Троице, о понятии ангела, о символике бесплотных сил и т. д. (подобный замысел второй части «Диалектики мифа», частично утраченной из-за ареста, на мой взгляд, еще один аргумент в пользу того, что Лосев был одним из прототипов главного героя знаменитого романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» — «трижды романтического» мастера, решившегося в советское время писать роман о Христе и Понтии Пилате²²). При этом само лосевское понимание мифа как «существен<ного> онтологическ<ого> тождеств<а> бытия и сознания, когда все бытие есть в основе то или иное сознание (не по своему случайному признаку, но в своей последней субстанции) и когда все сознание есть бытие (точно так же)²³, становилось своеобразным ключом к анализу современной философу общественно-политической системы и массовой психологии мышления. Лосев демонстрировал, как социализм, это новая относительная мифология с ее культом материи, с идеей обострения классово-борьбы и т. д., извращает личное и общественное сознание. Автор говорит не о древних мифах, а об иной мифологии — о тех социально-общественных идеях, которые владеют и отдельными людьми, и целыми социумами.

Вот почему лосевская «Диалектика мифа» — это и религиозно-философский трактат, где дается диалектика абсо-

²¹ К настоящему времени «Диалектика мифа» переведена на многие иностранные языки: английский, немецкий, испанский, японский, чешский, сербский, болгарский. Наиболее авторитетное издание лосевской книги на русском языке: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2002. (сер. «Философское наследие». Т. 130).

²² См: *Троицкий В. П.* Черная шапочка мастера // Троицкий В. П. Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 87–105.

²³ Непубликованный фрагмент работы Лосева о Николае Кузанском и антично-средневековой диалектике.

лютой (Божественной) мифологии, и одновременно социологическое исследование, попытка вычленения тех идеологов, которые предопределяют поведение определенных социальных групп или целых народов: «С точки зрения коммунистической мифологии, не только *«призрак ходит по Европе, призрак коммунизма»* (начало *«Коммунистического манифеста»*), но при этом *«копошатся гады контрреволюции»*, *«воют шакалы империализма»*, *«оскаливает зубы гидра буржуазии»*, *«зияют пастью финансовые акулы»*, и т. д. Тут же снуют такие фигуры, как *«бандиты во фраках»*, *«разбойники с моноклем»*, *«венценосные кровопускатели»*, *«людоеды в митрах»*, *«рясофорные скулодробители»*... Кроме того, везде тут *«темные силы»*, *«мрачная реакция»*, *«черная рать мракобесов»*; и в этой тьме — *«красная заря»* «мирового пожара», *«красное знамя»* восстаний... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии»²⁴.

Само лосевское противопоставление апологетов абсолютной мифологии и приверженцев относительной мифологии — такой, как социализм, во многом параллельно веховскому противопоставлению двух социально-философских типов — противников революции и ее сторонников. В сущности, именно это противопоставление, духовное размежевание, проводимое в «Вехах», объясняет, казалось бы, странное и неожиданное название этого философско-публицистического сборника²⁵.

Пронизывающий лосевский текст полемический, почти публицистический тон, необычный для строгого философского исследования, с моей точки зрения, — явное подтверждение того, что книга является продолжением

²⁴ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 125.

²⁵ По мнению М. А. Колерова, название сборника имеет не рубежно-разделительный, а перспективно-ориентирующий смысл, см.: Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 293–294.

философско-социальной публицистики авторов «Вех» и — шире — классической русской философии, для которой характерны жизненность, причастность к реальному социальному бытию и одновременно интерес к дологическому, мифологическому мышлению²⁶. Недаром в «Диалектике мифа» разрабатываются многие «веховские» сюжеты: об атеизме как особой религиозной вере; об интеллигентском идолопоклонстве перед наукой и прогрессом; о неприятии позитивизма и рационализма в философии.

Современному читателю может показаться, что лосевские выпады по адресу социализма и коммунизма теряются среди теоретических рассуждений о природе мифа и мифологического мышления, но и этих вкраплений было достаточно, чтобы автора осудили как классового врага, а после освобождения из лагеря перекрыли все возможности заниматься философией.

Однако нельзя не обратить внимание на то, что даже в «Диалектике мифа», несмотря на всю ее социально-политическую заостренность, Лосев все же пишет не столько о социально-политических проблемах, сколько о духовной, религиозной подоплеке этих проблем, когда духовный нигилизм, отрицание Абсолюта и абсолютной мифологии превращает человека в ничто, ввергает его в духовный и социальный ад, где властвуют различные относительные мифологии, в том числе, например, марксизм²⁷. Конечно, религиозный подход к анализу явлений социальных присущ и «веховцам» (С. Н. Булгаков «Героизм и подвижничество»,

²⁶ Об этом Лосев пишет в статье «Русская философия».

²⁷ См.: *Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев и традиции «веховской» социально-философской публицистики. К 100-летию сборника «Вехи»: 1909–2009* // Научные и учебные тетради Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М. В. Ломоносова. Тетрадь № 2, январь — май 2010 г. М.: Алгоритм, 2010. С. 77–86. Более подробно я пишу об этих проблемах в статье «A. F. Losev and *Vekhi*: Strategic Traditions in Social Philosophy» (Landmarks Revisited: The *Vekhi* Symposium 100 years On / Ed. by R. Aizlewood and R. Coates. Boston, 2013. P. 214–241.

С. Л. Франк «Этика нигилизма»²⁸). Однако один из центральных вопросов «Вех» — вопрос об интеллигенции — в лосевском творчестве почти не затронут. Тот, кто укажет в связи с этой проблемой на его статью «Об интеллигентности», напечатанную впервые в 1985 году в «Студенческом меридиане» и вошедшую затем в книгу «Дерзание духа» (1989), с моей точки зрения, ошибется.

В этой статье Лосев, собственно говоря, просто не касается самого вопроса «интеллигенции» как некоего социального, политического или культурного феномена. Он ведет здесь речь совсем о другом, вынужденно заменяя «запретные» термины на «разрешенные». Если в рассказе начала 1940-х годов «Жизнь» термин «бесклассовое общество» мог обозначать у него Царствие Небесное, а в автоинтервью 1970-х годов «Невесомость» он использовал понятие «невесомости» для того, чтобы говорить о «бессмертии души», то и в тексте «Об интеллигентности», как представляется, речь идет не о традиционно понимаемой «интеллигенции» и об «интеллигентности» как ее проявлении. Лосев прикровенно возвращается к философско-теологическому пониманию «интеллигенции»: если понимать «интеллигенцию» как «божественный разум», то «интеллигентность» на человеческом уровне будет уже тогда той способностью, которая позволяет приблизиться к этому «божественному разуму» и стать ему причастным. Пожалуй, под термином «интеллигентность» тут имеется в виду не что иное, как «религиозная вера», так же как под термином «общечеловеческое благоденствие», который должен был у «советского» редактора ассоциироваться со словами «коммунизм» или «прогресс», — «Царство будущего века». Только в таком контексте становится понятен этот текст, кажущийся, несмотря на свою строгую структу-

²⁸ Об этом также см.: Яковлев С. В. Оценка нигилизма в работах С. Л. Франка и А. Ф. Лосева // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. Серия «Лосевские чтения» / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. М., 2007. С. 251–257.

рированность, довольно-таки расплывчатым и каким-то туманным. Только тогда становится понятным, почему в пункте первом «Что не есть интеллигентность» сразу отменяются все традиционные представления, связанные с определением интеллигентности и интеллигенции. Автор словно заранее предупреждает читателя о том, что в этом тексте речь пойдет о другом. Если в лосевском тексте попробовать заменить слово «интеллигентность» на «религиозную веру», то становится ясно, почему для философа «интеллигентность есть индивидуальная жизнь, или функция личности, понимаемой как сгусток природно-общественно-исторических отношений, идеологически живущая ради целей общечеловеческого благоденствия, не созерцающей, но переделывающей несовершенства жизни, что повелительно требует от человека потенциального или актуального подвига для преодоления этих несовершенств»²⁹. Иначе остается непонятным, почему Лосев с его отрицательным отношением к утопизму и всякого рода прогрессизму вдруг говорит об интеллигенте как о том, кто стремится к «переделыванию действительности» «в целях достижения и воплощения заветной и тайной мечты (...) достижения общечеловеческого благоденствия»³⁰, почему для него «интеллигентность — это ежедневное и ежечасное несение подвига, хотя часто только потенциальное», «не обязательно бой, но ежеминутная готовность к бою и духовная, творческая вооруженность для него»³¹, вооруженность «против всякого рода природных, общественных и исторических несовершенств»³², почему такой «культурный труд» есть «всегдашняя радость, всегдашняя духовная легкость и всегдашний праздник»³³, детскость и простота души. Когда в заключительном параграфе «Об осуществимости интеллигентности»

²⁹ Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1989. С. 319.

³⁰ Там же. С. 317.

³¹ Там же. С. 319.

³² Там же. С. 317.

³³ Там же. С. 318.

он сравнивает процесс достижения человеком подлинной «интеллигентности» с четырьмя возможностями изучения дифференциально-интегрального исчисления: подавляющее большинство людей «вовсе не приступает к этой науке»³⁴, другие — с трудом, чтобы сдать экзамен и забыть, третьи — применяют с успехом в других науках, а четвертые — постигают глубоко и становятся математиками, — то прикровенно побуждает читателя вспомнить евангельскую притчу о сеятеле и посеянных им зернах: «иное упало при дороге», «иное упало на место каменистое», «иное упало в терние», «иное упало на добрую землю и принесло плод» (Мф. 13: 4–8).

И тем не менее социальный аспект отношения к интеллигенции был, по-видимому, все-таки очень важен для Лосева-мыслителя. Он редко обращался к этому вопросу, но, судя по всему, решал его, в том числе и для себя лично, в чем-то почти по-веховски. В интервью 1985 г. его пассаж об интеллигенции полон эпатажа и вызова: «А вот говорили (кто? «веховцы» — ? — *Е. Т.-Г.*), что Достоевский — не интеллигент, и Владимир Соловьев — не интеллигент, и я — тоже не интеллигент. Мои воззрения — не интеллигентские. Интеллигенция — это что? Это такое буржуазно-либеральное свободомыслие, да? Я (с нажимом) терпеть этого не могу. (...) Достоевский — не интеллигент и не классический русский писатель, а Толстой — интеллигент и классический русский писатель. Поэтому Толстой, конечно, мне чужд»³⁵.

Как бы в подтверждение этого тезиса о своей «неинтеллигентности», Лосев демонстративно предпочитал выходить на улицу не в «интеллигентской» шляпе с полями, а исключительно в «неинтеллигентной» кепке. Кепка, вероятно, возникла на его голове или в лагере на Беломорско-Балтийском канале, или вскоре после освобождения. В кепке Лосев появляется на фотографиях, снятых на Кавказе

³⁴ Там же. С. 321.

³⁵ Лосев А. Ф. В поисках смысла. Беседу вел В. Ерофеев // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 222.

в 1936 г., спустя 3 года после освобождения из лагеря. Недаром именно в «кепи» (то есть в кепке) изображается и любимый герой лосевской прозы, его alter-ego Николай Вершинин — заключенный Беломорско-Балтийского канала из повести «Встреча» (I, 407). Именно Вершинину в этой повести автор и поручает разговор о революции и интеллигенции.

На обвинения в «черносотенстве» и «интеллигентщине», брошенные ему Лидией Тархановой, «перековавшейся» на канале из пианистки в советского геолога, Вершинин иронически отвечает: «Лидия Николаевна, мне кажутся несколько странными ваши упреки в интеллигентщине. Вам известно, что русская интеллигенция — это либерализм, демократические идеи, даже большая революционность. Я же, как вы сами изволили заметить, был всегда черносотенцем» (I, 385). Продолжая испытывать и провоцировать Тарханову, Вершинин уверяет ее, что от «реакционного мракобесия до большевизма» не так уж и далеко, что для него, как «мракобеса и абсолютиста», все равно «понимать ли абсолютизм как самодержавие, или как пролетарскую диктатуру» (I, 386). Он говорит: «Да, я очень рад (...), что пришла-таки моя настоящая власть, которая проводит именно мою политику в отношении эсеров, меньшевиков и кадетов. Цари слишком либеральничали, и потому я совсем не хочу их возвращения. Царскую политику и русский национализм проводили наемные немецкие министры. А вот сейчас это действительно Русь. Тут, сударыня, Русью пахнет. Тут уж, действительно, не интеллигентщина...» (I, 386).

Однако, как выясняется, и для самой Тархановой между интеллигенцией и виновниками произошедшей революции, несомненно, стоит знак равенства. Она, по собственному признанию, вышла «не из политических» кругов и ненавидит «эти круги, которые раньше блудили насчет революции, а теперь отмахиваются от нее и считают себя аполитичными! (...) Куда девались громкие слова о свободе, призыв к героизму, к подвигу за угнетенный народ, как это

вдруг все перестали отваживаться, рисковать собой и своим благополучием и все начали прятаться, трусить, лебезить, скрываться. Что же, вы мне прикажите жить вместе с прочими, в этой общей гнилой и слякотной куче?» (I, 388–389). Оказывается, Тарханова когда-то «была религиозным человеком», «любила церковь, обряды, молитву, уединение» и потому «долго верила контрреволюционным сплетням, что церковь разрушается правительством», но потом пришла к выводу, что «никакое правительство не посмело бы и руку протянуть, если бы за ним не стоял полуторастомиллионный народ» (I, 389), и потеряла веру «в православие как в социальную идею» (I, 390). Тарханова считает, что «если церковь ничего не сказала, когда ее подчинил себе Петр Великий, если церковь мямтила какой-то вздор, когда совершалась величайшая социальная революция, если в настоящее время в ней не существует ни одной ясной точки зрения, ни одного твердого мнения, ни одного непреложного авторитета, то уж извините, не я призвана спасти такую церковь» (I, 390). Она не хочет, как призывает ее Вершинин, «быть одна из всего народа православной в социальном смысле», потому что считает, что «религия только тогда и есть настоящая религия, когда она в то же время и политико-экономическая сила» (I, 390).

Любопытно, что сходную критику церкви, которую ведет Тарханова, вели и авторы продолжавшего традиции «Вех» сборника «Из глубины». Я имею в виду статью С. А. Аскольдова «Религиозный смысл русской революции», где отразилось мироощущение определенных кругов, также считавших, что «православная Церковь со времен Петра I была совершенно бездейственна»³⁶, что именно она стала одним из источников «расслабления и упадка религиозного духа»

³⁶ Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины / Сост. и подг. текста А. А. Яковлева. Примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 231.

народа³⁷. При этом надо сказать, что статью Аскольдова вообще можно в определенной степени рассматривать как некое философское введение к лосевской прозе: его размышления о тройственной природе человеческой души (святое, человеческое и звериное) и о результатах «воплощенности» их в реальном историческом процессе, происходящем в России, сопоставимы с лежащей в основе лосевской прозы моделью мира³⁸, во многом объясняют, почему Лосев-писатель так часто рисует мещанина-оборотня, почему вокруг его культурных, «интеллигентных» героев совершаются катастрофы

³⁷ Там же. С. 230.

³⁸ Об этой модели мира я пишу в книге «Художественный мир прозы А. Ф. Лосева» (М., 2007. С. 138–147). Лакоичнее она описана в автореферате: «Модель мира, лежащая в основе лосевской прозы, обусловлена религиозными воззрениями писателя. Мироустройство в прозе А. Ф. Лосева насквозь иерархично, причем эта иерархичность дает о себе знать повсюду — идет ли речь о душе человека или об окружающей его жизни. В основе этой внутренней иерархии лежит разделение мира на те три сферы: небесную, земную и преисподнюю. Такая Божественная трехуровневая вертикаль моделирует иерархию трех миров: ангельского — человеческого — животного/природного, а также иерархию самой жизни, идущей от абсолютной Личности к человеку и далее к оживленным (животным) или мертвым (природным) формам. Человек совмещает в себе как в фокусе мировой порядку через соединение трех элементов: духа, души и тела. Каждому элементу соответствуют три формы человеческой жизни в мире: монашеский образ жизни, артистический (в самом широком смысле этого слова, понимаемый как жизнь в культуре) и «обыденщина». Причем три формы человеческой жизни отражают три аспекта бытия: мифический, трагический/музыкальный, комический. Три формы жизни переживаются человеком и выражают в трех типах восторга: теистическом, художественном/музыкальном, житейском/ практическом. Отсюда характерное для прозы Лосева противопоставление монаха — герою/великому артисту, а героя — мещанину/толпе. Трех формам человеческой жизни соответствуют и три состояния: абсолютная свобода, относительная свобода, рабство, отражающие три категории необходимости: Божия воля, воля человека, рок/судьба как подчинение злой силе», см.: *Тахо-Годи Е. А.* Художественный мир прозы А. Ф. Лосева и его истоки. Автореферат... докт. филол. наук. М., 2004. С. 25–26.

и трагедии, почему святость и тишина чистой души в его прозе достигаются лишь изредка и немногими. Читая размышления Аскольдова о том, что «зараза зла, входящая в народную душу в виде лжи и обмана, распространяемых с целью оправдать совершаемое зло»³⁹, является «более глубоким слогом зла» и потому страшнее самих «беззаконных действий»⁴⁰, направленных на то, чтобы добиться «пользы», уравнивания не имевшего с «имевшим лишнее» под дьявольским лозунгом «“бери” и “отнимай”»⁴¹, когда, приближая «все человечество к настоящей смерти»⁴², возникает лишь «внешнее совпадение религиозных и полезных норм», создается «хаос самоутверждающихся воль, т. е. ад» и «царство антихристово»⁴³, трудно не вспомнить короткий и страшный лосевский рассказ середины 40-х годов «Вранье сильнее смерти», где не знаешь, что ужасней — грубая сила Ваньки, отнимающая у Петьки все его имущество, или та ложная идея, что «так надо» (I, 489), что Ванькины действия законны, овладевшая Петькой и приведшая его к гибели.

Ход мысли Тархановой понятен Вершинину, он «нередко сам выражался в этом духе», однако он решает возражать, убеждая Тарханову, что «коммунизм стал возможен в России именно потому, что это была православная страна в течение целой тысячи лет»: коммунизм — это «авторитарная система», причем «тщательно продуманная система всенародного аскетизма»; то, что «коммунизм есть абсолютное единство веры и основан на послушании, на отказе от личной воли», — это своего рода «монастырский устав» (I, 390). «Мещанин никогда не будет революционером» (I, 391), — говорит Вершинин, а значит, на Западе, погруженном в «торгашескую жизнь» (I, 391), не может быть коммунизма, ибо

³⁹ Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции. С. 243.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 240.

⁴² Там же. С. 245.

⁴³ Там же. С. 241.

«нужно всенародно решиться на голод, на кровь, на всяческие лишения в течение многих лет, нужно слишком «верить в невидимое как бы в видимое, в желаемое и ожидаемое как бы в настоящее», чтобы решиться завести у себя коммунизм» (I, 390). Вот почему он готов сказать, что «только СССР — очаг подлинно живого, воодушевленного и самоотверженного идеализма!» (I, 391). Вершинин указывает и на другой, не менее яркий парадокс эпохи — на Беломорско-Балтийский канал, который строит не победивший пролетариат, а заключенная в лагерь «гнилая интеллигенция»: «Буржуазная, контрреволюционная, разложившаяся, гнилая интеллигенция — строит первый в мире канал, строит в полтора года, во славу и укрепление мирового коммунизма!» (I, 399). Вершинин констатирует парадокс, но сквозь этот парадокс — сознательно или нет — просвечивает иная мысль: мысль о высшей исторической справедливости, в соответствии с которой такую страшную судьбу либеральная интеллигенция заслужила сама для себя своим заигрыванием с революционными идеями.

Тарханова признается, что такой подход к решению проблемы ей нравится (I, 391), но тем не менее она, к удивлению Вершинина, не только продолжает критиковать интеллигенцию (I, 387), но и продолжает называть его «интеллигентом».

— Как? Опять интеллигент?

— Ну, конечно! Что это за категории такие — «идеализм», «аскетизм», «послушание» — в применении к нашей революции? О вас могут подумать, что вы издеваетесь, а не восхваляете...

— Я могу сказать, что внутренне не испытываю никакой потребности ни издеваться, ни восхвалять. А что касается этих, как вы говорите, «категорий», то, конечно, они не есть простое повторение обычных слов. Но зато они есть анализ русской революции, с которым, мне кажется, и вы должны только согласиться...» (I, 392). И Тарханова, слушая Вершинина, соглашается: «Да ведь это, значит, и не ваши взгляды... Это все опять философский анализ...» (I, 399), на что

Вершинин «пожимал плечами, разводил руками, вздыхал и — улыбался в ответ» (I, 399).

При этом сколько бы Тарханова ни пропагандировала необходимость уничтожения души или правильность коммунистической «любви по карточкам» или сколько бы Вершинин ни уверял свою собеседницу, что он хочет стать обычным мещанином, спор, который они, как и все «русские споры», ведут между собой за чашкой чая, — это спор двух интеллигентов, которые просто боятся высказать прямо свои подлинные мысли и чувства. Недаром Вершинин чувствует, что для Тархановой он «оказался почему-то олицетворением всей русской интеллигенции, на которую она нападала», и признается: «и мне приходилось почему-то принимать ее критику, как будто бы я и впрямь был чем-то виновен» (I, 391). Это вина интеллигенции перед самой собой, это, если использовать пушкинские строки, ее «домашний, старый спор, уж взвешенный судьбою, // Вопрос, которого не разрешите вы»⁴⁴.

Почти истерическая реакция Тархановой на цитируемые Вершининым строки из стихотворения Вл. Соловьева «Скоро, скоро, друг мой милый...» о корыстном блюде «с общественною ложью» демонстрируют, что эта «общественная ложь» еще не стала ее плотью и кровью, что она ощущает ее именно как «грех»⁴⁵. Когда «маски» и «личины» спадают, когда Тарханова и Вершинин понимают, насколько они друг другу близки и дороги, они признаются друг другу в самом заветном: в том, что оба верят в любовь, в том что оба мечтают жить высокими идеалами — она мечтает вновь жить музыкой так же, как он — своей философией. Но как нельзя повернуть назад ход истории, так нельзя

⁴⁴ Стихотворение Пушкина «Клеветникам России».

⁴⁵ О функции этого соловьевского текста в повести Лосева см.: *Тахо-Годи Е. А.* Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в прозе А. Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А. Ф. Лосева. Серия «Лосевские чтения» / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 214–220.

вернуться к прежнему героям повести: за попытками дать философский анализ совершившейся революции, за мечтами и воспоминаниями о чистом духовном прошлом следует новый арест, новое погружение в тот социальный ад, где русской интеллигенции надо или навсегда забыть о своих идеалах, или погибнуть «во славу и укрепление мирового коммунизма» (I, 399).

Разговоры об отношении к технике в лосевском рассказе «Из разговоров на Беломорстрое», как и разговоры об отношении к музыке в повести «Встреча», есть не что иное, как еще одна попытка осмыслить природу революции и сложившегося после нее общественно-политического строя. Лосев сталкивает совершенно разные взгляды на современные исторические события не только для того, чтобы продемонстрировать писательское умение выразить чужую точку зрения. «Мы — абсолютно разные! Но мы — одно! Мы — в одном! Мы — во всемирной мистерии человечества! Нами играет вечность!» (I, 484) — не случайно восклицает один из героев рассказа Сергей Петрович Михайлов. Он уверен, что такому пониманию «научил нас Беломорстрой» (I, 484), что те «сотни и тысячи интеллигентов», которые забились от страха «на тихие места в библиотеки, в музеи, в технические конторы, в научные и художественные учреждения», не что иное, как «жалкая, трусливая толпа», которая не имеет права судить других. Этим людям, которые испугались жизни, «ее сурового лица и спрятались в темный погреб, когда грянула гроза революции», «всем этим гражданам мы скажем: кто не поработал на большой советской стройке, тот не знает, что такое революция, что такое коммунизм, что такое советская власть; тот не поймет, как жизнь и смерть, наслаждение и скорбь воссоединяются в одном общем потоке всемирно-исторической мистерии человечества» (I, 483).

О том же говорит и его оппонент, инженер Абрамов: «Клубится, клоочет и бушует революционная лава. Перед нами рвутся миры в сплошную туманность, из нее рождаются но-

вые. Рождение и смерть слились до полной неразличимости. Скорбь и наслаждение, восторг и слезы, любовь и ненависть клокочут в наших душах, в нашей стране. Мы гибнем в этом огненном хаосе, чтобы воскреснуть из него с новомыслями и небывалыми идеями. Имя этому огню — мировая революция. Из него — новый космос, новая солнечная система. Тут все вы найдете свое призвание. Тут все найдут свой смысл. Это не было бы мировой туманностью, рождающей космос, если бы оно не покрыло и не переплывило всех противоречий жизни. (...) все вы, разноголосый хор действительности, втянуты, стихийно вовлечены в смерч бытия, в ураган истории; и все вы служите ей своей жизнью, своей смертью. Из вас, на вас и вами строится человеческая история» (I, 481).

Все эти споры о революции и истории, которые ведут герои лосевских рассказов и повести, написанных под впечатлением от пребывания в лагере на строительстве Беломорско-Балтийского канала, заставляют вспомнить слова Вл. Соловьева из Предисловия к «Трем разговорам»: «Если с известной точки зрения всемирная история есть всемирный суд Божий — *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, — то ведь в понятие такого суда входит долгая и сложная *тяжба* (процесс) между добрыми и злыми историческими силами, а эта *тяжба* для окончательного решения с одинаковой необходимостью предполагает и напряженную борьбу за существование между этими силами, и наибольшее их внутреннее, следовательно, мирное развитие в общей культурной среде»⁴⁶. Недаром Вершинин в повести «Встреча» подчеркивает, что в революцию «везде и всюду, каждую минуту стоит перед всяким вопрос о жизни и смерти, о новом и старом, о боге, о человеке, о личности, обществе и государстве, и стоит не теоретически и на университетской кафедре, а стоит так, что нужно выбирать между жизнью и смертью» (I, 391), и с горьким сарказмом констатирует: «Нет, мировому мещанству не под силу наш идеа-

⁴⁶ Соловьев Вл. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 87.

лизм. И только СССР — очаг подлинно живого, воодушевленного и самоотверженного идеализма!» (I, 391).

Так думал Лосев в конце 1930-х годов (повесть «Встреча» и рассказ «Из разговоров на Беломорстрое» не имеют точной даты). Каково было отношение Лосева к революционным событиям, к поднятым в «Вехах» или в сборнике «Из глубины» проблемам, а также к их авторам в лосевской молодости, когда историческое пространство, пролегающее от выхода книг до реакции на них было еще не столь протяженным? Можно ли что-то сказать об этом?

А. Ф. Лосев и «веховцы»

(Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк):
биографические пересечения

Лосева зачастую называют «последним представителем Серебряного века русской культуры». Однако до сих пор нет работ, выявляющих историю личных взаимоотношений Лосева и его старших братьев по философскому цеху. Этот пробел трудно ликвидировать потому, что весь личный архив Лосева и его корреспонденция середины 1910 — конца 1920-х годов погибли при аресте в 1930.

Основным «плацдармом» для встреч Лосева с философами начала XX столетия, в том числе с «веховцами», было московское Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева. Здесь Лосев мог лично общаться с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. Н. Дурылиным, Вяч. Ивановым, И. А. Ильиным, Г. А. Рачинским, Е. Н. Трубецким, С. Л. Франком,⁴⁷ П. А. Флоренским (о. Павел венчал Лосева с В. М. Соколовой в 1922). Лосев рассказывал, что часто бывал на заседаниях Религиозно-философского об-

⁴⁷ См. мою статью «Zum gegenseitigen Verhältnis von A. F. Losev und S. L. Frank» в сборнике: Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stegun und Semen L. Frank / Specimina philologiae slavicae: Bd. 153. / Hrsg. von H. Kuße. München, 2008. S. 219–237.

щества памяти Вл. Соловьева и ему присылали повестки-приглашения⁴⁸. Судя по его воспоминаниям, в особняк М. К. Морозовой на заседание Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева он впервые пришел 11 октября 1911 г., был и на докладе Вяч. Иванова «О границах искусства», прочитанном 14 ноября 1913 г.⁴⁹: «Председателем собрания был Григорий Алексеевич Рачинский (...). Рядом с ним докладчик, Иванов, потом Евгений Трубецкой, и тут же был Бердяев»⁵⁰. Правда, бердяевское выступление на этом заседании на юного слушателя, восхищенного речью Вяч. Иванова, особого эмоционального воздействия не произвело: «Бердяев был за эстетику Вячеслава Иванова, но, сказал, нужно приблизить искусство к широкому кругу, для этого надо писать просто — хотя нелепо говорить такие вещи Иванову, он же не может писать как Пушкин»⁵¹. Зато от других выступлений Бердяева у него сохранилось «огромное впечатление»: «Блестящий оратор. У него был недостаток, от которого он всю жизнь страдал, тик на лице... ужасный тик, он поминутно перекашивался в лице и вытягивал язык. Но это не мешало ему говорить. Говорил он прекрасно»⁵² и «любил поговорить. Это была его потребность, так что однажды он заметил: как же так, я еще сегодня не говорил! Говорил он обычно сдержанно, рассудительно. Не так страстно, как в “Смысле творчества”. Бердяев оратор-писатель. Совершенно блестяще же пишет. Но речь у него была спокойная, неагитационная, доступная»⁵³.

Другого «веховца», Сергея Булгакова, Лосев увидел 21 сентября 1912 г., когда Булгаков защищал в Москов-

⁴⁸ *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 225.

⁴⁹ А. Ф. Лосев о Вяч. Иванове: краткая антология / Сост. Е. Тахо-Годи // Вяч. Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 140.

⁵⁰ *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев... С. 242.

⁵¹ Там же. С. 242.

⁵² Там же. С. 29.

⁵³ Там же. С. 242–243.

ском университете докторскую диссертацию «Философия хозяйства», слышал речь Булгакова на этом докторском диспуте. Для Лосева Булгаков — «настоящий ученый», «богослов, который в равной мере и философ»⁵⁴. За годы, оставшиеся до закрытия Религиозно-философского общества летом 1918, Лосев мог побывать на таких булгаковских докладах, как «Русская трагедия» (2 февраля 1914) о романе Достоевского «Бесы», «Софийность мира» (17 января 1916), «Победитель-побежденный (судьба Леонтьева)» (13 ноября 1916), на его выступлениях на тему о новой России (15 апреля 1917) и о Вл. Эрне (19 мая 1917, в вечере памяти Эрна заявлено было и выступление Бердяева), «На пиру богов (Современные диалоги)» (3 июня 1918)⁵⁵. В 1918 Лосев вместе с Булгаковым и Вяч. Ивановым будет пытаться издать религиозно-философскую серию «Духовная Русь» (об этом речь впереди). Но вряд ли оба могли предположить в это время, что в 1930 сын Булгакова, Федор Сергеевич, будет арестован по одному с Лосевым делу, а в 1960-е годы будет предлагать Лосеву позировать ему для скульптурного портрета⁵⁶.

В Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева Лосев не ограничивается ролью молчаливого слушателя. Здесь он выступал с докладом «Вопрос о принципиальном единстве диалогов Платона “Парменид” и “Тимей”», по которому во время обсуждения свое мнение высказали Г. А. Рачинский и П. А. Флоренский⁵⁷. Когда общество прекратило свое существование, Лосев стал по-

⁵⁴ Там же. С. 161.

⁵⁵ См.: Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: Хроника русской духовной жизни / Вступительная статья и составление О. Т. Ермишина // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 210–267.

⁵⁶ См.: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. 2-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 158, 244 (Серия ЖЗЛ).

⁵⁷ *Лосев А. Ф.* В поисках смысла (Беседу вел Вик. Ерофеев) // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 212.

сещать заседания на квартире Бердяева и в созданной им Вольной Академии Духовной культуры.

Наиболее близкие отношения из всех «веховцев» связывали Лосева с Семеном Франком. С юности Лосев «внимательно читал журнал “Русская мысль”, где Семен Людвигович возглавлял философский и литературный отделы, философский журнал “Логос”, где печатал свои статьи Семен Людвигович»⁵⁸. Об особом отношении Франка он будет вспоминать на протяжении всей жизни — и в середине 1970-х годов скажет: «Франк меня очень ценил»⁵⁹. А в 1930 в примечаниях к книге «Очерки античного символизма и мифологии», рассказывая, как его исследование о платоновском употреблении терминов «эйдос» и «идея» обсуждалось в разных ученых обществах Москвы: в июне 1921 — в Философском обществе им. Л. М. Лопатина, в апреле 1922 — в бердяевской Вольной академии духовной культуры, в июне 1922 — в Московском Психологическом обществе, а также в Институте научной философии, не забудет о Франке, который «серьезно изучил мой труд об “эйдосе” и “идее” и говорил мне лично: “Новое понимание платонизма давно носилось в европейском воздухе. Вы его угадали и формулировали”»⁶⁰.

Как вспоминал Лосев в 1975 г., именно благодаря Франку он попал в 1918 на домашние заседания у Бердяева: «Франк и Ильин мне об этом сказали. Так я к нему и пришел»⁶¹. В повестке от 5 апреля 1922 основанной Бердяевым Вольной Академии Духовной культуры, где Франк читал курс лекций «Введение в философию»⁶², сообщалось о докла-

⁵⁸ Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе / Издание подготовили А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкий. М., 2007. С. 711.

⁵⁹ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 242.

⁶⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 698.

⁶¹ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 243.

⁶² Половинкин С. М. Вольная академия духовной культуры // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 284–286.

де Лосева «Греческая языковая онтология у Платона». Среди выступавших по докладу были Б. П. Вышеславцев, Б. А. Грифцов, П. С. Попов, Г. А. Рачинский и Франк⁶³.

Франк принимал участие в обсуждении лосевских работ не только в Вольной Академии Духовной культуры и Институте научной философии. Известно, что и в Философском обществе имени Л. М. Лопатина, когда Лосев читал доклад об Аристотеле, Франк выступал в прениях наряду с Г. А. Рачинским, Б. П. Вышеславцевым, Б. А. Грифцовым⁶⁴. Судя по примечаниям к лосевской книге «Музыка как предмет логики», Франк присутствовал и на выступлении Лосева в Государственном институте музыкальной науки 24 декабря 1921⁶⁵. В «Музыке как предмет логики» Лосев укажет на переклички с Франком — причем не только собственного, лосевского, определения числа (по его мнению, франковское рассуждение о числе в работе «Предмет знания» (1915) «вскрывает в еще более четкой форме смысл того определения числа, которое даю я»⁶⁶), но и на совпадение идей Франка и Плотина⁶⁷.

Интерес к платонизму и неоплатонизму предопределил их общее внимание к философии Николая Кузанского. Франк считал Кузанского одним из своих великих учителей (недаром один из ярких философов русской эмиграции В. Н. Ильин посвятил статью этой проблеме, так и назвав ее «Николай Кузанский и С. Л. Франк»). Что касается Лосева, то в 1920-е годы он написал о Кузанском книгу, пропавшую при его аресте в 1930, а в конце 1920-х — начале 1930-х годов перевел три трактата Кузанского — «О неинном», «Об уме»,

⁶³ Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия... С. 711.

⁶⁴ Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель. С. 24.

⁶⁵ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 586.

⁶⁶ Там же. С. 594.

⁶⁷ Там же.

«Обытии-возможности»⁶⁸. По-видимому, какие-то разговоры о Кузанском вел он и с Булгаковым — иначе откуда бы он знал, что у Булгакова имелся напечатанный в XVI столетии «экземпляр Николая Кузанского лионского издания»⁶⁹.

Об отношении Франк к Лосеву мы можем судить лишь по опубликованной в журнале «Путь» в 1928 рецензии на лосевские книги «Философия имени» и «Античный космос и современная наука». Готовя рецензию, Франк прекрасно понимал, какими последствиями для живущего в СССР Лосева могут обернуться похвалы в белоэмигрантской прессе. Недаром в неопубликованном письме Франк от 8 ноября 1927 г. к Бердяеву, редактировавшему журнал, есть такие строки о Лосеве: «Дорогой Николай Александрович, посылаю Вам одновременно две рецензии — одна на немецкую книгу Дакэ (...), другую — на книги Лосева. В последней я был осторожен и не договаривал до конца всего, что нужно было бы сказать, ограничиваясь намеками, чтобы не повредить Лосеву»⁷⁰. Сознал Франк и то, что появляющиеся в лосевских книгах вынужденные уступки советской цензуре, «отдельные досадные места, в которых автор как будто платит дань господствующему «духу времени» (...) органически ничуть не связаны со всем остальным содержанием его идей» и что «на них нет надобности останавливаться; «дань» эта есть очевидно дань невольная»⁷¹.

⁶⁸ См.: *Тахо-Годи Е. А.* О восприятии Николая Кузанского А. Ф. Лосевым: новые архивные материалы к теме // *Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования* / Под ред. О. Э. Душина. СПб., 2007. С. 235–252; *Takho-Godi E.* Nicolaus Cusanus in the perception of A. F. Losev // «Nicolaus Cusanus: ein bewundernswürdiger historischer Brennpunkt»: Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption / Hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer in Verbindung mit O. Dushin. Regensburg, 2008. S. 255–279.

⁶⁹ *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев... С. 161.

⁷⁰ Сообщено А. А. Гапоненковым.

⁷¹ *Франк С. Л.* Новая русская философская система // *Путь* (Париж). 1928. № 9. С. 90.

Для Франка важно то, что «своими книгами автор несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов и — повторяем еще раз — засвидетельствовал, что и внутри России жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное — пафос, который сам есть в свою очередь свидетельство духовной жизни, духовного горения»⁷².

По мнению Франка, книга «Античный космос и современная наука», посвященная диалектике бытия, является подробной разработкой лишь одного из отделов другой работы — «Философии имени», в которой «изложена собственная философская система автора». «Кратко и популярно резюмируя» лосевское «бесконечно сложное и абстрактное построение», Франк следующим образом передает сущность философской концепции Лосева: «(...) для автора *имя*, будучи как бы местом встречи между «смыслом» человеческой мысли и имманентным «смыслом» самого предметного бытия, есть в своем последнем завершении, выражение самого существа бытия. Все в мире, включая и мертвую природу, есть «смысл», и потому философия природы и философия духа объединяются в философии «имени», как самообнаружении смысла. Имя в своем завершении есть «идея», улавливающая и выражающая «эйдос» существо предмета. Последнюю полноту и глубину имя обретает, когда оно объемлет и сокровенный «апофатический» слой бытия; тогда оно раскрывается, как «миф», который есть не вымысел, а напротив, последняя полнота, самораскрытие и самопознание реальности. Философия имени совпадает, таким образом, с диалектикой самопознания бытия и, тем самым, с самой философией, ибо «имя», понятное онтологически, есть высшая вершина бытия, достигаемая его имманентным самораскрытием»⁷³.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

При этом Франк полагает необходимым указать и на те традиции, развитие, продолжение или переосмысление которых наиболее явственно ощутимо в «Философии имени». Во-первых, античная диалектика — «Парменид» Платона и дальнейшая разработка его построений у Плотина и Прокла. Во-вторых, феноменология Э. Гуссерля, преобразованная Лосевым, с опорой на Платона и неоплатоников, «в универсальную «диалектику», которая для него совпадает с философией вообще. В-третьих, «явные точки соприкосновения с идеями Флоренского о “магии слова”». В-четвертых, «многие страницы «Философии имени», в которых категории диалектически порождают друг друга, поразительно напоминают Гегеля, — да и по трудности, сложности, но вместе с тем и тонкости работы абстрактной мысли после «Феноменологии духа» Гегеля едва ли найдется много примеров философских построений, подобных системе Лосева»⁷⁴.

Любопытно, что напечатанная в Париже рецензия Франка оказалась известна Лосеву. В датированном 29 января 1936 г. предисловии к книге «Диалектические основы математики» появляется ссылка на нее⁷⁵. Вероятно, у Лосева в 1920-е годы были контакты с эмигрантами и доступ к их изданиям, что советской властью жестко каралось⁷⁶. Известно, что в 1923 г. он читал только что напечатанную «Философию неравенства» Бердяева, где были резкие выпады против советского режима, и эта «вдохновенная речь» произвела на него огромное впечатление — в 1970-е годы он передавал суть ее раздела «О нации» словами: «Что вы сделали с моей родиной!..»⁷⁷, отзвуки бердяевских размышлений о значении родины слышатся и в его повести «Жизнь».

⁷⁴ Там же. С. 89.

⁷⁵ Лосев А. Ф. Диалектические основы математики. М., 2013. С.10.

⁷⁶ Так, в 1928–1929 чтение и распространение белоэмигрантских изданий ставилось в вину участникам религиозно-философского кружка «Воскресенье», см.: Звезда. 2006. № 11.

⁷⁷ См.: Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 245, 247.

Так что недаром в 1930 г. в ходе следствия Лосеву припомнили знакомство с Бердяевым. Связующим звеном могли быть упоминавшиеся в ходе допросов ботаник профессор В. В. Маркович, ездивший в командировку в Париж (арестован в 1932 по делу ленинградского Александро-Невского братства⁷⁸) или датчанин М. М. Бренстед, живший в 1920-е годы в России, а в год ареста Лосева, в 1930-м, уехавший в Париж и сотрудничавший в бердяевском «Пути»⁷⁹ (он фигурирует в мемуарах Л. Бердяевой).

Если в конце 1910-х — начале 1920-х годов Лосев оставался в тени своих старших современников, то выход его восьми книг в конце 1920-х годов сразу же поставил его имя в один ряд с крупнейшими представителями русской философии и вызвал к нему неподдельный интерес в русских эмигрантских кругах самой разной ориентации — от «ветеранов» «Вех» до евразийцев: вслед за Франком появляются две рецензии В. Э. Сеземана (об отношении евразийцев к Лосеву мы еще скажем, хоть и кратко, в дальнейшем) в журнале «Версты» и газете «Евразия», а в период с мая 1928 г. по март 1929 г. Лосев начинает фигурировать и в редакционной переписке журнала «Современные записки». 16 мая 1928 г. И. И. Фондаминский в письме М. В. Вишняку, говоря о библиографическом отделе журнала, для которого пишутся рецензии на книги Н. Бердяева «Философия свободного духа» и Г. Федотова «Святой Филипп, митрополит Московский», сообщает: «Чижевский — напишет о книге Бицилли и о 3-х книгах нового философа в советской России Лосева (очень *значительного* по отзыву Чижевского и по рецензии Франка в «Пути»). Чижевский меня спрашивал, не взял ли кто-нибудь уже Лосева — я ему ответил, что нет и что Лосев за ним»⁸⁰. О том, что Чижевский даст «несколь-

⁷⁸ См.: www.sobornoedelo.ru/book.php?mode=get_glava&glavalD=1107

⁷⁹ См.: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. С. 150–151.

⁸⁰ *Современные записки.* Париж, 1920–1940. Из архива редакции / Под ред. О. Коростелева и М. Шруба. Т. 1. М., 2011. С. 433.

ко рецензий о новых советских книгах (Лосев, Шпет)⁸¹ И. И. Фондаминский повторяет вновь в письме М. В. Вишняку от 11 марта 1929 г. Два отзыва Д. И. Чижевского, так же, как и Франк, увидевшего в книгах Лосева осуществление «целостной философской системы», — несколько развернутых пассажей о Лосеве в статье «Философские искания в Советской России»⁸² и отдельная рецензия на его четыре книги⁸³ — действительно, были напечатаны в это время.

Первой в Англии упомянула о книгах Лосева, а затем сделала их более-менее подробный обзор Наталья Даддингтон — дочь русского писателя А. И. Эртеля (о ней мы еще расскажем в Приложении к этой книге). «Хорошие новости пришли недавно из Советской России о публикации двух работ молодого философа А. Лосева «Античный космос и современная наука» и «Философия имени». Цена книг достаточно высока, чтобы сделать их недоступными для обыкновенных читателей в России, и это, действительно, может быть объяснением, почему их появление было допущено. Ходят слухи, что это книги, весьма заслуживающие чтения, но до сих пор ни один их экземпляр не достиг страны [Англии]»⁸⁴, — сообщала читателям Н. Даддингтон летом 1927 года.

«Строгая коммунистическая цензура делает свободную философскую дискуссию невозможной, и поскольку труды всех «идеалистических» философов — включая Декарта, Лейбница и Канта — запрещены в публичных библиотеках и могут быть только добыты с огромным затруднением, практически ничего нет, что противодействовало бы ре-

⁸¹ Там же. С. 464.

⁸² Современные записки. Париж. 1928. № 37. С. 501–524.

⁸³ Čiževskij D. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М.: Изд. автора, 1927; Он же. Философия имени. М.: Изд. автора, 1927; Он же. Музыка как предмет логики. М.: Изд. автора, 1927; Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М.: Изд. автора, 1927 // Ruch filosofický. 1928. Т. 7. С. 250–252. [Рецензия на книги.]

⁸⁴ Journal of Philosophical Studies. 1927. Vol. 2. Is. 8. P. 552.

зультатам «материалистической» пропаганды, ведущейся в официальных публикациях. То, что какое-нибудь серьезное философское исследование было бы сделано при таких условиях, недалеко от чуда — и появление работ А. Ф. Лосева — удивительное свидетельство способности русского ума возвышаться над тиранией обстоятельств», — писала она в том же журнале через год, осенью 1928 года, но признавалась, что сама еще не видела книги: «А. Ф. Лосев, еще совсем молодой человек, только что напечатал на свой риск и за свой счет три большие работы — «Философия имени», «Античный космос и современная наука» и «Диалектика художественной формы» — которые, по всем отзывам, доказывают, что он мыслитель исключительной глубины и оригинальности. С. Франк, в восторженной рецензии на «Философию имени» в журнале «Путь» сравнивает лосевскую книгу по блеску и утонченности абстрактных рассуждений с «Феноменологией» Гегеля. (...) Понятно, что невозможно дать удовлетворительный отчет о такой книге из вторых рук, но ни один ее экземпляр до сих пор не попал в Англию; но это явно работа выдающегося достоинства, и русские приветствуют ее не только как ценный вклад в философию, но также как знак, что большевистское угнетение свободной мысли не достигло успеха, не сломив духа народа»⁸⁵.

Получив, наконец, возможность ознакомиться с работами Лосева, Н. Даддингтон вновь выразила восхищение смелостью автора и подчеркнула, что его книги получили в эмиграции широкий резонанс: «Значительный интерес возбуждается в русских философских кругах за границей публикацией в Советской России трех замечательных книг молодым и прежде неизвестным писателем, А. Ф. Лосевым — «Античный космос и современная наука», «Философия имени» и «Диалектика художественной формы». Две из этих книг, наконец, нашли свой путь в Западную Европу и читаются и обсуждаются. Первое, что чувствует каж-

⁸⁵ Journal of Philosophical Studies. 1928. Vol. 3. Is. 10. P. 229.

дый по их поводу, это восхищение перед смелостью автора. Напечатать на свой собственный счет, как он это сделал, три объемистых тома, которые только немногие будут читать, и еще меньшее число купит, это смелое дело для человека, который, как большинство русских интеллектуалов, с трудом сводит концы с концами; и также надо напомнить, что в современной России защищать, как это делает Лосев, теории, которые полностью противоположны «официальной» материалистической философии, означает вступить в конфликт с источником средств к существованию, так как все академические посты и должности находятся в распоряжении коммунистов. Любое признание, которое автор может получить от коллег философов, вероятно, навлечет на него немилость властей, потому что, как все знают, советское правительство относится к философии с подозрением и неодобрением»⁸⁶.

Подчеркнув общую симпатию к автору, который «ничего не выигрывал и многим рисковал, публикуя свои книги», рецензент вместе с тем выразила сожаление, «что книги так чрезвычайно трудно читать», что автор делает трудные метафизические темы еще труднее, создавая такую терминологию и такие конструкции, «от которых голова идет кругом»⁸⁷. И в этом Лосев, по мнению Н. Даддингтон (не подозревающей, что это для автора один из способов преодоления цензурных препон), продолжает «плохой пример профессора Сергея Булгакова и П. Флоренского, чье влияние чувствуется в «Философии имени» во многих отношениях»⁸⁸. В конце своего обзора книг Лосева она снова вспоминает об отце Сергии Булгакове, но уже в ином контексте, хотя вновь в связи с лосевской «Философией имени» — о книге Булгакова на ту же тему и о прочтении

⁸⁶ *Duddington N. Philosophy in Russia // Journal of Philosophical Studies. 1928. Vol. 3. Is. 12. P. 516.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

им ряда глав в Праге в 1924 г., вызвавшем немалый интерес, но для которой он не смог до сих пор найти издателя⁸⁹.

Внимание Н. Даддингтон к лосевскому творчеству в течение ряда лет (именно она в 1931 году сообщит со страниц журнала европейской публике «плохие вести» о философе Лосеве, «которым могла бы гордиться Россия» и чьи глубокие метафизические труды объявлены контрреволюционными⁹⁰) для нас примечательно особо потому, что в дальнейшем именно она будет переводить на английский язык не только русских поэтов и писателей, но и сочинения Вл. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, С. Л. Франка. В 1946 году в ее переводе выйдет книга Франка «С нами Бог». Правда, ее любовь к русской философии не мешала ей при этом отстаивать собственные взгляды: из-за чуждых ей пацифистских настроений она отказалась переводить другую работу Франка «Свет во тьме»⁹¹.

Сам же Лосев до старости сохранял особый пиетет по отношению к старшим философам, с которыми ему выпало счастье общаться. «Впечатление осталось от всех них (Бердяева, Степуна) не только светлое, но ослепляющее»⁹², — признавался он, нисколько не пытаясь ставить себя с ними наравне: «(...) люди были настоящие, такие крупные, что я едва смел подавать руку, так, здрасьте, здрасьте; разве с одним-двумя имел ничтожные разговоры»⁹³. В том же духе говорит он в уже цитировавшемся нами пассаже из документального фильма В. Косаковского, отмечая свои более близкие отношения с Франком и подчеркивая, что все остальные были слишком «высоки и далеки» от него — «мальчишки» (см. выше). Однако история совместной рабо-

⁸⁹ Ibid. P. 518.

⁹⁰ *Duddington N. Philosophy in Russia // Journal of Philosophical Studies. 1931. Vol. 6. Is. 22. P. 226.*

⁹¹ *Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001 (глава 17).*

⁹² *Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 245.*

⁹³ Там же. С. 225.

ты над серией «Духовная Русь» (о ней речь впереди) свидетельствует о том, что в своих устных воспоминаниях Лосев вольно или невольно преуменьшал степень реально существовавшей близости с «веховцами».

Как я уже отмечала, из всех «веховцев» внимание Лосева привлекали всю жизнь больше всего три фигуры: Бердяев, Булгаков и Франк. Об особом лосевском отношении к Франку уже было сказано достаточно подробно. В Гершензоне он видел «глубокого критика», с «прекрасным стилем», но к концу жизни достаточно критично относился к его философии в целом⁹⁴. Что же касается Булгакова и Бердяева, то мы можем указать немало лосевских положительных отзывов о них. В 1970-е годы в лосевском поле зрения булгаковские книги «Свет Невечерний», «Лестница Иаковля», «Невеста Агнца», бердяевские работы «О смысле творчества», «Опыт религиозной антропологии», «Диалектика человеческого и божественного в экзистенциализме», «Самопознание»⁹⁵, «О назначении человека»⁹⁶. Если книги Булгакова восхищали его своими чудесными названиями⁹⁷, то Бердяев — своим стилем: «Иногда у Бердяева что ни фраза, то афоризм. «Личность — тайна одного, брак — тайна двух, церковь — тайна трех». Или «Два типа сатанизма, фашизм и коммунизм». Но это у него не политика, а отборная выработанная философия»⁹⁸. Для него важно, что и Булгаков, да и Бердяев — «все соловьевцы», хотя «они все уже тронутые 20 веком»⁹⁹. Недаром он посвятит специальный параграф выяснению отношения Булгакова к философии Вл. Соловьева в своей книге о мыслителе¹⁰⁰. В документальном фильме «Лосев» он восторженно говорит о философии

⁹⁴ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 170–171.

⁹⁵ Там же. С. 170.

⁹⁶ Там же. С. 216.

⁹⁷ Там же. С. 167.

⁹⁸ Там же. С. 170.

⁹⁹ Там же. С. 233–234.

¹⁰⁰ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. С. 485–490.

Бердяева и называет его «апостолом свободы». По мнению Лосева, Бердяев «чувствует божественность своей свободы, как Ангелус Силезиус, который говорил: «Без меня Бог не мог бы совершить ни малейшего движения»¹⁰¹. Любопытно, что в одной из личных бесед Лосев сопоставлял себя именно с Бердяевым: «Я подобно Бердяеву называю себя детищем свободы»¹⁰². Тем более страдал Лосев от того, что в условиях несвободы не может открыто заниматься, изучать любимых мыслителей, иметь их книги: «Я как-то видел, продавали шесть—семь книг Бердяева по 50 рублей. Но я боялся провокации политической. Об этом ведь сразу же Москва узнает, куда тот человек продал»¹⁰³. Он рекомендует читать Бердяева: «Даже если не разделяешь всех взглядов, всегда полезно приобщиться к гению», но при этом сознает, что это опасно: «(...) ведь опасно — даже не читать, а просто держать книги. За это ведь преследуют (...). Вот сажают же, Даниэль, Синявский, Гинзбург, суд был»¹⁰⁴. Заниматься изучением любимых философов тайно, подпольно ему казалось унижительным: «Нет, я не люблю, когда надо скрываться, я прямо говорю, что думаю, могу повторить хоть и перед любой аудиторией в двести человек. Пусть все видят, что Лосев думает. Люблю открыто. А так заняться Бердяевым, урывками читать по ночам — не интересно. Надо серьезно, чтобы продумать, углубиться...»¹⁰⁵

Закономерно, что, как только в Советском Союзе началась «перестройка», философ заговорил и о русских философах начала XX века, о «Вехах» и о сборнике «Из глубины»: «Когда я это читал, я восторгался глубокой мыслью. Очень глубокая мысль! Они увидели, что революция слишком подавляет личность, поэтому стоял вопль о том, что «а где же

¹⁰¹ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 170.

¹⁰² Там же. С. 155.

¹⁰³ Там же. С. 170.

¹⁰⁴ Там же. С. 30.

¹⁰⁵ Там же.

человек-то!»! Ну, хорошо, производство. Производство — хорошо... Прогресс... Общественность... А человек же где?! А человека нету... В то время, как в <18>90-х годах, там по наивности еще думали, что марксизм и учение о личности совместимы. Но, они, конечно, в известной степени совместимы, но только не тот совместим марксизм, который состоит из материалистических ничтожных учений, для этого должен быть марксизм более тонкий, он и есть такой, он носится в воздухе, я ему сочувствую, [с непередаваемой в печатном тексте иронической интонацией. — *Е. Т-Г.*] да-да-да...»¹⁰⁶

В этом обезличенном, обезчеловеченном обществе философу выпало прожить большую часть жизни, испытать множество катастроф и многим пожертвовать, привыкнуть к эзоповскому способу высказывания, но внутренне он, как очевидно, оставался верен той социально-философской стратегии противления злу словом, культурным творчеством, которой в дни его юности руководствовались его старшие товарищи по философскому цеху — авторы философско-публицистического сборника «Вехи», с которыми в 1918 году он попытался осуществить проект религиозно-национально-философской серии «Духовная Русь».

¹⁰⁶ Расшифровка записи из документального фильма В. Косаковского наша.

Глава I.
Религиозно-национально-философская
серия «Духовная Русь» (1918)

«Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, славянофильские идеи у меня были, Москва — третий Рим, а «четвертому не быть». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался...» (II, 551) — признавался А. Ф. Лосев в январе 1973 г. Однако сведений об этом лосевском «славянофильском периоде», в сущности, нет. Можно только сослаться на некоторые его ранние работы. В статье 1916 г. «О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова» Лосев формулирует, в чем он видит сущность народной музыки («Народная музыка находит в мировом целом нас самих, ибо если музыка вообще есть живописание внутренней жизни духа и бытия, то народная музыка есть в одно время и мы сами, и та врожденная глубина мироздания»¹⁰⁷) и почему, «несмотря на изысканную сложность симфонической структуры творений Римского-Корсакова — сложность, временами превосходящая

¹⁰⁷ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М. 1995. С. 620.

вагнеровскую»¹⁰⁸, его музыка народна и слушатель чувствует себя «при живописании этих глубин, как у себя дома» — «это *наша*, русская глубина, и это наше место в мировом целом»¹⁰⁹. Во второй половине 1917 г. Лосев берется за написание статьи «Русская философия» (подробнее об истории ее публикации речь впереди), чтобы определить «наше место в мировом целом» философии. Он различает русскую философию, находящуюся под западным влиянием, и русскую самобытную философию, представляющую собой вечную «борьбу между западноевропейским абстрактным Ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом»¹¹⁰. Вслед за Н. А. Бердяевым, Лосев видит в философии славянофилов и конец отвлеченной философии, и начало «философии цельной жизни духа», «цельного знания», получившей свое воплощение у Вл. Соловьева. Во внутреннем строении русского философского мышления кроется, по Лосеву, причина того, что русская философия «является сплошь интуитивным, можно сказать, мистическим творчеством». Основная проблема русской философии — «преодоление хаоса Логосом» — воспринимается им как внутренний подвиг, а значит, и как определенного рода религиозный акт. Вот отчего в русской философии видится продолжение философии святоотеческой, вот отчего она стоит «на пороге нового Откровения», вот отчего «сердца истинно русских людей» ждут от этой философии славянофильства с добавлением апокалиптической мистики новых «догм». Эта лосевская статья была напечатана в 1919 г. на немецком языке в швейцарском сборнике «Russland». Не исключено, что для этого же издания предназначался и со-

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Статья А. Ф. Лосева «Русская философия» впервые была опубликована по-русски в 1988 г. в журнале «Век XX и мир» (№ 2. С. 36–44; № 3. С. 40–47). Цитируется нами по новому переводу, входящему в настоящее издание (см. далее).

хранившийся в лосевском архиве на немецком языке текст «Имяславие» («Die Onomatodoxie»), освещающий «одно из древнейших и характернейших мистических движений православного Востока»¹¹¹, которое автор, судя по всему, тоже склонен рассматривать как некое особое «наше место в мировом целом» христианства.

Вот, пожалуй, и все, что было известно о «славянофильском периоде» Лосева. Найденные архивные материалы дали возможность представить этот период не только полнее, но и в определенном религиозно-философском и общественно-политическом контексте¹¹².

Общественно-политический контекст:
Лига русской культуры, сборник «Из глубины»,
«Библиотека общественных знаний»
П. Б. Струве

Уже вскоре после Февральской революции некоторая часть русской интеллигенции начала испытывать обеспокоенность за судьбу русской культурной традиции. Именно в это время П. Б. Струве задумывает создать «в противовес разлагающему влиянию антипатриотических и интернационалистических идей — некий идейный центр для духовного обоснованного патриотизма»¹¹³. Таким «оплотом национального возрождения» должна была стать Лига русской культуры, объединяющая «все общественные слои, дорожащие традициями русской духовной культуры»¹¹⁴.

¹¹¹ Перевод этого текста, выполненный А. Вашестовым, впервые опубликован: А. Ф. Лосев А. Ф. Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 52–60.

¹¹² Часть архивных материалов была найдена и предоставлена автору В. П. Троицким.

¹¹³ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк. 1956. С. 115.

¹¹⁴ Там же. С. 116.

Среди учредителей Лиги были и общественные деятели (например, А. В. Карташев, Н. Н. Львов, М. В. Родзянко, В. В. Шульгин), и философы (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк), др. В обращении учредителей Лиги «К русским гражданам» говорилось: «Инстинкт жертвенности и бескорыстия, вместо положительных государственных интересов ведет к безумию национального самоубийства. Но миру не нужно бессильной, национально уничтоженной и безличной России. Как из пустых нулей не слагается никакой величины, так и из обезличенных национальностей не образуется живого организма объединенного человечества»¹¹⁵. П. Б. Струве, доказывавший в это время «совместимость национализма с христианской идеей всечеловечности»¹¹⁶, создавая Лигу русской культуры, и пытался осуществить этот тезис на практике.

Лига была создана в июне 1917 г., но еще раньше, в апреле, в статье с аналогичным названием «Лига русской культуры» П. Б. Струве определил главную задачу будущей организации («строить русскую культуру»¹¹⁷) и ее форму («особое внепартийное объединение, преследующее национально-культурные цели»¹¹⁸). Позже в заметке «Несколько слов о Лиге русской культуры» он вновь повторил, что «политическая внепартийность должна быть необходимым характеристическим признаком такого объединения», потому что «задача развития национальной культуры — просветительная в широком смысле»¹¹⁹.

По словам П. Б. Струве, на примере Лиги «впервые в русской истории чисто культурная проблема национальности» была отчетливо отделена «от политических требований

¹¹⁵ Русская свобода. 1917. № 9. С. 20.

¹¹⁶ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве... С. 105.

¹¹⁷ Русская свобода. 1917. № 3. С. 3.

¹¹⁸ Там же. С. 5.

¹¹⁹ Там же. № 9. С. 25.

и программ»¹²⁰, однако именно политические события — октябрьский переворот 1917 года — положили конец этому начинанию. Сам П. Б. Струве вынужден был отправиться на юг России для участия в организации Добровольческой армии. Тем не менее, вернувшись в феврале 1918 г. в Москву, он вновь обращается к тем же проблемам.

В программе «Русской мысли» на 1918 год П. Б. Струве как редактор-издатель заявляет, что журнал будет печататься, «как и раньше, твердо проводя идею национальной русской культуры и уделяя всего больше места вопросам и темам, связанным с высшими стремлениями и ценностями человеческого духа»¹²¹. Несмотря на то, что еще в 1909 г. предостережение «Вех» о «великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство»¹²², не было принято во внимание русским образованным обществом, П. Б. Струве решает вновь «не поодиночке, а как совокупность лиц <...>, переживающих *одну муку* и исповедующих *одну веру*»¹²³, высказаться по поводу уже совершившейся катастрофы. В марте 1918 г. он задумывает издание сборника «Из глубины», первоначально называвшийся «Сборник “Русской мысли”».

Однако собрать материал для этого сборника за три недели, как предполагалось изначально, не удалось. 3 (16) апреля С. А. Аскольдов сообщал Вяч. Иванову, что уложиться в отведенный срок не успел, но предполагает, что печатание начнется только после Пасхи¹²⁴, которая в 1918 г. приходилась на 22 апреля по старому стилю. Статья С. Н. Булгакова была написана в апреле — мае, А. С. Изгоева и В. Н. Муравьева — в июне, И. Покровско-

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-Пг., 1918. Первая обложка.

¹²² Там же. Предисловие издателя.

¹²³ Там же.

¹²⁴ ОР РГБ. Ф. 109. Оп. 1. К. 11. Ед. хр. 19.

го — в июле. Июлем же помечено и предисловие П. Б. Струве к сборнику, сама же статья его — августом. В августе начинается печатание сборника. В августе же П. Б. Струве покидает Москву, чтобы в декабре 1918 г. перейти границу с Финляндией.

В марте 1918 г., одновременно со сборником «Из глубины», в котором также приняли участие Н. А. Бердяев, Вяч. Иванов, С. А. Котляревский, С. Л. Франк, П. Б. Струве планирует и издание «Библиотеки общественных знаний» под своей общей редакцией. Если сборник «Из глубины» уяснял исторический и религиозный смысл русской революции, ее корни и перспективы «положительного развития и самоутверждения жизни»¹²⁵, то у «Библиотеки общественных знаний» была другая цель, примерно та же, что и у Лиги русской культуры, — «просветительная в широком смысле». Считаю, что «возрождение России должно быть прежде всего возрождением и укреплением *национального духа*», редакция и издательство «Библиотеки» обещали «стремиться в серьезном, но доступном широкой публике изложении освещать *основные* вопросы культурного, общественного и государственного развития и бытия человечества и в особенности русского народа, пробуждать в русском человеке *исторический смысл* и обличать перед его сознанием ложь и тщету тех мнимонаучных отрицательных течений, разлив которых исковеркал народную душу и разрушил государство»¹²⁶.

Тематика намеченных выпусков «Библиотеки» была разнообразна. Среди них были такие, как «О сущности правосознания» И. А. Ильина, «История русской торговой политики» П. Б. Струве, его же «Пушкин, как нацио-

¹²⁵ Из глубины... С. 273.

¹²⁶ Там же. Вторая обложка. В 2000 г. вышла специально посвященная этому проекту работа, см.: М. К. [Колеров М]. Проект «Библиотеки Общественных Знаний» (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 год. [4]. М., 2000. С. 288–292.

нальное явление», «Национальное лицо и его выражение в народной поэзии» Б. М. Соколова, «Толстой и Достоевский» С. И. Карцевского. Струве и его единомышленники еще надеялись успеть воспитать в русском обществе тот национальный дух, который остановит поругание национальной культуры и разрушение русского государства, но было уже слишком поздно. «К сожалению, в русском культурном обществе, либеральном и просвещенном, нет той силы духа и той горячей веры, которые могли бы спасти Россию от беснования. <...> для русских либералов в массе патриотизм есть вопрос политической тактики. <...> Духовное национальное движение у нас еще впереди, оно образуется после изжития и осмысления трагического опыта войны и революции. <...> Оно не будет походить на старый национализм. <...> Русская революция есть Божья кара за явный или тайный нигилизм всех слоев, всех классов, всех направлений, от крайних правых до крайних левых. Творческое национальное движение и возрождение предполагает духовный кризис, обращение к глубоким, божественным источникам жизни»¹²⁷, — писал Н. А. Бердяев в августе 1917 г., не предполагая еще, что кризис затянется так надолго и что осмысление трагического опыта революции откладывается на неопределенное время, да и сама подлинная революция еще впереди.

Четыре письма А. Ф. Лосева к Вяч. Иванову, о. Павлу Флоренскому, А. С. Глинке-Волжскому и М. В. Сабашникову, написанные весной и летом 1918 г. и хранящиеся теперь в трех разных архивах, позволяют добавить некоторые любопытные штрихи и к истории свободной мысли в России после большевистской революции, и к биографии тех, кто пытался в новых условиях продолжать служить этой свободной мысли.

¹²⁷ Русская свобода. 1917. № 18–19. С. 8.

Религиозно-философские книжки на темы
о русской национальности:
письма А. Ф. Лосева к Вяч. Иванову,
о. Павлу Флоренскому, А. С. Глинке-Волжскому
и М. В. Сабашникову

Судя по лосевским письмам, весной 1918 г. в Москве возник замысел издать серию небольших, объемом не более четырех печатных листов, религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. Кому принадлежала эта идея, сейчас сказать трудно. Как вспоминал незадолго до своей кончины А. Ф. Лосев, это была «всего лишь мечта», «отчасти моя, отчасти их, моих старших товарищей»¹²⁸. «Старшими товарищами» были Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков, принимавшие деятельное участие в осуществлении этого проекта.

Именно Вяч. Иванов сформулировал название планируемой серии — «Духовная Русь», которое, правда, устраивало не всех участников¹²⁹. Вяч. Иванов вместе с С. Н. Булгаковым специально встречался с о. Павлом Флоренским по поводу издания серии, чтобы привлечь о. Павла в качестве автора. Сохранилось письмо от 1 марта 1918 г. о. Павла к Вяч. Иванову, которое должен был передать из рук в руки близкий о. Павлу человек и в то же время один из авторов намечавшейся серии — Сергей Алексеевич Сидоров (впоследствии став священником, он служил недолгое время в храме Петра и Павла в Сергиевом Посаде, в 1925 г. был арестован по делу митрополита Петра (Полянского), а в 1937 г., отбыв ссылку во Владимирской области, лагеря около Котласа и Мариинска, расстрелян¹³⁰). В этом письме, помимо

¹²⁸ Контекст: 1990. М. 1990. С. 14.

¹²⁹ ОР РГБ. Ф. 261 (издательство Сабашниковых). К. 5. Ед. хр. 19.

¹³⁰ Сведения были сообщены В. С. Бобринской — дочерью о. С. А. Сидорова.

указания на интересующие Вяч. Иванова тексты об ангелах из Ветхого Завета и Отцов Церкви, Флоренский обещает ему дать статью для «Духовной Руси»: «Относительно статьи я ничего не придумал, но выражаю свое согласие — разумею серию, о которой Вы говорили. Когда придумаю, напишу...»¹³¹.

То, что речь в письме о. П. Флоренского идет именно о серии «Духовная Русь» подтверждает письмо А. Ф. Лосева к о. П. Флоренскому от 24 марта 1918 г.: «Ваше Высокоблагословение о. Павел! С. Н. Булгаков и В. И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. В настоящее время я, как редактор этой серии, могу сообщить Вам окончательные условия, которые издатель склонен считать ультимативными». Оговорив гонорар и желательный объем рукописи, которую необходимо было доставить не позже 12-го апреля (по старому стилю) на квартиру редактору, А. Ф. Лосев прибавлял: «В тексте рукописи не должно быть никаких партийных точек зрения и никакой злободневности. Если все эти условия для Вас подходящи, то покорнейше прошу сообщить мне немедленно тему, размер статьи и срок, в который она может быть мною получена»¹³². Предложение о. Павлу написать текст для «Духовной Руси» было тем более закономерным, так как за год до этого 26-го апреля 1917 года в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева было объявлено его выступление «О религиозных задачах, стоящих перед новой Россией»¹³³. Еще раньше, 15-го апреля 1917 г., в Обществе прошло заседание на ту же тему «о новой России», где, судя по повестке Об-

¹³¹ Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 120.

¹³² Контекст: 1990... С. 13.

¹³³ Список заседаний Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1906–1918) / Сост. О. Т. Ермишин (при участии С. М. Половинкина) // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 263.

щества, должны были произносить речи и те, кто через год даст свои темы для серии — С. Н. Булгаков, С. Н. Дурылин, кн. Е. Н. Трубецкой¹³⁴.

С целью получить статью для серии, Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков обращались и к другому представителю «неоидеализма» (выражение С. Венгерова) — литературному критику А. С. Глинке-Волжскому, выпустившему в 1915 г. брошюру с достаточно говорящим названием «Святая Русь и русское призвание». В ответ А. С. Глинка-Волжский предложил Вяч. Иванову и С. Н. Булгакову несколько тем на выбор — «предположительные герои брошюр Глинки — Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков, Нил Сорский, Тихон Задонский»¹³⁵. Этот перечень, как пояснила автору А. И. Резниченко, она извлекла не только из переписки А. С. Глинки-Волжского с В. С. Миролубовым (хронологически более ранней)¹³⁶, но и С. Н. Булгакова с А. С. Глинкой-Волжским. При этом есть все основания считать, что ни одного текста А. С. Глинка-Волжский не написал — ничего не дали разыскания ни в архиве А. С. Глинки-Волжского в РГАЛИ, ни в других архивах. Это же косвенно подтверждает и переписка А. С. Глинки с С. Н. Булгаковым. Остается предположить, что сама брошюра (или брошюры) были внутренне как-то связаны с вышеупомянутой работой А. С. Глинки-Волжского «Святая Русь и русское призвание», а может быть, с той, которую он в это время писал — «Социализм и христианство», напечатанной в 1919 г.

Переписки А. С. Глинки-Волжского с Вяч. Ивановым по поводу серии обнаружить пока не удалось, так что о ней мы знаем лишь из лосевского письма к А. С. Глин-

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 301.

¹³⁶ Письмо В. С. Миролубова с аналогичным перечнем тем (« (...) дайте нам на листе или на двух биографию Достоевского. Дайте о Ниле Сорском, Тихоне Задонском, Преподобном Сергии...») датировано осенью 1916 годом, письмо см.: Глинка А. С. [Волжский] Собр. соч.: В 3 т. / Сост. и ред. А. И. Резниченко. Т. 1. М., 2005. С. 816.

ке-Волжскому от 9 (22) апреля 1918 г., где говорится: «В. И. Иванов и С. Н. Булгаков писали Вам о серии, которая предложена у нас в Москве к изданию. Вы сообщили им несколько тем, на которые Вы можете дать номер серии. Теперь, после переговоров с Ивановым и Булгаковым, а также и с издателем, я, редактор этой серии, могу сообщить Вам условия напечатания, которые издатель склонен считать ультимативными». Перечисляя те же условия, что и в письме к о. П. Флоренскому относительно объема текста и гонорара, Лосев добавляет лишь два новых пункта: «Тему можете избрать любую из тех, которые предложены Вами Иванову и Булгакову» и «Рукопись *должна быть доставлена мне не позже середины Святой недели*, так как печатание всей серии предположено начать сейчас же после Пасхи»¹³⁷.

Итак, ни Вяч. Иванов, ни С. Н. Булгаков официально не значились организаторами этой серии. Это подтверждают и первые строки письма А. Ф. Лосева к Вяч. Иванову, написанного в тот же день, что и письмо о. П. Флоренскому, 24 марта 1918 г.: «Многоуважаемый Вячеслав Иванович! Не осмеливаюсь раздражать Вас своим появлением, а также и быть предметом незаслуженных и своеобразных упреков, обращаюсь к Вам письменно. В настоящее время я могу точно предать Вам условия напечатания Вашей рукописи, причем эти условия издатель склонен считать окончательными и ультимативными...»¹³⁸

Вспоминая историю серии, Лосев говорил, что его «поставили в виде делового лица во главе этого безнадежного, как оказалось, предприятия»¹³⁹. Однако, судя по архивным материалам, Лосев оказался во главе этого предприятия

¹³⁷ РГАЛИ. Ф. 142 (Глинка-Волжский). Оп. 1. Ед. хр. 247. Полный текст письма см.: Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 132.

¹³⁸ ОР РГБ. Ф. 109 (В. Иванов). П. 35. Ед. хр. 76.

¹³⁹ Контекст: 1990... С. 14.

не по чужой воле и не только потому, что был молод и энергичен. Как выясняется из лосевского письма от 13 августа 1918 г. к М. В. Сабашникову, в издательстве которого предполагалось печатать книжки, его роль отнюдь не сводилась к чисто организационной — «религиозно-национально-философская серия» должна была выходить под лосевской *общей* редакцией. Лосев писал М. В. Сабашникову: «Не будучи в состоянии видеть Вас последнее время, осмеливаюсь побеспокоить Вас письменным сообщением. Я посетил Вас в мае месяце и встретил у Вас некоторое сочувствие к серии книжек национально-философского содержания. Это дает мне некоторое право сейчас еще раз обратиться к Вам за окончательным ответом. Я напому Вам эту серию. «Духовная Русь», — религиозно-национально-философская серия под общей редакцией А. Ф. Лосева.

Вып. I. Вячеслав Иванов. Раздранная риза.

Вып. II. Н. А. Бердяев. Духи русской революции (Гоголь, Достоевский, Толстой).

Вып. III. Георгий Чулков. Национальные воззрения Пушкина.

Вып. IV. С. Н. Дурылин. Религиозное творчество Лескова.

Вып. V. А. Ф. Лосев. О русской национальной музыке.

Вып. VI. Кн. Евг. Трубецкой. Россия в ее иконе.

Вып. VII. С. Н. Булгаков. [О духовной Руси].

Вып. VIII. С. А. Сидоров. Юродивые Христа ради.

Вып. IX. А. Ф. Лосев. Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество).

Вып. X. С. Н. Дурылин. Апокалипсис и Россия.

Предложено еще около трех номеров. Общие основания:

1. Каждая рукопись около 3,5 печ. листов (по 40000 букв).
2. Издание исключает всякую минимальную возможность какой-нибудь партийной точки зрения.
3. Взгляды авторов анти-марксистские, но исследование везде ведется в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания.

Покорнейше прошу, Михаил Васильевич, не счесть за труд ответить мне в возможно непродолжительном времени и назначить час личного свидания»¹⁴⁰.

Издание серии оказалось безнадежным предприятием, конечно же, из-за мало благоприятствовавшей общественно-политической ситуации. Хотя «идея была замечательная, и соорганизовались быстро», и Лосев как редактор «получил от многих, заинтересованных в подобных книгах, поддержку»¹⁴¹, дело не пошло дальше издательских коридоров. Причин тому было достаточно: 18 марта 1918 г. Совет Народных Комиссаров принял постановление «О закрытии московской буржуазной печати», а 23 декабря того же года по указанию ЦК РКП (б) в структуре Реввоенсовета был учрежден отдел цензуры, призванный положить конец всем иллюзиям авторов с «анти-марксистскими взглядами» на возможность высказываться по религиозно-национально-философским вопросам «в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания», без «партийных точек зрения и злобно-дневно-публицистических дискуссий».

Казалось бы, от серии, как говорил Лосев, не осталось «никого намека»¹⁴². Нет следов подготовки книжек ни в «Перечне изданий, находящихся в разных стадиях производства в издательстве М. и С. Сабашниковых» по состоянию на декабрь 1918 г.¹⁴³, ни в издательской «Картотеке рукописей», поступивших в работу вплоть до 1929 г.¹⁴⁴ И все же и теперь, спустя почти столетие, мы можем не только перечислить, исходя из лосевского письма к М. В. Сабашникову, имена участников серии и заявленные ими темы, не только строить предположения о содержании этих выпусков, но и указать на некоторые тексты, которые должны были бы быть напечатаны под общим названием «Духовная Русь».

¹⁴⁰ ОР РГБ. Ф. 261 (издательство Сабашниковых). К. 5. Ед. хр. 19.

¹⁴¹ Контекст: 1990... С. 14.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ ОР РГБ. Ф. 261. К. 1. Ед. хр. 2.

¹⁴⁴ Там же. К. 23. Ед. хр. 79.

Попытка реконструкции серии

Из перечисленных в письме к М. В. Сабашникову десяти выпусков серии два принадлежали перу самого Лосева — «О русской национальной музыке» и «Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество)». В лосевском архиве они не сохранились, есть только одна страничка рукописи, вероятно имеющая отношение к первому из выпусков — она посвящена русскому национальному мелосу. Только судя по другим музыкальным статьям Лосева, мечтавшего в эти годы о создании «Философии музыки» (см. его «Очерк о музыке» 1920 г.¹⁴⁵), мы можем представить примерно, в каком направлении мог бы разрабатывать эти темы автор. Скорее всего, речь шла бы и об особой «объективности славянского мелоса» («Два мироощущения»¹⁴⁶) Римского-Корсакова, и о том, что современный человек живет музыкой Вагнера и Скрябина оттого, что теперь «как раз сгустились над нашей головой мировые тучи»¹⁴⁷, что музыка Скрябина — отнюдь не славянский мелос, хотя в ней порой «воскресает чеховская Россия с ее надрывом и бессилием» или слышится «родной наш русский хлестаковский смрад души» («Философское мировоззрение Скрябина»¹⁴⁸). Вот почему скрябинская «причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом»¹⁴⁹ есть не только «наивысшее напряжение западноевропейской мысли»¹⁵⁰, но и очевидный «знак “заката Европы”»¹⁵¹, гибели ее «мистического существа»¹⁵², в то вре-

¹⁴⁵ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М. 1995. С. 656.

¹⁴⁶ Там же. С. 635.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же. С. 777.

¹⁴⁹ Там же. С. 770.

¹⁵⁰ Там же. С. 779.

¹⁵¹ Там же. С. 770.

¹⁵² Там же. С. 777.

мя как Вагнер, подобно Скрябину познавший «мировые трагедии, возвещаемые дионисийской музыкой» («Два мироощущения»¹⁵³), сумел прийти к ясности «Парсифаля», дал «пережить этот мировой Мрак и музыкальную сладость бытия, чтобы потом наилучше поднять нас до великой простоты и светлого царства Христова!»¹⁵⁴.

Вероятно, лосевская статья о Вагнере для «Духовной Руси» была толчком к созданию специально посвященной Вагнеру работы «Философского комментария к драмам Рихарда Вагнера». Центральная часть дошедшего до нас не полностью текста посвящена разбору «Кольца Нибелунга», сущность которого, по Лосеву, «заключается в мировой диалектике Первобытно-Единого»¹⁵⁵. Однако примечательно, что вся работа начинается с описания отношения Вагнера к революции. При этом Лосев вспоминает статью Вагнера «Революция» 1849 года, где композитор «наивно раскрывает тайну своего романтического и ультраидеалистического отношения к революции: “Я хочу до основания уничтожить строй вещей, порожденный грехом”; “Я — революция, я — вечно созидающая жизнь, я — единственный Бог, которого признает все существующее и который объемлет, оживляет и осчастлиливляет всё сущее”»¹⁵⁶. Вероятно, в дальнейшем Лосев намеревался показать, как от романтически понятой революции, от язычества «Кольца» Вагнер приходит к религиозной просветленности «Парсифаля».

При издании этой работы в томе «Форма. Стилль. Выражение» в 1995 г. комментаторы отнесли время работы над этим текстом к 1918–1919 годам¹⁵⁷. Не исключено, что в 1920-е годы именно он или какой-то его вариант фигурирует в архиве ГАХН под названием «Философское творче-

¹⁵³ Там же. С. 635.

¹⁵⁴ Там же. С. 633.

¹⁵⁵ Там же. С. 691.

¹⁵⁶ Там же. С. 669.

¹⁵⁷ Там же. С. 926.

ство Рихарда Вагнера» как статья, отданная для публикации в «Трудах Государственного Института Музыкальной Науки»¹⁵⁸.

Возможно, что лосевский текст о Вагнере для «Духовной Руси» мог как-то перекликаться с работой С. Н. Дурылина «Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства», опубликованной в издательстве «Мусaget» в 1913 году, где упоминался и Римский-Корсаков, и связанная с ним тема Невидимого града — Китежа¹⁵⁹.

Подобным же образом могли бы мы реконструировать и общую направленность брошюры Георгия Чулкова «Национальные воззрения Пушкина», который, пройдя путь от «мистического анархизма» к «мистическому национализму», к изданию газеты «Народоправство», размышляя о судьбе России, стал писать и о Пушкине: о Пушкине и о славянах¹⁶⁰, о Пушкине как зачинателе русского театра и так далее вплоть до биографии поэта, появившейся к столетию со дня гибели¹⁶¹.

Однако гораздо интереснее и с гораздо большей уверенностью можно говорить о текстах, которые были написаны и напечатаны. Первой укажем статью Н. А. Бердяева «Духи русской революции», фигурирующую в лосевском списке в качестве второго выпуска серии. Не как отдельная книжечка, а как статья в составе собранного П. Б. Струве сборника «Из глубины» в том же 1918 г., когда и задумывалась

¹⁵⁸ См.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991. С. 203.

¹⁵⁹ Работа С. Н. Дурылина переиздана с учетом корректурных исправлений (в том числе и в самом названии) А. И. Резниченко, см.: С. Н. Дурылин и его время. Книга вторая. Тексты. Библиография / Сост. и ред. А. И. Резниченко // Исследования по истории русской мысли / Под общей ред. М. А. Колерова. Т. 15. М., 2011. С. 9–63.

¹⁶⁰ Чулков Г. И. Вчера и сегодня. М. 1916. С. 39–42.

¹⁶¹ Чулков Г. И. О театре Пушкина // Вестник театра. 1919. 4–8 апреля. С. 7–8. Его же. Жизнь Пушкина. М., 1938.

«Духовная Русь». О том, что это не просто дословное совпадение названий, свидетельствует и перечень имен, указанных в скобках и раскрывающих суть статьи, — Гоголь, Достоевский, Толстой — в точности повторяющий рубрикации бердяевской статьи в сборнике «Из глубины»: «Гоголь в русской революции», «Достоевский в русской революции», «Толстой в русской революции».

Логическим продолжением идей Н. А. Бердяева о положительных и отрицательных сторонах русской апокалиптичности («Русская апокалиптика включает в себе величайшие опасности и соблазны, она может направить всю энергию русского народа по ложному пути, она может помешать русскому народу выполнить его призвание в мире, она может сделать русский народ народом неисторическим»¹⁶²), выраженных в статье «Духи русской революции», должна была, по-видимому, стать работа С. Н. Дурылина «Апокалипсис и Россия» (выпуск № 10 серии). Текст этой работы, датированный 18 апреля 1918 г., был найден А. И. Резниченко в РГАЛИ и полностью называется «Апокалипсис и Россия. (Памяти отца Иосифа Фуделя)»¹⁶³. С докладом на эту же тему Дурылин выступил в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева 29 апреля 1918 (старого стиля)¹⁶⁴. Заглавие этой работы А. И. Резниченко связывает с влиянием «Апокалипсиса нашего времени» В. В. Розанова¹⁶⁵.

История второй книжки С. Н. Дурылина «Религиозное творчество Лескова», заявленной под номером четвертым серии, также связано с деятельностью Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и неслучайно перекликает-

¹⁶² Из глубины... С. 73.

¹⁶³ РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. Хр. 13. Благодарю А. И. Резниченко за ценные справки в ходе работы.

¹⁶⁴ См.: Список заседаний Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1906–1918) / Сост. О. Т. Ермишин (при участии С. М. Половинкина) // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 267.

¹⁶⁵ Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 362.

ся со статьей «О религиозном творчестве Лескова», напечатанной в 1916 г. в киевском журнале «Христианская мысль»¹⁶⁶, издававшемся Киевским Религиозно-философским обществом. Журнал, выходявший под редакцией В. И. Экземплярского, печатал материалы Петербургского и Московского Религиозно-философских обществ, члены которых выступали на заседаниях Киевского РФО¹⁶⁷. Название, предложенное С. Н. Дурьлиным для серии «Духовная Русь», было «рабочим», и книжка не должна была быть лишь воспроизведением уже опубликованного текста. Благодаря записям самого С. Н. Дурьлина стали известны основные этапы его работы над книгой о Лескове. Дурьлин вспоминал:

«(...) доклад о Лескове прочитан мною 1 декабря 1913 г. в закрытом заседании Общества памяти Вл. Соловьева. Председательствовал Г. А. Рачинский. Присутствовали и участвовали в прениях Вяч. Иванов, Е. Трубецкой, С. Булгаков и др.

После доклада, долго спустя, Трубецкой укорял своих учеников, будущих «сменовеховцев» — Устрялова, Ключникова, что они не были на докладе: «Замечательный доклад! Какой язык! Какая новизна мысли и темы!» Я повторял доклад в Москве, в виде публичной лекции, с благотворительной целью.

Дней через 5 после доклада издательство «Путь» предложило мне написать монографию о Лескове для серии «Русские мыслители». Я работал над монографией в 1914–1915 годах. Война мешала, а революция оборвала работу навсегда. (...) В 1916 г. я напечатал 2-ю часть доклада¹⁶⁸

¹⁶⁶ Дурьлин С. Н. О религиозном творчестве Н. С. Лескова // Христианская мысль. 1916. № 11. С. 73–86.

¹⁶⁷ О Киевском РФО, журнале и его редакторе см. в примечаниях к книге: Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти [Воспоминания] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2011. С. 458–460. Сер. «Исследования по истории русской мысли».

¹⁶⁸ Тезисы дурьлинского доклада о Лескове на заседании Московского Религиозно-философского общества, сохранившиеся в архиве

под заглавием «О религии Лескова» в киевском журнале «Христианская Мысль» (IV. 16) (там туча опечаток).

В 1918 году какой-то издатель (уж не помню, кто) — предложил мне издать совершенно готовую 1-ю часть монографии. Я кое-что изменил в ней и сдал ему под заглавием «Весь в Россию». Ничего из этого не вышло»¹⁶⁹.

С. Н. Дурьлина, опубликованы в кн.: С. Н. Дурьлин и его время: Кн. 1. Исследования / Сост. и ред. А. И. Резниченко. М., 2010. С. 477. Воспроизведены также в кн.: *Резниченко А. И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 403. Приведем их полностью:

НИКОЛАЙ СЕМЕНОВИЧ ЛЕСКОВ

Опыт характеристики личности и религиозного творчества

I. Свидетельства о Лескове. Ранние годы жизни. Храм, молитва и вера в жизнь Лескова. «Злой ум» и «верно быющее сердце». Борьба с нигилизмом, ее смысл и значение для жизненного и творческого пути Лескова. Жажда полнообразия жизни. Монастырь и мир в душе. Создание «Соборян» и «На краю света». Лесков-писатель: язык, стиль, художественный метод, самосознание, как писателя. Чувство России у Лескова. Народность без народничества. Православие в личности и жизни Лескова. Знакомство и сношения со Львом Толстым. «Полуношники», «Зимний день» и «Некуда» толстовства. Рационалистический аскетизм последних лет жизни Лескова и борьба за единообразие личности и творчества. Лесков в русском искусстве и мысли.

II. Языкотворчество и легендотворчество Лескова. Нигилисты, праведники и святые в его творчестве. Идея безбожия — идея отпадения от человечности («Овцебык», «Шерамур»). Творчество в православии и православие в творчестве. Праведничество без Христа и христианство без имени Христова. («На краю света», «Гора», «Владычный суд» и др.) Христианство «малых сих». «В рабском виде царь небесный» («Соборяне», «На краю света», «Скоморох Памфалон», «Очарованный странник»). Облечение во Христа: личное и народное: — от жизни — к житию, от России — к Руси. Православие в силе и славе. Лицо и лик Христовы.

¹⁶⁹ Дурьлин С. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые...» Пропущенные «углы» / Публикация МДМД. Подготовка текста, предисл. и примеч. А. Резниченко // Новый мир. 2008. № 12. Как дополнительно сообщила мне А. И. Резниченко, на беловом автографе книги «С. Н. Дурьлин. Н. С. Лесков. Личность, творчество, религия. Ч. I. Личность. Ч. II. Творчество», хранящемся в Архиве С. Н. Дурьлина в Болшеве, на самодель-

Не будем гадать, действительно ли Дурылин не помнил, что заказавшим ему текст «издателем» был редактор серии Лосев, или предпочитал не помнить (примечательно, что в письме к сыну Лескова, А. Н. Лескову, где рассказывается та же история обращения к лесковскому творчеству, именно этот эпизод 1918 г. обойден молчанием¹⁷⁰). Не будем гадать, действительно ли он не помнил, для какого издательского предприятия предполагалась его книга, заголовок которой — «Весь в Россию» — он сформулировал, явно ориентируясь на общее название серии «Духовная Русь». Важнее то, что сохранилась сама работа. Она, как и «Апокалипсис и Россия», обнаружена А. И. Резниченко¹⁷¹, которая подготовила ее к изданию (в версии окончательной ее обработки конца 1930-х — начала 1940-х годов) для второго тома сочинений Дурылина «Статьи и исследования 1900–1920 годов» (СПб., 2014). Однако в окончательной обработке этой работы заданный тексту в 1918 г. ракурс явно ощущается на первых ее страницах: «(...) в его алчной неумности есть нечто от неумности родившей его России, его прѣстыня и жесточь — не совсем *его*: они — прѣстыня и жесточь России, его аггелы и ангелы стоят не за плечами одного Лескова: — они и за плечами России. Он крепок и он болен, как Россия. (...) Вся его обстановка, как и его

ном титуле документа указано — с отзывом Нестерова, но отзыв Нестерова отсутствует. В РГАЛИ (Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 9–11. части с 1 по 4, автограф в тетради) после слов «Ничего из этого не вышло» есть финал текста « (Не окончено. Книга замерла навсегда в январе феврале 1917 года, в Николаевке)».

¹⁷⁰ Письмо Дурылина к А. Н. Лескову опубликовано в кн.: С. Н. Дурылин и его время: Кн. 1. Исследования / Сост. и ред. А. И. Резниченко. М., 2010. С. 474–476. Воспроизведено также в кн.: Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 401–402.

¹⁷¹ Дурылин С. «Брожу по взгорьям в дни глухонемые...» Пропущенные «углы» / Публикация МДМД. Подготовка текста, предисл. и примеч. А. Резниченко // Новый мир. 2008. № 12.

язык, все, что составляло его жизнь, было пестро, фантастично, неожиданно и цельно в самом себе, как единственный в своем роде храм Василия Блаженного, — самый русский из русских храмов: восточный, как восточная Россия, покаянный («на крови») и вместе торжествующий (память Казани), как всегда покаянная и торжественная Россия, прибегающая под Покров Богородицы и вместе напоминающий о единственной возможной на Руси правде — правде из уст юродивого. (...) Лесков — русский из русских. Нельзя представить себе Лескова без России, вне России; не могу себе представить и России без Лескова¹⁷². Он грешен одними с нею грехами, слаб общими с нею слабостями, добр одною и тою же добротой, крепок одною и тою же крепостью, недугует одними с нею недугами, прибегает к Одному с нею Врачу. Иногда он ненавидит Россию так же, как и она его. «Какой ужас! — восклицает он. — Мучительная, проклятая страна, где ничто не объединяется, кроме элементов зла». И он же молитвенно томится по русскому Христу, пламенно утверждает, что только на Руси видели Его действительный Лик. (...) И когда говоришь о Лескове, часто теряешься, забываешь, о ком говоришь: о нем или о ней, о Лескове или о России. Скажут: но так говорить нельзя, не должно; тогда придется вообще не говорить: иначе говорить, говоря о Лескове, нельзя. В сущности, Лесков ничего не понимал и не хотел понимать вне России. (...) Лесковские нигилисты — изменники России: и прямые, помогающие польским повстанцам, и косвенные — изменяющие ей в ее явной и сокровенной вере, отпадающие от ее души, отвергающие то «во-имя», ради которое ей быть; — первый и важнейший грех нигилистов, по Лескову, не безбожие, — не неисповедание имени Божия, а неисповедание имени России. У Лескова — самая русская биография, у него русское детство, русская смерть, похожая на те святые русские

¹⁷² Бывший секретарь Лескова, Богословский, говорил мне: «Он — русский, русский, весь — Россия».

смерти, которые описывали и он сам, и Тургенев, у него исконно-русское томление по житию, жажда превратить свою жизнь в русское праведническое житие»¹⁷³.

Мотив юродства в лесковской прозе в дурылинской книжке, вероятно, должен был коррелировать с не найденной нами работой С. А. Сидорова «Юродивые Христа ради». Как и «Апокалипсис и Россия» Дурылина, работа кн. Евгения Трубецкого была озвучена в форме одноименного доклада «Россия в ее иконе» на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в самом начале 1918 г. В повестке заседания сообщалось, что заседание пройдет 14 января и будут показаны в световых картинах произведения русской иконописи XIV, XV и XVI вв.¹⁷⁴ А вот открывающая серию книжка Вяч. Иванова «Раздранная риза» от заседаний Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева возвращает нас вновь к сборнику «Из глубины».

Именно в статье Вяч. Иванова «Наш язык» в сборнике «Из глубины» появляется евангельский образ «раздранной ризы». В первоначальных набросках ивановской статьи сравнение языка с одноканым хитоном Божьим, о котором мечут жребий, отсутствовало¹⁷⁵, оно появилось позже. Видя, как великий и прекрасный дар, «уготованный Провидением народу нашему в его языке»¹⁷⁶ в наступившие

¹⁷³ Текст отличается от опубликованного; любезно предоставлен А. И. Резниченко.

¹⁷⁴ См.: Список заседаний Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1906–1918) / Сост. О. Т. Ермишин (при участии С. М. Половинкина) // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 265.

¹⁷⁵ Публикация двух отрывков из статьи Вяч. Иванова о русском языке // Грани. 1976. № 102. С. 151. Результаты сверки наборной рукописи статьи Вяч. Иванова и окончательного текста сделаны М. А. Колеровым, см.: М. К. [Колеров М. А.] Вячеслав Иванов в «Из глубины: неучтенная правка (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 470–474.

¹⁷⁶ Из глубины... С. 135.

«дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства <...> кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как переключки сообщников»¹⁷⁷, Вяч. Иванов восклицает: «Только вера в хитон цельный, однотканый, о котором можно метать жребий, но которого поделить нельзя, спасает от отчаяния при виде раздранной ризы отечества»¹⁷⁸.

Объем статьи Вяч. Иванова «Наш язык» существенно меньше, чем заявлено было для серии, да и название в списке у А. Ф. Лосева, на первый взгляд, неблизкое, и только «ключевые слова» — раздранная риза — позволяют нам восстановить существующую связь между различными этапами единого замысла. С этим замыслом, несомненно, связан и еще один — книжечка Вяч. Иванова могла представлять собой и авторское истолкование стихотворения «На суде пред Божиим престолом»:

На суде пред Божиим Престолом
Встал наш ангел и винил соседа:
Раскололась вся земля расколом
И досталась ангелу победа
На суде пред Божиим престолом.

Но лишь громы прорекли: «победа!», —
Разодрал он с ворота до низу
На себе серебряную ризу;
И взмолился «пощади» к престолу,
И раздралась плоть отчизны долу.

Беловой автограф незавершенного автокомментария к этому стихотворению назван так же, как и заявленная

¹⁷⁷ Там же. С. 137.

¹⁷⁸ Там же. С. 135.

Вяч. Ивановым книжечка серии — «Раздранная риза». Для Вяч. Иванова «Наш Ангел — ангел [России] народа русского, — [есть не только] его духовная личность, его умопостигаемое единое я»¹⁷⁹. Так что не случайно в период работы над «Раздранной ризой» просит в феврале 1918 г. у о. П. Флоренского указать ему тексты об ангелах в Ветхом и Новом Завете, что тот и делает в письме от 1 марта 1918 г.

Этот же образ раздранной ризы возникает и у С. Н. Булгакова в его «современных диалогах» «На пиру богов» («Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон»¹⁸⁰), помещенных в сборнике «Из глубины» между статьями Н. А. Бердяева и Вяч. Иванова и тоже озвученных на последнем в истории Религиозно-философского обществе памяти Вл. Соловьева заседании — в повестке Общества сообщалось, что 3 июня 1918 г. (старого стиля) Булгаков прочтет доклад ««На пиру богов» (Современные диалоги)»¹⁸¹. И здесь под хитоном мыслится та русская душа, за которую «борются рати духовные, желая отнять вверенный ей дар»¹⁸². Тематических переключек внутри серии достаточно много: апокалиптические мотивы у Н. А. Бердяева и С. Н. Дурылина; мотив юродства у С. Н. Дурылина и А. С. Сидорова; общие евангельские образы у Вяч. Иванова и С. Н. Булгакова (кстати сказать, образ ризы Христовой, держась за край которой только и спасается человек, возникает и в статье С. Н. Дурылина о Лескове, опубликованной в журнале «Христианская мысль»); осмысление современного исторического момента при посредстве искусства: живописи — иконо-

¹⁷⁹ Авторское истолкование стихотворения «На суде пред Божиим Престолом» // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 8.

¹⁸⁰ Из глубины... С. 102.

¹⁸¹ См.: Список заседаний Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1906–1918) / Сост. О. Т. Ермишин (при участии С. М. Половинкина) // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 267.

¹⁸² Там же. С. 105.

пись у кн. Трубецкого; литературы — Гоголь, Достоевский, Толстой у Н. А. Бердяева, Пушкин у Г. И. Чулкова, Лесков у С. Н. Дурылина; музыки — Вагнер, Римский-Корсаков у Лосева. Однако в случае С. Н. Булгакова возникает вопрос: может быть, и он, подобно Н. А. Бердяеву и Вяч. Иванову, предназначал свою статью не только для П. Б. Струве¹⁸³, но и одновременно для религиозно-национально-философской серии «Духовная Русь», одним из активных собирателей материалов для которой он был сам?

«Духовная Русь» и сборник «Из глубины»: параллелизм замыслов

Если мы обратимся к перечню участников серии «Духовная Русь», то окажется, что большинство из них, а не только Н. А. Бердяев, Вяч. Иванов или С. Н. Булгаков, имеют те или иные связи со Струве как издателем. Так, С. Н. Дурылин печатался в журнале П. Б. Струве «Русская мысль» (его статья о М. Ю. Лермонтове была напечатана П. Б. Струве в 1914 г. по ходатайству С. Н. Булгакова¹⁸⁴). Драма Г. И. Чулкова «Дети греха» появилась в 1918 г. в последнем из вышедших в свет номеров «Русской мысли» (№ 3—6). В той же «Русской мысли» и в том же 1918 г. появилась статья кн. Евг. Трубец-

¹⁸³ «Статья С. Н. Булгакова из не вышедшего в 1918 году в Москве сборника “De profundis” в 1918-м была выпущена отдельно киевским издательством “Летопись” Н. С. Жекулина: С. Булгаков. На пиру богов. Диалоги. Киев, 1918, а в 1920-м была напечатана отдельным изданием Российско-Болгарским книгоиздательством, директором-распорядителем которого был тот же Жекулин: С. Булгаков. На пиру богов. Диалоги. София, 1920 (на обл.: 1921)», см.: Колеров М. А. П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 539.

¹⁸⁴ Письма С. Н. Булгакова к С. Н. Дурылину // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 160—162.

кого «Россия в ее иконе»¹⁸⁵, заявленная в лосевском письме к М. В. Сабашникову в качестве шестого выпуска серии. Неясными остаются отношения с издателем «Русской мысли» только двух участников из восьми названных Лосевым в письме М. В. Сабашникову — С. А. Сидорова, сотрудничавшего в 1918 г., наряду с о. П. Флоренским и С. Н. Дурлыным, в религиозном журнале «Возрождение» (его статья «Обыденные храмы в древней Руси» напечатана в № 3, с. 12–14) и самого редактора серии — Лосева.

Не был Лосев ни учредителем «Лиги русской культуры», как Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, не печатался он и на страницах «Русской мысли», не был он и среди авторов сборника «Из глубины», хотя сам сборник в библиотеке его был и сохранился, пережив арест и ссылку своего хозяина, пережив бомбежку 1941 г., когда многие книги из лосевской библиотеки были уничтожены навсегда. Возможно, что никаких личных отношений и не было, но это не мешает нам отметить очень интересный параллелизм замыслов.

В марте возникает у П. Б. Струве идея издать сборник и «Библиотеку общественных знаний» под своей редакцией — в марте Лосев пишет Вяч. Иванову и о. П. Флоренскому об условиях задуманной под его редакцией серии (не о. П. Флоренский ли вместе с А. С. Глинкой-Волжским входил в число не названных Лосевым в письме к М. В. Сабашникову авторов еще трех предполагаемых, помимо прочих десяти, выпусков — одиннадцатого — тринадцатого?). Из апрельского письма С. А. Аскольдова к Вяч. Иванову известно, что Струве думал начать печатанье сборника после Пасхи — Лосев пишет в апреле А. С. Глинке-Волжскому, что рукопись нужно доставить «не позже середины Святой недели, так как печатание всей серии предполагается начать сейчас же после Пасхи». В августе П. Б. Струве пишет свою статью для сборника, и на этом заканчивается сбор мате-

¹⁸⁵ Русская мысль. 1918. № 1–2. С. 21–44.

риала и начинается печатанье — в августе Лосев извещает М. В. Сабашникова о том, что серия готова к изданию¹⁸⁶.

Кроме хронологического параллелизма, есть, несомненно, и идейный параллелизм: обращение в переломный для России момент к национальной культуре, к национальному духу, освещение основных вопросов бытия русского народа на основе политической внепартийности и преследуя цель «просветительную в широком смысле». Судя по всему, А. Ф. Лосев, как и П. Б. Струве, в 1918 г. относился к тому верному «положительной и творческой идее народа»¹⁸⁷ меньшинству, считавшему, что «на том пепелище, в которое изуверством социалистических вожаков и разгулом соблазненных ими масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил даст только национальная идея»¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Правда, Бердяевым поправки в его текст вносились и позже — в июле — октябре 1918 г., о чем см.: *Колеров М. А.* К истории «пореволуционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год [2] / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998.

¹⁸⁷ *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Из глубины... С. 74.

¹⁸⁸ *Струве П. Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины... С. 252.

ГЛАВА II. Публикации 1918 года в анархистской газете «Жизнь»

О причастности Лосева к возникшему весной 1918 года в Москве замыслу издания серии религиозно-философских книжек на темы русской национальности «Духовная Русь» стало известно лишь в 1990-е годы. Долгое время вне поля зрения исследователей лосевского творчества оставался и факт его участия в издании, хотя и оппозиционным властям, но оппозиционным иначе, с других идеологических позиций, нежели были присущи участникам неосуществленной серии «Духовная Русь», замысел которого неслучайно возник параллельно со сборником «Из глубины», продолжавшим «веховские» традиции. Я имею в виду три лосевские публикации в газете «Жизнь», до середины 2000-х не учтенные ни в биографических работах о Лосеве, ни в его библиографиях. Однако прежде, чем обратиться к этим публикациям, надо сказать несколько слов о самой газете.

Газета «Жизнь»: соредакторы газеты
А. А. Боровой и Я. И. Новомирский,
политическая позиция издания

Ежедневная газета «Жизнь» начала выходить 23 (10) апреля 1918 г. Просуществовала она недолго: уже 29 (16) июня

1918 г. в № 53 «Жизни» был опубликован текст резолюции комиссара по делам печати о закрытии газеты за публикацию в № 51 заметки «Японцы во Владивостоке». 6 июля 1918 г. газета прекратила свое существование. Убийство Мирбаха и последовавший за этим революционный террор сделали вопрос о ее возобновлении невозможным.

Идейную позицию газеты во многом предопределяли политические взгляды стоявших в ее главе соредакторов — А. А. Борового и Я. И. Новомирского. Оба исповедовали анархические идеи. Но если Яков Новомирский (Даниил Исаевич Кирилловский, 1882— после 1936) был не только родоначальником российского анархо-синдикализма, автором работ о Кропоткине, Лаврове или «Манифеста анархистов-коммунистов» (1917), но и вполне деятельным участником нелегальной революционной жизни, приведшей его на каторгу, а в 1920 году — в ряды РКП (б), что однако не помешало ему критиковать большевизм в 1922 г. и не спасло его от репрессий конца 1930-х годов¹⁸⁹, то его коллега Алексей Алексеевич Боровой (1875—1935) своей интеллигентностью, «отстраненностью от практической революционной деятельности, осуждением террора и близостью к университетским кругам Москвы и Петрограда» явно выделялся «из общей массы анархистов, пришедших в анарходвижение после 1917 г.»¹⁹⁰, и воспринимался как «единственный литературный представитель традиций анархизма в академическом мире»¹⁹¹.

¹⁸⁹ Биографические сведения о Я. Новомирском в первую очередь взяты из кн.: *Серж В.* От революции к тоталитаризму. Воспоминания революционера / Пер. с фр. Ю. В. Гусевой, В. А. Бабинцева. М.; Оренбург, 2001. С. 593—594, а также: *Савченко В.* 100 знаменитых анархистов и революционеров. Харьков; 2008. Тезисы о большевизме см.: *Новомирский Я.* О большевизме // Новый свет (Пг.). 1990. № 5. Электронный доступ: <http://piter.anarhist.org/07novomi.htm>

¹⁹⁰ *Никитин А. Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. М., 1998. С. 72.

¹⁹¹ *Святловский В. В.* Литература об анархизме // Вестник литературы. 1920. № 10 (22). С. 9.

Сын генерала, выпускник юридического факультета Московского университета и с 1902 года университетский приват-доцент, преподававший политическую экономию юристам (итогом стал «Популярный курс политической экономии» — М., 1908), опубликовавший и защитивший в 1910 году диссертацию «История личной свободы во Франции», Боровой 17 февраля 1911 года был среди тех преподавателей университета, кто подал прошение об отставке в знак протеста против политики министра народного просвещения Л. А. Кассо. В том же феврале он нелегально эмигрировал в Париж. Дело в том, что еще во время революции 1905 года он увлекся анархическими идеями и в 1906 г. опубликовал книгу «Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм» (переиздана в 1917 г.). В дальнейшем последовали работы «Революционное миросозерцание» (М., 1907), «Революционное творчество и парламент (революционный синдикализм)» (М., 1918), «Анархизм» (М., 1918), «Личность и общество в анархистском мировоззрении» (М., 1920), «Миф о Бакунине» (М., 1925). За чтение лекции об анархизме он побывал под арестом в 1907 г. С конца 1910 г. вновь находился под судом за руководство анархическим издательством «Логос» и выпуск книги «Революционное миросозерцание». Не дожидаясь приговора, Боровой в феврале 1911 г. бежал за границу.

Оказавшись в Париже, Боровой пришел от индивидуалистического анархизма и сближения с анархо-синдикалистами к анархо-гуманизму, к собственному учению о романтическом анархизме, утверждающем «торжество воли и чувства над разумом». По рекомендации М. М. Ковалевского читал лекции в Collège libre des sciences sociales, водил экскурсии по Парижу. След от этих экскурсий не только книга «Париж: Описание города», написанная в соавторстве с Я. Готовым и выпущенная в Москве в 1914 году, но и маленький анекдот о Боровом-экскурсоводе, рассказанный Ильей Ильичом Мечниковым Н. П. Анциферову

(с Лосевым судьба свела Анциферова уже на Беломорско-Балтийском канале) и так попавший в его воспоминания¹⁹².

На родину Боровой вернулся после политической амнистии 1913 г. По мемуарам Н. Серпинской, квартира гостеприимного Борового на Чистых прудах, где царил западный, парижский дух, несмотря на трудные военные годы, стала местом, где московская «богема» собиралась как у себя дома. Н. Серпинская вспоминает об игре А. Скрябина в салоне Борового, о встречах с талантливым театральным художником В. Денисовым, украшавшим стены квартиры фантастическими композициями, о поэтах и писателях, даривших Боровому свои рукописи, о сдержанной жене Борового — «высокой, величавой, как пава, со внимательно изучающими всех карими глазами, Эмилия Васильевна Струве (дочь брата известного Петра Струве)»¹⁹³.

После эмиграции Боровой занимался журналистикой (в газетах «Новь», «Утро России»), а к работе в университете возвратился лишь после Февральской революции, в мае 1917 г. С 1919 был профессором факультета общественных наук 1-го МГУ. Но так как на своих лекциях, как в университете, так и в Социалистической академии или на архитектурном факультете Вхутемаса, он продолжал пропагандировать анархические идеи, то с осени 1922 г. постановлением ГУСа (Государственного ученого совета Наркомпроса РСФСР) всякая педагогическая деятельность и чтение лекций ему были запрещены. С 1924 г. состоял экономистом-консультантом Московской товарной биржи. По одним сведениям, с 1926 г. он был изгнан из Музея Кропоткина (Боровой был одним из его учредителей и сотрудником музея); по другим, напротив, с 1926 возглавил Науч-

¹⁹² Анциферов Н. П. Из дум о былом: Воспоминания. М. 1992. С. 271, 465.

¹⁹³ Серпинская Н. Я. Флирт с жизнью: Главы из «Мемуаров интеллигентки двух эпох» / Публ., вступ. ст. и примеч. С. Шумихина // Наше наследие. 2003. № 65. С. 54–71.

ную, а не анархическую секцию Кропоткинскому комитета, в котором занимал пост заместителя председателя. В 1929 г. был отправлен в ссылку в Вятку, затем во Владимир. В конце лета 1935 г. по протекции В. Д. Бонч-Бруевича он получил разрешение приехать в Москву для разбора и передачи личного архива в Гослитмузей. Тяжко больной, в Москве он и умер в ноябре 1935 г.¹⁹⁴

То, что газета, издаваемая Боровым и Новомирским, занимала позицию, явно противоположную общественным кругам, настроенным по-веховски, было в первую очередь обусловлено самой политической принадлежностью ее со-редакторов.

В статье «Социализм и проблема свободы», опубликованной сначала в 1907 г. в журнале «Живая жизнь», а затем включенной в сборник «Борьба за Логос», Вл. Эрн, цитируя слова Борового «Центральной идеей анархизма является *конечное* освобождение личности» из статьи «Этическая ценность революционного мирозерцания», напечатанной в первом номере журнала «Перевал» за 1906 г., задавал вопрос: «Переход из царства необходимости в царство свободы и конечное освобождение личности — вот что является, таким образом, верховной и главной целью социализма и анархизма. (...) Вот почему особенно важно напрячь все свои силы, чтобы выяснить: что из себя представляет свобода, к которой стремятся социализм и анархизм? Может ли она удовлетворить человека вполне? Чего же хотят

¹⁹⁴ Биографические сведения о Боровом взяты из «Нового энциклопедического словаря» Брокгауза-Ефрона (т. 7), Большой Советской энциклопедии (1927, т. 7), из статьи В. В. Кривенького о Боровом в энциклопедии «Отечественная история с древнейших времен до 1917 года» (М., 1994. Т. 1), из примечаний С. Шумихина к воспоминаниям Н. Серпинской «Мемуары интеллигентки двух эпох» в «Нашем наследии» (см. прим. выше) и из предисловия С. Шумихина к публикации отрывков из мемуаров Борового, см.: *Боровой А.* «Париж был и остается значительнейшим фактом моей биографии» / Публ. С. В. Шумихина // Диаспора. Новые материалы. Вып. 6. Париж-СПб., 2004. С. 7–16.

люди, когда их озаряет мечта о полной, универсальной свободе? В каком отношении *эта* свобода находится к свободе социализма или анархизма?»¹⁹⁵ Понятно, что ответ Эрна на заданные вопросы был отрицательным. Для Эрна обещанная социализмом и анархизмом свобода — лишь обольщение, пустая мечта в сравнении с той реальной духовной свободой, которую человеку уже дало христианство.

«Анархизм есть учение, наиболее пародирующее христианство», писал С. А. Аскольдов в сборнике «Из глубины», словно развивая эту мысль Вл. Эрна. «Анархическое движение в России в качестве принципиальной социальной политики» виделось ему не иначе как предвестником апокалиптических событий¹⁹⁶. Нельзя не заметить попутно, что спустя десятилетие, в конце 1920-х годов, в «Дополнении к “Диалектике мифа”» Лосев примкнет именно к этой традиции и скажет, что анархизм как логическое продолжение пути от либерализма к социализму есть один из этапов «отпадения от абсолютной мифологической действительности»¹⁹⁷.

О противоположности позиций было заявлено и самой газетой в первом же ее номере: об этом свидетельствовала публикация статьи «Новые “Вехи”», направленной против еженедельника «Накануне».

Еженедельник «политики, литературы и общественной жизни» «Накануне» начал выходить 7 апреля (25 марта) 1918 г. Последний, седьмой его номер появился в июне 1918 г. Хотя официальным редактором «Накануне» значился М. К. Концевич, главным идеологом этого издания был коллега Борового по юридическому факультету Московского университета — бывший ученик П. И. Новгородце-

¹⁹⁵ Эрн В. Ф. Сочинения / Сост. и подг. текстов Н. В. Котрелев и Е. В. Антонова. М., 1991. С. 158–159.

¹⁹⁶ Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции. С. 220.

¹⁹⁷ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». Сер. «Философское наследие». Т. 130. М., 2001. С. 433.

ва, приват-доцент Московского университета, сторонник партии кадетов Николай Васильевич Устрялов. В еженедельнике печатались Ю. Айхенвальд, А. Амфитеатров, Сергей Соловьев, Г. Чулков, пятеро из одиннадцати участников сборника «Из глубины»: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. А. Котляревский, В. Н. Муравьев, П. Б. Струве. Как пишет М. Колеров, «здесь не место углубляться во взаимные отношения на страницах «Накануне» двух основных групп его сотрудников (устряловцев и «веховцев»), через несколько месяцев ставших авторами «Из глубины») — это тема отдельного исследования. Пока важно лишь отметить, что даже самые радикальные заявления Устрялова и Ключникова не вызвали протеста, например, Струве, опубликовавшего в еженедельнике статью. По главным своим интенциям статья Струве прямо связывается с появившейся в сборнике «Из глубины» статьей «Исторический смысл русской революции и национальные задачи». Сквозные соответствия можно найти и с его позднейшей статьей «Русская наука в русской культуре» (1926). Статья Булгакова в «Накануне» может рассматриваться как один из текстов, творчески связанных с его диалогами «На пиру богов» в том же сборнике «Из глубины»¹⁹⁸.

Появление в первом номере газеты «Жизнь» рецензии-отповеди по поводу выхода первого номера «Накануне» было своего рода демонстрацией направления всей газеты: недаром статья была написана еще одним видным анархистом — Германом Борисовичем Сандомирским (он же Гершон Берков, 1882–1938).

Сандомирский тоже в свое время, как Боровой или Устрялов, мечтал о юридической карьере, но с 1901 года ушел в революционное движение. В 1904 г. возглавлял анархистскую группу «Бунтарь» в Варшаве, затем уча-

¹⁹⁸ «Накануне» (1918). Роспись содержания / Составитель М. А. Колеров // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 536–539.

ствовал в пропагандистской и боевой работе анархо-коммунистов в Киеве и Одессе. В 1906 г. арестован, бежал из ссылки за границу. В 1907 г. вновь прибыл в Киев, стал во главе группы «Черное знамя», совершавшей вооруженные экспроприации. По приговору суда получил 8 лет каторги. Так что в его публикации 1917 года «Ссылка и революция в Сибири» отразился личный опыт¹⁹⁹ (жанр воспоминаний будет в 20-е годы одним из любимых жанров Сандомирского-писателя²⁰⁰). Октябрьскую революцию Сандомирский приветствовал, призвал анархистов к сотрудничеству с большевиками. В 1918–1922 гг. активно работал в группе анархо-кооператоров «Почин». Вместе с Боровым был лидером Союза анархо-синдикалистов. В 1924 г. объявил о своем отходе от анархизма, однако продолжал сотрудничать с Музеем П. Кропоткина и защищать право анархистов на пропаганду их идей. С начала 20-х гг. работал в Наркоминделе, находился на дипломатической работе в Польше. Заведовал отделом Балканских стран Наркомата иностранных дел, входил в состав советской делегации на Генуэзской конференции. В конце 1920-х годов занялся издательской деятельностью: был наряду с М. Кольцовым и Е. Зозулей членом Редколлегии Собрания сочинений А. П. Чехова (их совместное письмо 1929 г. к А. В. Луначарскому, протестующее против запрета, наложенного на публикацию основных произведений Чехова, публиковалось в журнале «De visu»²⁰¹). В том же 1929 г. как временно исполняющий обязанности зав. литературно-художественным отделом ГИЗа выступал против издания сборника стихов Н. Минского в этом из-

¹⁹⁹ Сандомирский Г. Б. Ссылка и революция в Сибири // Голос минувшего. 1917. N 7–8.

²⁰⁰ Воспоминания Сандомирского «В неволе (очерки и воспоминания)», вышедшие впервые в Москве в 1918 году, переиздавались с дополнениями и исправлениями в 1919, 1923, 1926 и 1929 гг.

²⁰¹ De visu. 1993. № 10 (11).

дательстве²⁰². В 1934 г. был арестован, отправлен в ссылку, а в 1938 г. расстрелян²⁰³.

Не подозревая о таком конце своей революционной деятельности, Сандомирский в апреле 1918 г. в статье «Новые “Вехи”» писал: «Злосчастная русская интеллигенция продолжает оставаться тем «безответным» оселком, на котором по-прежнему изощряют свои таланты публицисты всех толков и мастей. В сознании многих из нас еще живо то скандальное впечатление, которое в свое время произвело появление в свет пресловутых «Вех». Облачившись в тогу генерального прокурора, А. С. Изгоев требовал строгого обвинительного приговора для русской интеллигенции. Ополчившись на наиболее действенные слои ее, ушедшие в революционное подполье, прокурор сурово укорял ее в том, что, умея умирать, революционная интеллигенция не умеет жить»²⁰⁴. Обращаясь от воспоминаний к реальности, он продолжал: «Весенняя революция 1917 г. осложнилась катаклизмами глубокого социального значения. (...) мы вступили в новую полосу ломки коренных социальных устоев. И злосчастная русская интеллигенция, по-прежнему, представляется нашим маститым публицистам тем балластом, который, будучи брошен на чашу весов противоречивых общественно-политических боений, перевешивает то в одну, то в другую сторону. И по-прежнему нет недостатка ни в жестоких критиках, ни в непреклонных судьях. Однако тот факт, что в настоящее время это *enfant terrible* находится под одновременным обстрелом двух враждующих лагерей, мало свиде-

²⁰² См.: «Союз между символизмом и революцией — явление внутренне необходимое...». Вступительная статья, публикация и комментарии С. Сапожкова // Вопросы литературы. 2006. № 1. С. 206, 215–216, 219–220.

²⁰³ Биографические сведения о Сандомирском в первую очередь взяты из кн.: *Серж В.* От революции к тоталитаризму. Воспоминания революционера / Пер. с фр. Ю. В. Гусевой, В. А. Бабинцева. М.; Оренбург, 2001. С. 627–628.

²⁰⁴ Жизнь. 1918, 23 апреля. № 1. С. 3.

тельство о нелицеприятии судей. Если те, кто решили, что ворота социалистического рая легче всего раскрываются простой штыковой, укоряют интеллигенцию в том, что она, по малодушию своему, вышла из первой шеренги, то судьи другого лагеря считают ее виновницей гибели весенней революции»²⁰⁵.

В заключительных абзацах статьи Сандомирский патетически восклицал: «...не вам ее [лучшую часть русской интеллигенции. — *Е. Т.-Г.*] корить, а, напротив, с глубоким сожалением скажет она вам: — Врачу, исцелися сам!»²⁰⁶ Как ни странно, эти слова, сказанные анархистом-практиком по адресу «ново-веховцев», как он называл авторов еженедельника, оказались в какой-то мере пророческими: часть «ново-веховцев» вскоре сама увлеклась большевизмом. Вызвавшие у Сандомирского особый гнев слова «Правда государственности должна быть непрерываемо признана высшим принципом политического мирозерцания»²⁰⁷ из редакционной статьи первого номера, были, как пишет М. Колеров, той формулой Н. В. Устрялова, которая сначала примиряла «сотрудников «Накануне», а в 1920—1921 стала стержнем сменовеховства»²⁰⁸. Недаром известная сменовеховская газета, выходившая в 1920-х годах в Берлине, получила по наследству аналогичное название «Накануне»²⁰⁹ и, как это ни парадоксально на первый взгляд, соединила на своих страницах авторов из двух когда-то, в недалеком 1918 году, боровшихся друг с другом изданий — газеты «Жизнь» и еженедельника «Накануне» (одним из таких авторов «Жизни» был, например, Н. Н. Русов, о котором речь еще впереди).

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ На перевале // Накануне. № 1. 7 апреля (25 марта) 1918. С. 1.

²⁰⁸ «Накануне» (1918). Роспись содержания. С. 536—539.

²⁰⁹ Отмечено М. Агурским, см.: *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Paris, 1980. С. 85.

Смена «вех», мысли о совместимости идеи государства, русской национальной идеи и большевизма — все это действительно вызвало сожаление у лучшей части русской интеллигенции. Именно об этом недуге, кстати сказать, с иронией отзывался герой лосевской повести «Встреча» философ Вершинин, когда говорил своей собеседнице, что от «черносотенства» и «реакционного мракобесия до большевизма» гораздо «ближе, чем от антропософии до марксизма» (I, 386). О том же в дневниковых записях за 1918 г. размышлял один из авторов газеты «Жизнь», М. М. Пришвин: «С тех пор, как я стал писать и нашел в этом занятии свое призвание, я смутно ненавидел интеллигенцию, нет! еще раньше: когда я влюбился без памяти. И стало так, что я, прошедший всю школу интеллигенции от Бокля и Маркса до тюрьмы, ссылки и заграницы, я стал видеть в ней людей особенной породы, иного, чем я рождения. И я себе ясно представляю, что не будь у меня призвания писать и через это находить свой отдельный душе выход в общечеловеческое, я бы сделался черносотенцем. А пребывание в писании было похоже на воздушный перелет над обозами, так что интеллигентство, равно как и черносотенство, стали мне одинаково далеки»²¹⁰. Дело в том, пояснял сам Пришвин, что «есть интеллигенция, которая занята исключительно вопросами власти, и есть интеллигенция творческая. То, что понимают у нас под словом этим [интеллигенция. — Е. Т.-Г.], — это интеллигенция, занятая властью. Теперь она, во время революции, (...) делит власть, как мужики делят землю. (...) Как хозяйственный мужик при общем дележе разоряется, так творческая личность обрекается на пленное молчание»²¹¹.

Газета «Жизнь» не забывала уделять внимание проблеме интеллигенции и в последующих номерах. На страницах газеты помещались и информация о докладе В. А. Ка-

²¹⁰ Пришвин М. М. Дневники: 1918–1919. М., 1994. С. 56.

²¹¹ Там же. С. 55–56.

релина «Кризис интеллигенции»²¹², и «Заметки «бывшего» интеллигента» Н. Николаевича²¹³, статьи А. Дубровского «Интеллигенция»²¹⁴ и одноименная статья И. Туркельтауба «Интеллигенция», печатавшаяся в двух номерах — в № 34 и 36. Констатировав факт, что «уже больше месяца в печати, на собраниях и в частных беседах ведутся бесконечные споры об интеллигенции, — ее задачах, поведении и “идеологии”»²¹⁵, Туркельтауб призывал к «немедленной мобилизации сил интеллектуального пролетариата», чтобы «интеллигенция со всей сознательной демократией могла бы восстановить разрушенное, удержать гибнущее и закрепить то, что еще можно спасти»²¹⁶.

Как представляется, «немедленная мобилизация сил интеллектуального пролетариата» входила и в программу редакторов газеты — недаром газета имела подзаголовок «Политическая, литературная и общественная». Основные задачи газеты были сформулированы сразу же в № 1 на первой странице под рубрикой «Наши устремления»: «Последовательное, до конца идущее раскрепощение человека. Защита культурных ценностей общечеловеческого значения. Изыскание новых организационных планов в целях экономического возрождения страны. Проповедь свободного и радостного творчества»²¹⁷. Романтик-анархист Боровой выступал против «интеллигентов-самоупразднителей», уверяя, что даже «анархист может быть “аполитическим трудовым интеллигентом”»²¹⁸. Он призывал интеллигенцию «объединиться в единую аполитическую федерацию», уверяя, что это единственная возможность интеллигенции

²¹² Жизнь. 1918, 24 (11) мая. № 24. С. 4.

²¹³ Жизнь. 1918, 29 (16) июня. № 53. С. 3.

²¹⁴ Жизнь. 1918, 8 июня (26 мая). № 37. С. 3.

²¹⁵ Жизнь. 1918, 5 июня (23 мая). № 34. С. 3.

²¹⁶ Жизнь. 1918, 7 июня (25 мая). № 36. С. 3.

²¹⁷ Жизнь. 1918, 23 (10) апр. № 1. С. 1.

²¹⁸ Боровой А. Интеллигенты-самоупразднители // Жизнь. 1918, 9 июня (27 мая). № 38. С. 3.

найти свое место в жизни, защитить свои права и обрести «путь к подлинной свободе»²¹⁹.

Литературный отдел газеты и его участники

Такая программа не могла не привлечь к себе обреченную на «пленное молчание» творческую интеллигенцию. С одной стороны, она всегда испытывала тайную тягу к анархизму и анархистским идеям²²⁰. С другой стороны, то, что «Жизнь» «вели» антивеховски настроенные анархисты, не мешало тому, чтобы в ней участвовали и люди, имевшие иные политические взгляды. Если немного переиначить слова М. М. Пришвина из его дневника 1918 года, «анархист ли я по мысли, толстовец по совести, странник по натуре» — каждый представитель творческой интеллигенции видел, что для народа и большевиков он все равно одно — «буржуаз»²²¹. Сложившаяся ситуация вполне верно была обрисована самим Боровым: сначала «шарахнувшаяся от «синдикалистской» опасности интеллигенция наполнила маниловские блоки в роде советов, с присущим им политиканством, лицемерием и трусостью», затем «растерянная, голодная трудовая интеллигенция заметалась между симпатиями к социальной революции и пролетариату, антипатиями к «большевизму» и бессилием перед «завоевателями», решающими все вопросы подсчетом голосов», после чего предложенная анархистами идея «аполитической организации» работников умственного труда стала казаться многим уже не такой уж и плохой²²². В то же время го-

²¹⁹ Боровой А. Работники умственного труда // Жизнь. 1918, 29 мая (16 мая) № 29. С. 3.

²²⁰ Об этом, например, см.: Обатнин Г. Русский модернизм и анархизм: из наблюдений над темой // Эткиндовские чтения. Вып. II–III. Сборник статей по материалам Чтений памяти Е. Г. Эткинды. СПб., 2006. С. 100–137. В этой работе фигурирует и А. Боровой.

²²¹ Пришвин М. М. Дневники: 1918–1919. С. 86.

²²² Боровой А. Работники умственного труда. С. 3.

лодному, обобранному «буржуазу» иной раз приходилось рассуждать так, как рассуждал не без иронии Андрей Белый в письме от 27 февраля/12 марта 1918 г. к Р. В. Иванову-Разумнику: «(...) из нас выдавливают всеми законными и незаконными средствами все: остается примкнуть к анархистам и *выдавливать деньги насильно* из других»²²³. То, что надежды хотя бы так заработать на жизнь окажутся во многом тщетными (о чем лучше всего свидетельствуют письма Блока 1918 г., в том числе главному редактору «Жизни» Боровому²²⁴ — получить обещанный гонорар за публикации оказалось делом весьма сложным), в начале предприятия вряд ли кто предполагал.

Среди обещавших свое участие нескольких десятков авторов были такие имена, как Ю. Айхенвальд, Ю. Балтрушайтис, В. Брюсов, А. Белый (стихи из «Жизни» затем вошли в сборник Белого «Звезда», вышедший в апреле 1922 г.), М. Волошин, М. Пришвин, А. Ремизов, Ф. Сокологуб, гр. А. Н. Толстой, Вл. Ходасевич, И. Эренбург²²⁵. Одни, из пообещавших участие, так и ни разу не выступили на газетных полосах, как, например, Алексей Толстой. Другие вскоре отошли, как Илья Эренбург, напечатавший в № 2 статью «Две правды» о книжке, соединившей под одной обложкой «две правды» — письма Ф. Степуна и газетные статьи Б. Савинкова-Ропшина. «Летом, осенью Савинков и Степун объединились над общей работой спасения армии. А солдаты все уходили (...)», — писал Эренбург, видя главную неудачу и ложность «правды»

²²³ Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вст. ст. и ком. А. В. Лаврова и Дж. Мальмстада. Подгот. текста Т. В. Павховой, А. В. Лаврова и Дж. Мальмстада. СПб., 1998. С. 160.

²²⁴ См.: Литературное наследство. Т. 92. Ч. 4. С. 560–561; Ч. 2. С. 330.

²²⁵ В примечаниях к мемуарам Борового С. В. Шумихин (Указ. соч. С. 79) сообщает, что готовит к печати другую часть материалов, освещающих отношения Борового с А. Белым, В. Ф. Ходасевичем и др. литераторами. К сожалению, нам не удалось обнаружить этой публикации или она так и не вышла в свет.

Степуна в том, что «Степун не был ни разу слеп и глух — в этом его слепота и глухота. Он не ошибался — вот его роковая ошибка»²²⁶. Однако вскоре обличить «правду» самого Эренбурга взялся один из наиболее активных авторов газеты — Сергей Ауслендер, племянник поэта М. Кузмина, бывший сотрудник «Золотого руна» и редакции «Аполлона», репрессированный в 30-е годы, как и многие другие участники «Жизни». Рассказы и статьи Ауслендера, обосновавшегося в 1918 году в Москве, появлялись из номера в номер и часто носили не просто литературно-критический, но социально-политический характер, как например, статья «Гады», заглавием которой стали слова товарища Г. Зиновьева, сказанные по адресу меньшевиков. «От уличного, площадного стиля западных газет русская публицистика всегда выгодно отличалась известным благородством стиля и литературным вкусом», — с горечью замечал С. Ауслендер²²⁷. Досталось от него и Эренбургу. Выпады Эренбурга в газете «Возрождение» против русской поэзии, а значит, против А. Блока, Вяч. Иванова, М. Кузмина, Ф. Сологуба и других выдающихся ее представителей, Ауслендер в своей статье «Литературная демагогия» (№ 39) расценил как новую буренинщину (та же тема была продолжена им в открытом письме, помещенном в № 44). Понятно, что статьи Эренбурга в газете больше не появлялись.

Наиболее литературно-ярким стал № 10 от 4 мая (21 апр.) 1918 г., в котором одновременно были опубликованы стихи А. Блока «Весна», «Я окошко не завесила...» А. Ахматовой, «Много есть людей, что полюбив...» Н. Гумилева, «Даяние Голгофы» Ю. Балтрушайтиса, «На Пасхе» Вл. Ходасевича, статья А. Белого «Верное знание», проза М. Пришвина «В телячьем вагоне» (кстати сказать, итог впечатлений от собственной поездки в подобных условиях, зафиксиро-

²²⁶ Жизнь. 1918. № 2, 24 апр. С. 3.

²²⁷ Жизнь. 1918. № 17, 16 (3) мая. С. 3.

ванных в дневнике 1918 года²²⁸), «Святцы старого дьякона Василия» А. Ремизова, «Страстная канитель» Ф. Сологуба, «Весенние соблазны» С. Ауслендера. Ф. Сологуб, А. Ремизов, А. Белый, А. Блок регулярно печатались в газете, реже встречаются публикации Рюрика Ивнева, Вл. Ходасевича, М. Пришвина, И. Соколова-Микитова. В № 54 появилось стихотворение Осипа Мандельштама «Когда в теплой ночи замирает...». Надо сказать, что участие в газете не предполагало обязательного личного согласия и взаимной симпатии. Так, активно печатавшийся в «Жизни» Андрей Белый в мемуарах «Между двух революций» (1934), в главке, посвященной его отношениям с Блоком, отзывался об Ауслендере в самых отрицательных тонах, вспоминая далекие 900-е годы: «(...) он ломался, картавил, изображая испорченного младенца; был в плюшевой, пурпурной, мягкой рубашке; во мне создавалось впечатление: дамы готовы оспаривать честь: на колени сажать себе томного и изощренного «беби»; и даже кормить своей грудью; признаться сказать: сочетание красного плюша, зеленых кругов под глазами с истасканно-бледным лицом вундеркинда Ауслендера было весьма неприятно. (...) Уж я не знаю, кто лучше: Ауслендер или Брюсов; и я, чтобы реже общаться с первым, себе выбрал участь: быть с Брюсовым; и не раскаиваюсь»²²⁹. Тем не менее, в 1918 году это не мешало ему печататься на одних с Ауслендером страницах.

Лосевские публикации в «Жизни»

Заговорить о литературном отделе «Жизни» и его авторах нам пришлось, потому что именно в их число попал молодой Алексей Лосев. В «Жизни» он напечатал три заметки, на первый взгляд далекие от политической злобы дня, в том

²²⁸ Пришвин М. М. Дневники: 1918–1919. С. 63.

²²⁹ Белый А. Между двух революций / Подготовка текста и комментарии А. В. Лаврова. М., 1990. С. 298.

числе от споров об интеллигенции и революции. Первая, появившаяся в № 24 за 24 (11) мая, называлась «Русская философская литература в 1917–18 гг.», вторая, в № 48 за 22 (9) июня — «К столетию великой книги», а третья — «Кризис частной средней школы» — в последнем номере «Жизни», в № 59 от 6 июля 1918 года. Тем не менее подспудно все три публикации были связаны с темой существования русской интеллигенции в революционной действительности.

Катастрофическое положение средней школы, сухо, с цифрами и почти без эмоций описываемое Лосевым, говорило само за себя: революция грозила гибелью подлинному образованию, без которого немислима никакая культура, никакая интеллигенция. Как бы ни ругал А. С. Изгоев в помещенной в «Вехах» статье «Об интеллигентной молодежи» дореволюционную среднюю школу, доказывая, что она «не имеет влияния на выработку миросозерцания», а если и имеет, то «чисто отрицательное»²³⁰, однако перспектива полного уничтожения среднего образования из-за развернувшихся революционных событий заставляла смотреть на проблему средней школы иначе, видеть в старой классической гимназии некий последний «островок», не затронутый тлетворным влиянием новой идеологии.

Столетний юбилей знаменитой книги Шопенгауэра «Мир, как воля и представление», который отмечал своей заметкой молодой философ, позволял сказать о том, что современное мироощущение, развившееся «под знаком иррационалистического пламени и романтического человекобожия Ницше» с его учением о Дионисе, «этой тайной радости анархизма и совлечения с себя границ индивидуальности», во многом обязано шопенгауэровской теории «о мировой воле, то бессмысленной и неразумной, то порождающей из себя наш оформленный мир представлений со всей его гармонией и механизмом». Автор считает необходимым воздать долг благодарности философу, чье ми-

²³⁰ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 102.

роощущение «нельзя и сравнить с кабинетными теориями Канта, Фихте и Шеллинга», потому что он первым, до Ницше, Р. Вагнера и Скрябина, «почувствовал эту всегдашнюю тоску человеческих религий, почувствовал до боли конкретно и реально Радость живого бытия, сладкая мука расставания с индивидуальной волей и границей, порыв и взрыв к мировым просторам, где бьет пульс этой Воли, этой ночи, этого родимого Хаоса, этой мировой Страсти». Лосев пишет от первого лица множественного числа: «Мы живы им [учением Шопенгауэра]...», «Мы все поклонники и служители Диониса...», «Мы теперь уже не верим в логику, в систему, в законченность...», но вряд ли это «мы» здесь абсолютно идентично авторскому «я». Несомненно, автор восхищается «колоссальностью» шопенгауэровской философской интуиции, способной угадать внутренние законы человеческого мироощущения, и готов за это воздать «хвалу его скорбной и беспокойной тени», но «романтическое человекобожие Ницше» никогда не привлекало религиозно настроенного Лосева, так же как не все прозрения высоко ценимого им Скрябина были близки ему как верующему человеку. Недаром в писавшейся в 1919–1921 годы работе «Мировоззрение Скрябина» он с вызовом скажет, что «христианину грешно слушать Скрябина (...) молиться за него — тоже грешно», потому что «за сатанистов не молятся»²³¹. Недаром он, как бы невзначай, обмолвливается в своей заметке сразу же за фразой о «человекобожии», ставшем знаком современного мироощущения: «Это знают уже очень многие, независимо от своего отношения к Ницше». Именно так, «независимо от своего отношения», Лосев хочет воссоздать это современное мироощущение, ощущение этих бесчисленных «мы». Подобным же образом от имени «мы» он часто будет воспроизводить в своем знаменитом «восьмикнижии» конца 1920-х годов ту или иную относительную мифологию.

²³¹ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 779.

Вместе с этим лосевский текст явно перекликается с написанным через год, датированным 1 апреля 1919 г., Предисловием к работе «Исследования по философии и психологии мышления», где молодой мыслитель признавался: «Мне ясно сейчас, какое колоссальное влияние оказали на мою юношескую мысль Шеллинг, Шопенгауэр, Бергсон и Ницше. Именно у них, если не считать творчества Рихарда Вагнера, влиявшего скорее психологически (хотя и в том же направлении), чем теоретически-философски, именно у них воспринял я жизненный и мировой процессуализм, органическое, сплошное, взаимопроникающееся, вечно изменчивое и творчески-эволюционное определение мира. (...) Что я мог противопоставить сенсуалистическому засилью в части современных психологических направлений? Какое универсальное понятие могло бороться и с другими видами все того же интеллектуализма — с утверждением логических норм и идеальных сущностей в недрах конкретного человеческого сознания? Разумеется, для этой цели могли лучше всего послужить Шопенгауэрова философия *воли* как основы мира (очищенная, конечно, от многих платоновских и кантовских наслоений) и бергсоновская концепция *la durée*, представляющая собою блестящее ниспровержение всяческого, и прежде всего психологического, механизма»²³². Кстати, примерно в это же время Лосев пишет о Шопенгауэре и в работе «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера».

Но наибольший интерес для нас, естественно, представляет лосевский обзор русской философской мысли за 1917–1918 гг. — ведь это первое печатное свидетельство его отношения к своим старшим братьям по философскому цеху. Нельзя не обратить внимания на примечательный и, пожалуй, даже неожиданный факт: Лосев гораздо сдержаннее отзывается о сочинениях «славянофильского» лагеря, о своих ближайших «сотрудниках» по «Духовной Руси» —

²³² Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 13–14.

о Вяч. Иванове (сборник «Родное и вселенское»), Евг. Трубецком (книга «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства») и С. Н. Булгакове (сборник «Тихие думы», книга «Свет Невечерний»), не жели о «западниках» — инициаторе «Вех» М. О. Гершензоне (работа «Тройственный образ совершенства», статья «Мудрость Пушкина»), С. Л. Франке («Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»), Н. О. Лосском («Мир как органическое целое»), П. И. Новгородцеве («Об общественном идеале») и И. А. Ильине («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»). А ведь как раз в это время он ведет самые активные переговоры именно с Булгаковым и Вяч. Ивановым об издании серии «Духовная Русь». Объяснить это исключительно вопросами «конспирации», желанием скрыть свою внутреннюю связь с ними, вряд ли возможно.

Если бы автор руководствовался мыслями о безопасности, то стал бы он говорить о новгородцевской книге «Об общественном идеале» как о книге, имеющей «углубленно общественное значение», и столь высоко оценивать первый том ильинской диссертации о Гегеле как труд «колоссальный по эрудиции и остроте философского анализа»? Заметка Лосева вышла 24 (11) мая 1918 г. Как известно²³³, весной 1918 г. Новгородцев стал одним из создателей и руководителей подпольного «Правого центра» и как раз в мае 1918 г. возглавил кадетский «Национальный центр». Конечно, Лосев мог не подозревать о подпольной деятельности Новгородцева (тем более предугадать, что после выступления оппонентом на защите Ильина 31 мая (19 мая по старому стилю)²³⁴ Новгородцев перейдет вплоть до своего отъезда из Москвы в октябре 1918 г. на нелегальное положение), но он не мог не слышать об аресте Ильина 15 апреля

²³³ См. например, примечания об этом в сб.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 555, 575.

²³⁴ Уточнено Ю. Т. Лисицей.

1918 г. и о том, что выбраться из тюрьмы на предстоящую защиту диссертации Ильин смог лишь активными стараниями общественности.

Некоторую сухость появившейся за неделю до этих событий лосевской рецензии по адресу Булгакова и Вяч. Иванова вряд ли можно объяснить и внешними причинами: знанием позиции газеты по отношению к Булгакову, участвовавшему в еженедельнике «Накануне». Проповедуя свободу для всех, соредакторы «Жизни» не вводили специальных запретов на те или иные имена: так, в № 50 была помещена достаточно большая информационная заметка «Священник С. Н. Булгаков», сообщающая о факте посвящения в сан дьякона и сразу следом, на следующий день, в священнический сан епископом Волоколамским Феодором «одного из самых деятельных членов всероссийского церковного собора» профессора С. Н. Булгакова и о совершенном им «первом богослужении в приюте имени Царицы Небесной для детей идиотов и эпилептиков, что на Зубовском бульваре»²³⁵ (первое богослужение в детском приюте было особо значимо для самого Булгакова, тяжело пережившего смерть сына Ильюшечки). Тут, вероятнее, сказались причины внутренние: лосевское ощущение недостаточно активной позиции своих старших товарищей в сложившейся ситуации, тревога о том, что, «несмотря на головокружительный поток событий, русская философия молчит, и неизвестно, что она скажет обо всем происходящем», поиск подлинного «духовного орудия борьбы». Вот почему, отдавая дань «искренней, глубоко-православной мистике», «этой религии русского Христа — конечной и вожденной цели всего творчества Булгакова», он скажет, что в «Свете Невечернем» «мало нового и огненного»²³⁶, и будет приветствовать ильинское «пламенное утверждение вечных истин» и новгородцевскую «объективную крити-

²³⁵ Жизнь. 1918, 24 (11) июня. № 50. С. 4.

²³⁶ Жизнь. 1918, 24 (11) мая. № 24.

ку марксизма». Лосев будет горячо рекомендовать книгу Франка как «прекрасное орудие в борьбе с застарелыми и грубыми привычками сенсуализма и материализма»²³⁷, а в гершензоновском «Тройственном образе совершенства» оценит «четко и ясно» данное «ощущение жизненных антиномий, из которых все состоит», «чувство противоречий и скорбного хаоса жизни», которые «тоже необходимая ступень к последним утверждениям»²³⁸.

Однако, помимо объяснений внутренних интенций лосевских заметок, требует объяснения и другой существенный вопрос: как попали эти статьи Лосева в газету «Жизнь»? Среди авторов «Накануне» мы можем назвать немало тех, с кем Лосев был лично знаком: это Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Муравьев, Г. И. Чулков, Н. Н. Фиолетов (в конце 1920-х годов Лосев будет работать над переводом Николая Кузанского совместно с Н. Ю. Фиолетовой, женой Н. Н. Фиолетова²³⁹). Тем не менее его заметки появляются не в «Накануне», а именно в «Жизни». Сам ли он пришел в редакцию газеты или был между ним и газетой какой-то посредник, тот, кто привел сюда Лосева или принес сюда его статьи? На сегодняшний день вопрос этот остается открытым, так что пока можно лишь высказывать различные предположения. Несколько таких гипотез я и предлагаю читателю.

Мог ли Андрей Белый содействовать появлению лосевских текстов?

Был ли это печатавшийся в «Жизни» Андрей Белый? В 1918 г. Белый занимался и «литературно-организационной»

²³⁷ Там же.

²³⁸ Там же.

²³⁹ Об этом Лосев пишет в Предисловии, датированном 4 апреля 1929 г., к не опубликованной до сих пор работе «Исторический контекст трактатов Н. Кузанского».

работой. Так, в письме Блоку от 31 августа 1918 года он сообщил, что редактирует «Альманах», посвященный революции, и просил прислать для него стихи²⁴⁰ (о том, что он пишет аналогичные просьбы Бальмонту, Брюсову, Мережковскому, Белый сообщал Вяч. Иванову²⁴¹). Просьба была услышана — Блок выслал ему несколько стихотворений, среди которых, как он замечал попутно в письме от 5 сентября 1918 г., два «залежались в редакции «Жизни», но ведь она, вероятно, не возникнет»²⁴² (Блок имеет в виду закрытие газеты). Однако задуманное Белым издание так и не осуществилось.

Лосев мог встречаться с Андреем Белым на заседаниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которое посещал в 1910-е годы. Были и общие знакомые. В. О. Нилендер, при посредничестве которого в 1915 г. Вяч. Иванов взялся читать дипломную работу Лосева «О мироощущении Эхила». С. М. Соловьев, с которым Лосев общался в 20-е годы, когда работал в ГАХН. Но связующим звеном между Лосевым и Белым стал поэт Георгий Чулков. Благодаря собственным лосевским воспоминаниям, мы знаем, что именно в доме Г. И. Чулкова произошло личное знакомство²⁴³. Однако неизвестна дата этой встречи, а вместе с тем и то, существовало ли какое-то личное общение в начале 1918 года.

С Чулковым Лосева связывала дружба, завязавшаяся, видимо, в ходе подготовки в 1918 г. религиозно-философской серии «Духовная Русь» и особенно укрепившаяся в 1920-е годы. Белый вновь сошелся с Чулковым также именно в середине 1920-х годов²⁴⁴. Так что встретиться у Чулкова Ло-

²⁴⁰ Андрей Белый и Александр Блок. Переписка: 1903–1919 / Публикация, предисловие и комментарии А. В. Лаврова. М., 2001. С. 516.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же. С. 517.

²⁴³ См.: Лосев А. Ф. В поисках смысла. С. 213.

²⁴⁴ Зайцев П. Н. Воспоминания: Последние десять лет жизни Андрея Белого. Литературные встречи / Сост. М. Л. Спивак; вст. ст. Дж. Малмстада, М. Л. Спивак. М., 2008. С. 646 (примечание 506).

сев и Белый могли как раз в эти годы. Не исключено, что это знакомство произошло и позже — незадолго до лосевского ареста 18 апреля 1930 года. На это предположение наводит единственное существующее документальное свидетельство, фиксирующее встречу Лосева и Белого в записях близкого друга и помощника Белого Петра Никаноровича Зайцева. Вот фрагмент из записей Зайцева 1930 года: «В феврале же я был с Борисом Николаевичем у Г. И. Чулкова. Белый читал у него главы из «Масок». (...) Читал Белый у Чулкова великолепно, был в ударе. Были Павел Сергеевич Попов, О. Н. Бутомо-Незванова, А. И. Ходасевич-Чулкова, искусствовед Н. М. Тарабукин, С. В. Шервинский, поэт, переводчик, и А. Ф. Лосев, философ. Позднее подошел В. А. Пяст, и были еще какие-то две дамы»²⁴⁵. Если судить по датировке записи в «Ракурсе к дневнику» самого А. Белого («читаю «Москву» у Чулкова»), этот вечер состоялся раньше — 25 января 1930 г.²⁴⁶

Даже если описанная П. Н. Зайцевым встреча у Чулковых и не была первой для Лосева и Белого, она явно стимулировала интерес Белого к Лосеву.

Сделанные сотрудниками ОГПУ выписки из дневника Андрея Белого, изъятого при аресте его жены, Клавдии Николаевны, свидетельствуют, что Белый именно в феврале 1930 года просматривал и высоко оценивал лосевскую книгу «Очерки античного символизма и мифологии». Вот соответствующая выдержка: «12 февраля, среда 1930 г. Кучино. (...) К<лавдия> Н<иколаевна> читает книгу Лосева «Очерки античного символизма и мифологии»²⁴⁷. Я лишь нюхал. Огромный том, более 800 страниц, оставляющий прекрасное впечатление, можно гордиться, что в такое время в России появилась такая книга; она главным образом посвяще-

²⁴⁵ Зайцев П. Н. Последние десять лет жизни Андрея Белого / Зайцев П. Н. Воспоминания. С. 139.

²⁴⁶ Зайцев П. Н. Воспоминания. С. 646 (примечание 505).

²⁴⁷ В выписке ОГПУ ошибочно — «филологии».

на Платону. Бегло проглядывая ее (изучать пристально буду потом) видишь; это тебе не Франки, Бердяевы: настоящая оригинальная мысль, весьма ценный материал, и простота, и скромность тона. Я считаю, что в другое время книга Лосева должна была бы возбудить в России такой же шум, как книга Шпенглера в Германии, но у Лосева, как мне кажется, мысль монументальнее, Лосев — настоящий философ в хорошем смысле слова, и как живой философ он не²⁴⁸ «философствует», не «терминологизирует», а мыслит.

Пишу это пока еще в кредит, ибо только понюхал книгу, читать еще буду, но нюх у меня есть²⁴⁹.

Так что когда П. Н. Зайцев вспоминает о своей следующей, февральской встрече с Лосевым и говорит о нем, как об «авторе работы, которая вызвала интерес»²⁵⁰, то, возможно, речь идет об «интересе» не только самого П. Н. Зайцева, но и Белого к этой книге. При этом не исключено, что книга могла быть подарена Белому самим Лосевым при встрече у Чулковых.

О лосевском интересе к теоретическим работам Белого свидетельствуют его заметки еще студенческих лет. Так, в записную книжку 1911–1912 гг. вложен список книг, среди которых значатся работы А. Белого «Символизм», «Арабески»²⁵¹. В «Диалектике мифа», за которую автор и попал на Беломорско-Балтийский канал, Лосев, приво-

²⁴⁸ В выписке ОГПУ ошибочно — «мне».

²⁴⁹ Сообщено М. Л. Спивак. Впервые опубликовано: *Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев и Андрей Белый — между восхищением и осуждением // Мирь Андрея Белого / Составители К. Ичин, М. Спивак. Белград—Москва, 2011. С. 295–303.* [Материалы Международной научной конференции «Андрей Белый в изменяющемся мире» К 130-летию со дня рождения Андрея Белого (Москва, Государственный музей А. С. Пушкина, Мемориальная квартира Андрея Белого, октябрь 2010 г.)]

²⁵⁰ *Зайцев П. Н. Последние десять лет жизни Андрея Белого / Зайцев П. Н. Воспоминания. С. 141.*

²⁵¹ См.: *Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель. М., 2003. С. 30.*

для примеры «символического мифологизирования светов, цветов и вообще зрительных явлений природы», счел нужным процитировать не только И. В. Гёте и о. Павла Флоренского, но и большие фрагменты из наблюдений Белого над зрительным восприятием природы Пушкиным, Тютчевым и Боратынским из книги «Поэзия слова»²⁵². Чуть больше месяца спустя после смерти Андрея Белого, 17 февраля 1934 г., Алексей Федорович Лосев вспомнил о недавно скончавшемся поэте в письме к Марии Вениаминовне Юдиной. Письмо было написано в раздражении и, может быть, даже не было послано адресату — недаром оно хранится в собственном лосевском архиве²⁵³. Раздражение Лосева обусловлено тем непониманием и негодованием, с которыми великая пианистка восприняла его роман «Женщина-мыслитель», — в главной героини романа, Марии Радиной, Юдина увидела себя, но только в карикатурном виде. И вот, укоряя Юдину за искажение сути романа, Лосев счел самым подходящим и наглядным сравнить ее поведение с поведением покойного Андрея Белого. «Вместо дружеских и деловых указаний и советов о разных изъянах моего сочинения (для чего и была послана Вам рукопись), — писал Лосев, — Вы осмелились заклеить всю мою философию и бросить камень в человека, о специальном положении которого в настоящую минуту Вам так хорошо известно. Могу в компанию к Вам предложить еще покойного Андрея Белого, который, помня, что когда-то 20—25 лет назад Флоренский выступал с докладами о Розанове и мистике пола (Флоренский вообще всегда любил Розанова и был даже редактором его посмертных сочинений), написал вдруг недавно в своих воспоминаниях «Начало века» о Флоренском, что он рисуется ему с кадиллом около картины с голой женщиной. Кого, ска-

²⁵² Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. Сер. «Философское наследие». Т. 130. С. 79–82.

²⁵³ Однако, по устному свидетельству ученицы Юдиной, К. И. Заринской-Гриштаевой, лосевское письмо к Юдиной 1934 г. было отправлено.

жите, характеризует больше это «воспоминание», Флоренского или самого Андрея Белого? А тоже ведь вроде Вашего талант, не отнимешь!»²⁵⁴

Фрагмент, на который ссылается Лосев, — это подглавка «Аяксы» из главы «Разнобой» во второй книге мемуарной трилогии Белого. Вспоминая о знакомстве с В. Эрном, В. Свентицким и П. Флоренским в декабре 1903 г. и об общении с ними в 1904 г., Белый там, в частности, писал: «Флоренский в ответ им [Эрну и Свентицкому] говорил умирающим голосом, странно сутулясь и видясь надгробной фигурой, где-то в песках провисевшей немой барельефом века и вдруг дар слова обретшей; его слова, маловнятные от нагруженности аритмологией, как ручеек иссякающий: в песке пустынь; он, бывало, отговорит, садится, — зеленый и тощий; фигурка его вдвое меньше действительной величины, оттого что — сутулился, валился, точно под ноги себе, как в гробницу, в которой он зажил с комфортом, прижизненно переменяя знаки “минус” на “плюс”, “плюс” на “минус”; мне казалось, порой, что и гробах самоварик ставил бы он; и ходил оттуда в “Весы”: распевать перед обложками, изображающими голых дам, — “со святыми рабынь упокой!”»²⁵⁵

²⁵⁴ Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 151–152. В качестве комментария к лосевской реплике о Белом нужно сказать, что Флоренский действительно собирался выпускать под своей редакцией сочинения Розанова, но издание так и не осуществилось (Об истории этого неосуществившегося издания см.: Палиевский П. В. Розанов и Флоренский // Лит. учеба. 1989. № 1. С. 111–115). При этом в письме происходит, на первый взгляд, странная аберрация: вместо пары «Флоренский — Брюсов», как у Белого, где «голые дамы» маркируют интерес Флоренского к символистам и Брюсову как к редактору «Весов», у Лосева появляется иная связка «Флоренский — Розанов». Это, скорее всего, можно объяснить диссонансом между собственными воспоминаниями Лосева о выступлениях Флоренского на заседаниях Религиозно-философского общества и эротическим ерничаньем Белого в этом пассаже, почти в розановском духе.

²⁵⁵ Белый А. Начало века / Подготовка текста и ком. А. В. Лаврова. М., 1990. С. 301–302.

В иронической концовке «Аяксов» безмолвно присутствующий на заседаниях Религиозно-философского общества Флоренский получает литературно насыщенную (если вспомнить повесть Гоголя), но полупрезрительную кличку — «Нос в кудрях»²⁵⁶. Лосева, лично знавшего и глубоко ценившего Флоренского, утверждавшего и в 1930 г. в книге «Очерки античного символизма и мифологии», и позже, что понимание Флоренским платонизма — явление «оригинальное, новое»²⁵⁷, по-видимому, такой портрет глубоко шокировал. Тем более, что Лосев слышал высокую оценку личности Белого из уст самого Флоренского. Об этом он вспоминал в беседе с В. В. Бибихиным, состоявшейся 30 мая 1975 г.: «Скажите, я его спросил, — передает Лосев один из своих разговоров с Флоренским, — отец Павел, вы видели гениальных людей? Да. Это Вячеслав Иванов, Андрей Белый и Василий Васильевич Розанов»²⁵⁸.

Шокировать должен был его и нарисованный Белым портрет умершего вскоре после ареста по одному с Лосевым делу выдающегося математика, ученика Н. В. Бугаева Дмитрия Федоровича Егорова²⁵⁹. Егорова и Лосева объединял в 1920-е годы имяславский кружок и общее следственное дело в начале 1930-х²⁶⁰. «...чернобороденьким помню его; глаза острые, умные; и — любит музыку», — пишет Белый,

²⁵⁶ *Белый А.* Начало века. С. 304.

²⁵⁷ См. собственные воспоминания А. Ф. Лосева об этом: *Лосев А. Ф.* В поисках смысла / Беседа с В. Ерофеевым // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 217.

²⁵⁸ *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век...». Т. 2. С. 540. В книге В. В. Бибихина «Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев» (М., 2004), куда вошли и прежде печатавшиеся фрагменты бесед, в передачу этой и других лосевских реплик внесена стилистическая правка (см., например, с. 234).

²⁵⁹ См.: *Колягин Ю. М., Савина О. А.* Дмитрий Федорович Егоров: Путь ученого и христианина. М., 2010.

²⁶⁰ *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 2007. Сер. ЖЗЛ (им. указ.).

но не может и тут удержаться от иронии: «это — стерлядка, нос стерлядь»²⁶¹.

Духовные устремления о. П. Флоренского или Д. Ф. Егорова были Лосеву, несомненно ближе, чем антропософские увлечения Андрея Белого. В повести «Встреча», писавшейся параллельно или следом за романом «Женщина-мыслитель», лосевский герой Николай Вершинин, alter-ego самого автора, философ, попавший в Беломорско-Балтийский лагерь, говорит своей собеседнице Лидии Тархановой, посаженной по обвинению в антропософии, что для него непонятно, как гениальная женщина могла увлечься таким учением, которое он «всегда считал (...) пошлостью и самой бездарной философией...»²⁶². В этом пассаже можно усмотреть намек и на саму Юдину, чей интерес к антропософии в 1920-е годы возник под воздействием Льва Пумпянского, ставшего в 1921 г. членом антропософского общества.

Таким образом, в лосевской прозе закрепляется намеченный в его письме к Юдиной параллелизм между пианисткой и поэтом — параллелизм двух в равной мере талантливых

²⁶¹ *Белый А.* На рубеже двух столетий: Воспоминания. Кн. 1. М., 1989. С. 73–74.

²⁶² *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век...». Т. 1. М., 2002. С. 385. При этом надо заметить, что, как считает А. Л. Доброхотов, проза Андрея Белого «могла быть особым предметом компаративного исследования с лосевским беллетристическим наследием» (а значит, и с романом «Женщина-мыслитель») «скорее в плане возможной заочной эстетической полемики с ним Лосева» (*Доброхотов А. Л.* Паломничество в страну Лосева // Тахо-Годи Е. А. Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 8). На возможность такой полемики в какой-то мере указывает и лосевское определение стиля литературно-критических работ Белого как «несколько заумной прозы» (*Лосев А. Ф.* Теория художественного стиля // Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля. Киев, 1994. С. 232). Правда, в другой работе 1970-х годов, где Лосев обращается к той же проблематике, стоит иной эпитет — речь идет уже о «несколько усложненной прозе А. Белого» (*Лосев А. Ф., Тахо-Годи М. А.* Эстетика природы. М., 2006. С. 33).

личностей, чьи воззрения, воспоминания и интерпретации подчас оказываются далеки от истины²⁶³.

Одновременно возникает параллелизм судеб тех, кто внезапно стал жертвой этих ложных интерпретаций, т. е. параллелизм судеб самого Лосева, Флоренского, Егорова. Действительно, и Лосев, и Флоренский находились в 1934 г. в более чем в «специальном положении»: Лосев всего несколько месяцев как вернулся из заключения в Беломорско-Балтийском лагере, а Флоренский как раз в 1933 г. был арестован. Понятно, что любая критика или любой выпад, вольный или невольный, из-за женской истерики или ради экстравагантности художественного образа, начинали казаться или восприниматься как очередной преднамеренный навет и хула, как жест в духе времени.

Однако резкий отзыв об Андрее Белом любопытен и как проявление явного интереса Лосева к его творчеству. Он свидетельствует о том, что философ сразу по возвращении из заключения осенью 1933 года взялся за чтение недавно вышедшей мемуарной книги Белого.

И для позднего Лосева Андрей Белый — один из выдающихся литературоведов. Именно так он определяет его значение в книге 1970-х годов «Теория художественного стиля». Правда, это не помешает автору при сравнении работы Белого «Пушкин, Тютчев и Баратынский в зрительном восприятии природы» («Поэзия слова», Птб., 1922) с книж-

²⁶³ Такой параллелизм, на первый взгляд, может быть еще одним аргументом в пользу существующей версии о том, что именно Белый был одним из «мужских прототипов» пианистки Радиной, героини лосевского романа «Женщина-мыслитель» (см.: *Зенкин К. В.* Мария Юдина и роман А. Ф. Лосева «Женщина-мыслитель» // Невельский сборник. Вып. 5. СПб., 2000, с. 77–83). Впрочем, гипотеза о Вяч. Иванове как мужском первообразе изображенной в романе гениальной пианистки Радиной, с нашей точки зрения, имеет более прочные основания (См. об этом подробнее: *Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П.* А. Ф. Лосев — философ и писатель. М., 2003. С. 129–132; *Тахо-Годи Е. А.* Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. М., 2007 (им. указ.)).

кой В. Ф. Саводника «Чувство природы в поэзии Пушкина, Лермонтова и Тютчева» (М., 1911) критически констатировать, что Белый, вычлняя «первичные модели» стиля и тем самым продолжая намеченный известным в начале XX века литературоведом путь, «едва ли уходит далеко за пределы всего этого исследования у В. Ф. Саводника, хотя и является не только известным поэтом-символистом, но также одним из крупнейших литературоведов начала XX века в России»²⁶⁴. В 1985 г., отвечая на вопрос о своем отношении к поэзии начала века, Лосев вспомнит и об Андрее Белом: «Андрей Белый (...) гораздо глубже и разностороннее [Пастернака]. Андрей Белый далек от общепонятности. Он был подавлен своими образами. Чтобы их понять, надо расшифровывать его строки»²⁶⁵. Эта лаконичная реплика, хотя и ставит Белого выше Пастернака, тем не менее завершается словами: «Но все же самым близким был для меня Вяч. Иванов»²⁶⁶. Таким образом, выстраивается иерархия литературных предпочтений: поэзия Белого Лосеву интереснее пастернаковской, но все же менее близка, чем создания Вяч. Иванова.

В книге «Владимир Соловьев и его время», вышедшей уже посмертно, в параграфе «Соловьев в оценке Андрея Белого», говоря о том, что Белому свойственно понимание соловьевской деятельности не столько как пути философа, сколько как реализации «пророческого и провиденциального призвания», Лосев не преминул подчеркнуть тот факт, что Белый, несмотря на свое восторженное отношение к Соловьеву и свою склонность к теоретизированию, ограничился лишь воспоминаниями о философе, но «не оставил никакого обстоятельного анализа творчества Вл. Соловьева»²⁶⁷.

²⁶⁴ Лосев А. Ф. Теория художественного стиля. С. 232. См. об этом же: Лосев А. Ф., Тахо-Годи М. А. Эстетика природы. С. 33–34.

²⁶⁵ Лосев А. Ф. В поисках смысла. С. 213.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 587.

При этом касается он и посвященных Соловьеву трех стихотворений, вошедших в сборник «Золото в лазури», отметив попутно, что «стихи эти не отличаются большой художественностью и мало похожи на дальнейшие изысканные стихи поэта»²⁶⁸.

В лосевских оценках Андрея Белого в разные периоды жизни — и вскоре после смерти поэта, и спустя десятилетия после нее, в 1980-е годы, — все время присутствует тот же контрапункт, что в письме к М. В. Юдиной от 17 февраля 1934 г.: признание несомненного таланта Белого и одновременная критика в его адрес. Недаром в разговоре с В. В. Библихиным 8 августа 1971 г., по-видимому возвращаясь к последнему периоду жизни поэта, к концу 1920-х — началу 1930-х годов, Лосев скажет, что «он (Андрей Белый) претендовал на роль Горького... Но это ему предоставить не могли. Ну, конечно, гениальный человек был в свое время. Один из последних обломков своего времени и символизма. При таком напоре и при такой живучести, как у него, мог бы еще двадцать лет писать»²⁶⁹.

В сущности, в таком противоречивом отношении к Андрею Белому проявилось — и достаточно наглядно — двойственное отношение Лосева к символизму в целом как культурно-историческому феномену переходной эпохи, с присущими ей взлетами и падениями, открытиями и просчетами — религиозно-философскими, эстетическими, этическими и социальными.

Обращает на себя внимание и тот факт, что Лосев не стал членом возглавляемой Белым Вольфилой, когда в 1921 г. возникла московская секция Вольфила²⁷⁰. Чувствовал ли Ло-

²⁶⁸ Там же. С. 589.

²⁶⁹ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 97.

²⁷⁰ См.: Белоус В. Г. Вольфила [Петроградская Вольная философская ассоциация]: 1919–1924. Кн. 1–2. М., 2005; Вольная философская ассоциация: 1919–1924 / Издание подготовила Е. В. Иванова при участии Е. Г. Местергази. М., 2010.

сев, как и сам председатель Вольфилы Андрей Белый несовместимость московского отделения Вольной философской ассоциации и Вольной академии духовной культуры²⁷¹, в которую Общество памяти Вл. Соловьева трансформировалось после своего закрытия, но из двух философских организаций он предпочел быть среди членов бердяевской Академии.

Н. Н. Русов — еще один посредник?

Лосев был знаком и с другим автором «Жизни» — с писателем и журналистом Николаем Николаевичем Русовым (1883 — после августа 1942)²⁷². Русов также один из многочисленных персонажей мемуаров А. Белого, который упоминает о встрече с ним в середине 1900-х годов мельком, но с симпатией²⁷³ (в 900-е годы Белый посвятил Русову стихотворение «Каторжник», вошедшее в «Пепел» (1909), прежде называвшееся «Беглый» и посвященное А. А. Кублицкой-Пиоттух²⁷⁴). Русов был адресатом А. Блока — переписка с Блоком началась в связи с изданием Русовым в 1907 г. альманаха «Корона»²⁷⁵. Писал Русову и В. В. Розанов²⁷⁶ (об их отношениях речь впереди). А вот в каком году началось общение Русова с Лосевым — точно неизвестно.

Могли ли они познакомиться до революции? Теоретически такая возможность не исключена. В 1906 г. Русов был отчислен из Московского университета за неупла-

²⁷¹ Там же. С. 217.

²⁷² О нем см.: *Богомолов Н. А.* Русов Н. Н. // Русские писатели: 1800–1917: биографический словарь. Т. 5. М., 2007. С. 394–396.

²⁷³ *Белый А.* Между двух революций. С. 173, 235.

²⁷⁴ Андрей Белый и Александр Блок. Переписка: 1903–1919. С. 547.

²⁷⁵ См.: Литературное наследство. Т. 92. Ч. 4. С. 538–544, а также Ч. 3. С. 151.

²⁷⁶ О письмах к Русову Розанова 1916–1917 гг. упоминает в своих воспоминаниях и Э. Голлербах, см.: *Голлербах Э.* Встречи и впечатления / Сост., подг. текста и комментарии Е. Голлербаха. СПб., 1998. С. 360.

ту, но в 1914 году его восстановили студентом историко-филологического факультета, то есть как раз в то время, когда Лосев еще был студентом того же факультета. Русов был членом Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева²⁷⁷, заседания которого Лосев посещал с 1913 года. Об их знакомстве свидетельствуют два письма Русова, сохранившиеся в личном лосевском архиве, но они относятся к самому концу жизни Русова — к 1942 году²⁷⁸.

При публикации отрывков из этих писем²⁷⁹, В. П. Троицкий привел ряд выдержек из писем Русова к Э. Голлербаху, свидетельствующих о том, что этот эпизод имел свою предысторию. Вот весь текст: «В первом письме [Лосеву — Е. Т.-Г.] от 31 мая 1942 года Н. Н. Русов, в частности, писал: «С упоением и восторгом, возбужденный вихрем Ваших замечательных мыслей, заканчиваю чтение Вашей книги «Диалектика мифа», книги, глубоко интимной и лирической при всей ее насыщенности умозрительным элементом и логическим остроумием. Наслаждаюсь я этим занятием за столом библиотеки им. Ленина, где Ваша книга хранится под шифром С52/16 и спокойно выдается всем желающим. Для полноты собрания Ваших сочинений я собираюсь переписать от руки и [обратим внимание на это «и» — по-видимому, Русов переписывал и другие работы Лосева. — Е. Т.-Г.] «Диалектику мифа». Не могу отказать себе в нескольких цитатах <...>» — цитаты мы за неимением ме-

²⁷⁷ Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга: 1890—1917. Словарь. М., 2004 (им. указ.).

²⁷⁸ О письмах Н. Н. Русова к Лосеву см.: Тахо-Годи А. А. Лосев. Сер. ЖЗЛ. М., 1997. С. 131, 423; Тахо-Годи А. А. «Философ хочет все понимать. «Диалектика мифа» и Дополнение к ней // Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». Сер. «Философское наследие». Т. 130. М., 2001. С. 26.

²⁷⁹ Письма Н. Н. Русова к А. Ф. Лосеву / Публикация Е. А. Тахо-Годи // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. М, 2007. С. 400—402. Сер. «Лосевские чтения».

ста опускаем, касались они общих взглядов автора на науку вообще и позитивизм в частности; разумеется, по условиям военного времени (письма проверялись) в «избранное» не могло попасть слишком многое. В другом письме от 1 августа тот же корреспондент сообщал: «К данному моменту урывками я закончил переписку «Диалектики мифа» и отдал для перепечатки на машинке».

Нет слов — у книги оказался завидный читатель. Так не Русова ли пометки остались на страницах библиотечного экземпляра? Сопоставление почерков в упомянутых письмах и данных пометок непосредственно подтверждает такую гипотезу.

Общая тональность писем Н. Н. Русова явственно свидетельствовала, что корреспондент был уже знаком с адресатом и потому, нетрудно предположить, должен быть «в курсе» не столь давних перипетий с «Диалектикой мифа». Все это заставило искать следы Н. Н. Русова в некоторых отечественных архивах. Результат не замедлил себя ждать: в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург) в фонде Э. Ф. Голлербаха, старинного друга Н. Н. Русова, отыскалось довольно много писем последнего. В некоторых посланиях Русова к Голлербаху сообщалось нечто интересное для нашей темы. Так, в письме от 21 января 1929 года Н. Н. Русов признавался: «Сейчас я больше работаю для себя, в уединенном чтении, размышлении — меня завлекли проблемы чисто отвлеченные: логика и гносеология, для чего нужны математика, языки...» И чуть ниже добавлял: «Из философов медленно поглощаю богатейшие книги нашего А. Ф. Лосева». В письме от 24 декабря 1929 года есть новая информация: «Попадались ли когда-нибудь в твои руки философские книги А. Ф. Лосева? Я с ним сблизился. Мыслитель фундаментальный, своеобразный, увлекательный в стиле и в развертывании своих обдумываний». И чуть позже (открытка от 4 января 1930 года), видимо, в ответ на просьбу Голлербаха сообщается домашний адрес Лосева, — теперь, выходит, философ

интересует обоих. Сохранился в переписке и такой, несколько загадочный след — он скорее всего тоже лосевский: «У тебя должен быть экземпляр Мифологии в не сброшюрованном виде, который ты читал в Узком. А сама книга — изъята». Нужно учесть, что это написано на открытке (от 20 июля 1930 года), где по определению предполагается стиль не только телеграфный, но и не без шифровки. Поэтому вполне правдоподобно будет предположение, что лапидарно и сдержанно речь идет здесь о «Диалектике мифа» и — это уже вдвойне важно для нас — о явно нестандартном знакомстве с нею по гранкам или, вероятнее, методом выноса бумаг из типографии россыпью, до выхода издания в свет».²⁸⁰

В письме к Голлербаху 1929 года Русов говорит о сближении с Лосевым. Равно ли здесь «сближение» «знакомству» и идет ли речь о первой личной встрече именно в конце 1920-х годов? Думается, что скорее речь идет действительно о более тесном общении уже знакомых людей. Голлербах также воспользовался данным Русовым адресом и, будучи в Москве, посетил философа, чтобы «выразить свое восхищение “Античным космосом” [1927 г.] и “сочувствие” трудам Лосева»²⁸¹. Об этом известно из лосевского следственного дела, возникшего сразу после выхода «Диалектики мифа» в апреле 1930 года.

От кого мог получить Голлербах экземпляр «Мифологии», который он читал в подмосковном Узком? От самого Лосева? Или через Русова? Ответа мы не знаем. Может быть, именно через Русова: ведь он в курсе этого чтения. Его с Голлербахом связывала многолетняя дружба и общий интерес к русской философии. В 1919–1921 годах они вместе готовили по заказу московского издательства Г. А. Лемана и С. И. Сахарова «Словарь русских мыслителей» (пер-

²⁸⁰ Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель. С. 292–293.

²⁸¹ Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 145.

воначально назывался «Словарь русских философов»²⁸²). Сама идея словаря принадлежала В. В. Розанову, о чем он и сообщал в письме Голлербаху от 8 октября 1918 г.: «(...) составление порядочного философского *Словаря* вещь необыкновенно трудная и может быть неподсильная одному человеку — неподсильная: потому что тут много и кропотливой работы. А как бы я хотел издать такой словарь и до чего это вещь настолько нужная каждому студенту филологу. И конечно он очень быстро бы окупился, дал еще выгоду. Но где я найду “человека”. И вдруг, разговорившись с Русовым (Н. Н.), ночью — идя к нему ночевать с вокзала, я нахожу нужную Марфу (“Ты, Марфа, печешься о многом, а надо — *одно*: переход к Марии”). Оказывается, Русов, среди беллетристики, “сумасшествия” и прочее (у него первая книжка — сумасшедшая [“О нищем, безумном и боговдохновенном искусстве”. — *Е. Т.-Г.*]) — занят внимательно-превзвонительно именно идеею *Словаря русских философов*, привнося к идее этой следующие целесообразные поправки: «нужно писать не *словарь философский*, а *словарь философов*, п<отому> ч<то> именно в философии, как и в поэзии или беллетристике, *мастер выше мастерства*, мастер кует статую, и самая техника статуи гораздо меньше стоит, чем душа творца»²⁸³. (...) Леман — прямо ухватывается. И на слова Русова: «Если бы Леман сказал мне, что он *непрерменно это издаст*, то я эти же дни начал бы работу, взяв себе Гилярова-Платонова, взяв *Страхова*, стал бы искать помощников и сотрудников себе, и кое-какие талантливые студенты Духовной Академии и Университета — у меня уже намечены.

²⁸² Голлербах Э. Встречи и впечатления. С. 542. Е. Голлербах ссылается на статью: [Голлербах Э. Ф.] Словарь русских философов // Жизнь искусства (Пг.). 1919, 2–3 авг. № 205–206. С. 2.

²⁸³ Ср. слова Н. Н. Русова из его публикации в журнале «Новая русская книга» (1922): «Нужно писать не *словарь философский*, а *словарь «философов»*, потому что именно в философии, как и в поэзии или беллетристике, *мастер выше мастерства* — мастер кует статую, и самая техника статуи гораздо меньше стоит, чем душа творца».

Например, для Вас я конечно взял бы Голлербаха. Пожалуйста, уведоьте меня, чтобы он выслал о Вас книгу», — на эти слова, переданные мною Леману, сей благородный юноша сказал: «Конечно, я напечатаю эту книгу»». К этому письму Розанов приложил листок с адресами Лемана и Русова²⁸⁴.

Об этом эпизоде вспоминал и Русов в заметках, посвященных словарю. В 1922 г. он писал в «Вестнике литературы»: «Как-то осенью 1918 г. возвращались мы с покойным В. В. Розановым из Сергиева Посада в Москву. Сидели в темном и холодном вагоне. Жевали черный хлеб. Беседовали о русской философии. Перебирали разных авторов, разные сочинения. Ехали часа два с лишним и за всю дорогу удивлялись все больше и больше изобилию и многообразию русских сочинений по философии. (...) И у нас с ним тогда же возникла мысль: как было бы уместно и хорошо весь этот рассеянный материал привести в порядок, собрать воедино, подвести итоги, и тогда самобытный и многоцветный облик русской философии сам обратит на себя удивленное внимание просвещенного человека. «Словарь русских мыслителей» был задуман нами совместно. В. В. Розанов загорелся этим планом»²⁸⁵. Почти в тех же словах, но с добавлением списка персоналий, та же информация была помещена в журнале «Жизнь искусства»²⁸⁶.

Знакомство Розанова с Русовым началось с книги «О ничем, безумном и боговдохновенном искусстве», вышедшей в 1910 г. с предисловием С. А. Котляревского (впоследствии — одного из авторов сборника «Из глубины»). Книга была посвящена Розанову. В 1913 году Розанов на-

²⁸⁴ Письма В. В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху / Подготовка текста, публикация и комментарии Е. Голлербаха // Звезда. 1993. № 8. С. 122.

²⁸⁵ Русов Н. Н. Словарь русских мыслителей // Вестник литературы. 1922. № 1 (37). С. 17.

²⁸⁶ Русов Н. Н. О Словаре русских мыслителей // Жизнь искусства. 1922, 3 янв. № 1 (824). С. 13.

писал благожелательную рецензию о романе Русова «Любовь возвращается»²⁸⁷. С Розановым связан и русовский роман «Золотое счастье» (М., 1915), в котором автор изобразил самого Василия Васильевича (В. Зеньковский в «Истории русской философии» счел необходимым сослаться в главе о Розанове на эту книгу Русова²⁸⁸).

После смерти Розанова Русов и Голлербах пытались осуществить задуманный им проект. Участие в нем принимал и другой известный философ — Г. Г. Шпет, написавший, как, между прочим, сообщал в 1942 году Лосеву Русов, большую вступительную статью к русовской работе «Природа как проблема познания (гносеологический роман)». Однако из-за ликвидации издательства замысел не осуществился. Несколько написанных для словаря статей появились в периодике, другие хранятся в архивах²⁸⁹. Среди авторов, принимавших участие в работе над словарем, Голлербах, помимо себя и Русова, называет «проф. Блонского, А. Богданова, В. Е. Чехихина и др.»²⁹⁰. Был ли Лосев среди этих «других», имел ли он отношение к работе над словарем, нам не известно. Словарь не вышел, но интерес Русова к русской философии не утратился — свидетельство тому его восторженная рецензия на «Мнимости геометрии» о. П. Флоренского²⁹¹.

Но вернемся к лосевской «Диалектике мифа». На мысль, что к Голлербаху книга могла попасть именно через Русова, наводит совсем, казалось бы, другой эпизод.

Говоря о единственной на сегодняшний день цитате из «Диалектики мифа», появившейся в книге Н. В. Устря-

²⁸⁷ См.: Новое время. 1913, 10 (23) февраля. № 13261. С. 5.

²⁸⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Р., 1989. С. 459.

²⁸⁹ Голлербах Э. Встречи и впечатления. С. 474, 526. Е. Голлербах также ссылается на: [Голлербах Э.] [Письмо к Н. Н. Русову] // Накануне (Берлин). 1922, 20 авг. № 112. Лит. прилож. № 14. С. 12.

²⁹⁰ Э. Г. [Голлербах Э. Ф.] Что делается в литературе? // Вестник литературы. 1920. № 10 (22). С. 10.

²⁹¹ Републикована в кн.: П. А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001.

лова «Проблема прогресса» (Харбин, 1931), В. П. Троицкий пишет: «В работе, посвященной проблеме исторического прогресса, он [Устрялов. — Е. Т.-Г.] цитирует один пассаж из «Диалектики мифа» и сообщает, вполне подтверждая свой тезис о сложности и противоречивости прогресса, что использованная им книга конфискована советскими властями. Нам остается только удивляться, как ее удалось в таком случае прочесть самому Н. В. Устрялову»²⁹². Возможно, что именно Русов оказался и здесь посредником и соединительным звеном. Известно, что между Устряловым и Русовым существовала переписка (хранится в Гуверовском архиве), что с одним из ярких главных идеологов «сменовеховства» Русова связывал собственный «сменовеховский» этап биографии: в начале 1920-х годов он печатался в сменовеховской газете «Накануне», его статьи можно найти в сменовеховской «России»²⁹³, а в 1925 году в вышедшем под редакцией Устрялова «Вестнике Маньчжурии» появилась статья Русова «Живая смерть» с посвящением Устрялову. «Душа русского интеллигента по природе своей интернациональна. (...) Октябрьская революция окончательно раскрыла наши глаза. Да, России нет, она умерла, мы сами убили свою мать-отчизну. Но мы поняли, что эта смерть — живая, роковая, священная. Завет нашей матери — всечеловечество, Восток и Запад, единый союз народов. (...) Да, мы уже не русские, потому что мы — всечеловеки. Это ответственное право мы оправдали нашей кровью и смертью нашей отчизны...»²⁹⁴ — писал в ней Русов.

Любопытно, что в том же году, когда вышла в Харбине книга Устрялова, в журнале «Тридцатые годы», выходя-

²⁹² Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель. С. 283.

²⁹³ Русов Н. Н. Два лица // Россия. 1925. № 4 (15). С. 226–230.

²⁹⁴ Русов Н. Н. Живая смерть // Богомолов Н. А. Русская литература первой трети XX века: Портреты. Проблемы. Разыскания. Томск, 1999. С. 486–487.

щем в Париже, появилась работа примыкавшего в это время к евразийскому движению В. Н. Ильина «Эйдетическое преобразование науки», в которой В. Н. Ильин «фактически повторяет многие основные идеи Лосева (правда, без упоминания автора)»²⁹⁵. Обративший внимание на текстовые сходжения работы В. Н. Ильина и лосевской «Диалектики мифа», Р. Вахитов считает, что «речь нужно вести скорее о движении евразийцев и Лосева в схожем направлении (тем более, что и исходные точки у них общие — на евразийцев, как и на Лосева, большое впечатление произвели еще в ранний период творчества русский религиозный платонизм и феноменология Гуссерля)» и что «вряд ли можно говорить о простом заимствовании этих идей у Лосева», так как «в период написания этой статьи Ильин» вряд ли мог читать «Диалектику мифа» «в силу того, что большая часть ее тиража была уничтожена»²⁹⁶.

Правда, определенный комплекс идей был характерен для самой эпохи. Так, тезисы доклада Д. Чижевского «Представитель, знак, понятие, символ»²⁹⁷, сделанного 25 апреля 1928 г. на заседании Русского философского общества в Праге, также заставляют вспомнить о лосевских исканиях в этой области (хотя имя Лосева и тут не фигурирует), с тем большим основанием, что точно известно о знакомстве Д. Чижевского с лосевскими книгами 1927-го года — их он упоминал в своем докладе 23 ноября 1927 г. «Советская философия»²⁹⁸, опубликованном затем в «Современных За-

²⁹⁵ *Вахитов Р.* Онтологический структурализм евразийцев // Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. New-York, 2011–2012. С. 300.

²⁹⁶ Там же. С. 301.

²⁹⁷ Тезисы доклада опубликованы В. Янценом в качестве приложения к работе «Русское философское общество в Праге по материалам архива Д. И. Чижевского», см.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 202–206.

²⁹⁸ Там же. С. 182–183.

писках» и в рецензии на книги Лосева в «Ruch filosofický» (см. об этом выше).

Не вдаваясь в обсуждение, с нашей точки зрения, достаточно спорного утверждения «о движении евразийцев и Лосева в схожем направлении» и о признании евразийцами «русского религиозного платонизма» (старую философскую «гвардию» — о. Сергия Булгакова, Н. Бердяева — евразиец Н. С. Трубецкой именуют в своих письмах начала 1920-х годов не иначе, как «грымзами», упрекая Г. В. Флоровского в «грымзомании»²⁹⁹), посмотрим на этот факт с другой точки зрения: в конце 1920-х годов Устрялов живо интересуется евразийским движением, о чем свидетельствуют его письма к П. П. Сувчинскому³⁰⁰, а именно в это время на работы Лосева обращают внимание евразийцы.

В 1928 г. в «Верстах» появляется рецензия В. Э. Сеземана на лосевскую «Философию имени»³⁰¹, а следом в еженедельнике «Евразия», выходявшем под редакцией Льва Карсавина, на «Диалектику художественной формы», где автор признается, что эта книга, как и «Философия имени», и «Античный космос и современная наука», вызвала у него «смешанное впечатление»: «она замечательна и содержательна, но вместе с тем не убеждает читателя, не обогащает его так, как можно было бы ожидать от нее. С одной стороны, автор поражает своей эрудицией в лучшем смысле слова, своим тонким и глубоким знанием истории философии в важнейших ее этапах. Он не только внутренне овладел всей сокровищницей античной философии, он впитал

²⁹⁹ См. письмо Н. С. Трубецкого от 26 ноября 1923 г. к Г. В. Флоровскому, где Н. Трубецкой проводит «смотр “грымзам”»: Переписка Н. С. Трубецкого с Г. В. Флоровским / Публикация А. Е. Климова и М. Байсвенгера // Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. New-York, 2011–2012. С. 133–134.

³⁰⁰ Устрялов Н. В. Письма к П. П. Сувчинскому. 1926–1930 / Сост., подгот. текста, вст. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М., 2010.

³⁰¹ Сеземан В. Э. А. Ф. Лосев. Философия имени // Версты (Париж). 1928. № 3. С. 163–172.

в себя и дух немецкого идеализма начала 19-го века и органически усвоил всю присущую ему проблематику. (...) Но удалось ли ему избежать той опасности, которая таится в подчинении эстетики идее всеопределяющей системы?»³⁰². На высокие оценки Лосева «другим автором «Евразии», А. В. Кожевниковым», более известным в дальнейшем под именем Александр Кожев, ссылается И. Г. Вишневецкий³⁰³. При этом он отмечает и параллелизм музыкальных идей Лосева и П. П. Сувчинского: «У Сувчинского присутствует связь с платоновским мимезисом и гуссерлианской феноменологией, а также близость к толкованию музыкального времени в заключительном разделе лосевской «Музыки как предмета логики». Неважно, имело ли место заимствование или сказывался общий контекст (...)»³⁰⁴. Всё это могло обострить интерес Устрялова к работам прежде неизвестного ему молодого русского философа и содействовать передаче ему лосевской книги.

Следует при этом вспомнить и о Р. О. Якобсоне, чья «принадлежность общеидеологической среде евразийства бесспорна» (близость с Н. С. Трубецким и пропаганда его работ, тесные отношения с П. Н. Савицким, «ставшим его крестным отцом», разработка евразийской теории языковых союзов, привлечение Савицкого, Трубецкого и Сувчинского

³⁰² Сеземан В. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М.: Изд. автора, 1927. 248 с. [Рецензия] // Евразия: Еженедельник по вопросам культуры и политики (Клармар). 1928. № 6. С. 6. Эта работа не входила до 2013 г. ни в один библиографический перечень работ об А. Ф. Лосеве и, если не ошибаюсь, впервые упомянута в связи с именем Лосева в книге И. Г. Вишневецкого «Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов» (М., 2005. С. 46). Кстати, она не фигурирует и в статье В. Повилайтиса «О философии Василия Сеземана», хотя в ней идет речь о рецензии В. Э. Сеземана на Лосева в «Верстах», см.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 237.

³⁰³ Вишневецкий И. Г. Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов. М., 2005. С. 46.

³⁰⁴ Там же. С. 66.

к участию в журнале «Slavische Rundschau» и т. д.), несмотря «на определенную дистанцию от евразийцев» — в результате «его собственного решения или следствием сдержанности евразийцев»³⁰⁵. В воспоминаниях Омри Ронена воспроизводится дневниковая запись беседы с Р. О. Якобсоном: «Мне приходилось уже мимоходом вспоминать в печати о том, что он высоко ценил книгу «Диалектика мифа» («Литературная синхрония и вопрос оценки и выбора в научном и педагогическом творчестве Р. О. Якобсона», Тыняновский сборник, вып. 10, М., 1998, с. 414). В конце 60-х гг., когда я слушал лекции Якобсона в Гарварде и МИТ [Мичиганский Институт Технологий. — *E. T.-I.*], и помогал ему в работе над примечаниями к письмам кн. Н. С. Трубецкого (*N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes*, The Hague, Paris, 1975), я регулярно записывал содержание его разговоров со мною. (...) 9 ч. утра [14 февраля 1969] Якобсон. Разговор о евразийцах и отношении Савицкого к марксизму. О Лосеве. Лосев был арестован за книгу «Диалектика мифа», в кот<орой> он подробно анализировал мифологический элемент в марксизме — а главлит пропустил. Анализ Лосева был замечательный по тонкости, причем в вину советской идеологии Л<осев> вменял не то, что она мифологична, а что недостаточно мифологична — по сравнению с христианством феодализма. Кроме того, Лосев доказывал, что диалектика и есть абсолютный миф. Книга Лосева ближайший подступ к семиотике, он отлично знал средневековую философию, которую современные семиотики игнорируют напрасно, в ней тончайшие наблюдения о природе знака. “Христианское гуссерлианство”»³⁰⁶.

Воспоминания Омри Ронена интересны как свидетельство того, что Р. О. Якобсон знал творчество Лосева, но —

³⁰⁵ Глебов С. Евразийство между империей и модерном: История в документах. М., 2010. С. 22–23.

³⁰⁶ Ронен О. Устные высказывания Р. О. Якобсона об А. Ф. Лосеве // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». М., 2005. С. 66–67.

что важнее в нашем контексте — в них закреплены сведения о том, что Р. О. Якобсон был владельцем лосевской «Диалектики мифа»: «Тут-то и оказалось, что Якобсон имел в виду не ту “Античную мифологию” 1957 г., которую я прочел, а “Диалектику мифа”. Эта книга прежде была в его библиотеке, но каким-то образом пропала при перевозке его книг и архива в новое помещение, полученное им в МИТ. Поэтому только спустя много лет прочтя “Диалектику мифа”, я понял, что именно имел в виду Якобсон и почему выбрал именно ту мысль Лосева, которую он мне пересказал»³⁰⁷. Когда, в какие годы и каким путем «Диалектика мифа» попала к Р. О. Якобсону, неизвестно, но не исключено, что, как и к Устрялову, вскоре после ее запрета. Если отец Георгий Флоровский, близкий к евразийству в начале 1920-х годов, добыл микрофильм «Диалектики мифа» лишь в 1968 г.: «Чудесным и непостижимым образом мне удалось получить микрофильм “уничтоженной” книги Лосева, Диалектика Мифа, после которой он “исчез” на время. Книга интересная, но чрезвычайно резкая и задорная, так что исчезновение вполне понятно, а уничтожение, очевидно, не было достаточно радикальным»³⁰⁸, — сообщал он в письме Д. И. Чижевскому, то Чижевский, видимо, имел ее в оригинале в своей Библиотеке, раз он писал Г. В. Флоровскому в ответ на процитированный пассаж: «Книга Лосева была и у меня в Галле. Очевидно, за границу попало несколько экземпляров»³⁰⁹.

Однако если допустить, что Устрялову книгу передал Руссов, то эта передача могла быть осуществлена только до оче-

³⁰⁷ Там же.

³⁰⁸ См.: Яцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 [9] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 722.

³⁰⁹ Там же. С. 724. Однако в описи библиотеки Д. И. Чижевского есть лишь 5 книг 1927–1928 годов (см. с. 767).

редного ареста Русова в 1930 г. (до этого он попадал в тюрьму в 1919 и 1927, но ненадолго³¹⁰). Он был арестован позже Лосева на 4 месяца, 11 сентября 1930 года, и не в связи с интересом к «Диалектике мифа» и ее автору, посаженному по делу об истинной православной церкви. Русов был привлечен как один из участников масонского «Ордена Света», организованного А. А. Солоновичем. Однако уже в январе 1931 г. дело в отношении него было прекращено, так как Русову удалось доказать свою непричастность к этой организации³¹¹.

Русов мог попасть в число арестованных из-за своих анархических склонностей. Показательно, что А. Белый в своих черновиках называет Русова именно «анархистом»³¹². Как сообщал Русов Голлербаху, увлечение анархизмом возникло в эпоху революции 1905 года³¹³. В материалах следствия говорится о том, что в 1918–1919 гг. Русов был членом клуба Московского Союза Анархистов и по убеждению является анархо-индивидуалистом³¹⁴. В период его членства в клубе, в 1918 г., вышла его книга «Критика анархизма. С приложением статьи “Андрей Белый и социал-демократия”». Приложенная статья была впервые опубликована в 1907 году в журнале «Перевал», где, напомним кстати, наряду с символистами активно печатался и анархист Алексей Боровой, будущий редактор газеты «Жизнь», числившийся среди сотрудников «Перевала». Именно в «Перевале» появилась его статья «Этическая ценность революционного миросо-

³¹⁰ *Никитин А. Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. С. 274.

³¹¹ Там же. С. 261–262, 323.

³¹² См. примечания к мемуарам Белого А. В. Лаврова: *Белый А.* Между двух революций. С. 517.

³¹³ *Богомолов Н. А.* Об одном собеседнике Белого с приложением двух забытых статей // Богомолов Н. А. Русская литература первой трети XX века: Портреты. Проблемы. Разыскания. Томск, 1999. С. 468.

³¹⁴ *Никитин А. Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. С. 274.

зерцания» (1906, № 1), его очерки «Реформа и революция» (1907, № 7–9, 11–12), написанные им рецензии. Здесь появлялись и рецензии на сочинения самого Борового, в том числе отзыв на его лекцию «Революционное мирозерцание», за которую он был арестован по приказу московского генерал-губернатора. Этот отклик принадлежал перу Андрея Белого³¹⁵.

О русовском увлечении анархизмом необходимо было вспомнить потому, что и А. А. Солонович был по своим убеждениям не только мистиком, но и анархистом. Недаром на одном из первых заседаний московского отделения Вольфила он читал доклад «Анархизм религии»³¹⁶. Появление Солоновича в Вольфиле тоже не было случайностью. В работе московского отделения Вольфила принимали участие и другие анархисты, например бывшие соредакторы газеты «Жизнь» — А. А. Боровой и Я. И. Новомирский. На первом заседании Московского отделения Вольфила в состав Президиума был, помимо председателя (Андрей Белый) и товарищей председателя (С. Д. Мстиславский, М. П. Столяров, Г. Г. Шпет), избран ученым секретарем Я. И. Новомирский³¹⁷ (по проекту реорганизации ВФА, составленному Ивановым-Разумником, он входил в «Отдел философии общественных наук»³¹⁸, затем вошел в состав Совета московского отделения³¹⁹). Приходил на заседания Вольфила и А. А. Боровой. 17 февраля 1922 г. С. Д. Мстиславский писал Боровому, что организаторы «рассчитывали, во многом на ближайшее Ваше участие», и приглашал

³¹⁵ Отклик появился в № 6 за 1907 г. (с. 58–59) и был подписан «Taciturno», расшифровку псевдонима см.: *Соболев А. Л.* Перевал. Журнал свободной мысли 1906–1907. Аннотированный указатель содержания. Вып. 1. М., 1997 (им. указ.).

³¹⁶ *Белоус В. Г.* Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. Т. 2. М., 2005. С. 226.

³¹⁷ Там же. С. 207.

³¹⁸ Там же. С. 139.

³¹⁹ Там же. С. 217.

прийти на расширенное заседание Совета Вольфила³²⁰. Возникла идея, что Мстиславский вместе с Боровым будут руководить вольфильским кружком «Кризис форм общественных объединений (партий, союзов, обществ)»³²¹. На первом заседании 29 сентября 1921 г. было решено зачислить Борового кандидатом в действительные члены ассоциации³²², а 17 октября, наряду с Б. Вышеславцевым, Ф. Степуном, Г. А. Рачинским, Боровой был принят в действительные члены (среди кандидатов в члены на том же заседании были Б. Пастернак, П. П. Муратов, П. А. Флоренский и др.)³²³. Хотя имя Русова среди членов московского отделения Вольфила не упоминается³²⁴, но из его письма к Лосеву от 1 августа 1942 года известно, что он в 1922 г. читал доклад в Вольфиле³²⁵.

Если анархическое течение способствовало появлению Солоновича в Вольфиле, то оно же оказалось одной из причин его гибели. Как считают исследователи, разгром «Ордена Света» в 1930 г. во многом был подготовлен борьбой внутри анархического движения, разворачивавшейся исподволь с начала 1920-х годов и давшей о себе знать к концу 1920-х, когда противники анархомистика Солоновича, «политические» анархисты во главе с А. А. Боровым, попытались вытеснить его из Кропоткинского музея и опубликовали в сентябре 1928 г. в парижском журнале «Дело труда» воззвание «К анархистам!», обращая внимание на «отвратительный нарост на анархизме»³²⁶. Среди подписавших

³²⁰ Там же. С. 201.

³²¹ Там же. С. 202.

³²² Там же. С. 209.

³²³ Там же. С. 216.

³²⁴ Белоус В. Г. Вольфила... Т. 2. (им. указ. к 1 и 2 томам).

³²⁵ Письма Н. Н. Русова к А. Ф. Лосеву / Публикация Е. А. Тахо-Годи // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. С. 401.

³²⁶ Никитин А. Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. С. 35–39, 72–77. Также см.: Брачев В. С. Масоны в России: За кулисами власти. СПб., 2002. С. 430.

воззвание был и Боровой. Возможно, что ему как автору исследования о современном западном масонстве (исследования, надо сказать, достаточно благожелательного, с признанием того, что «масонство сливается с передовыми слоями демократии», хотя при этом теряет свой философский и моральный смысл³²⁷) раньше других стала очевидна сущность анархомистицизма Солоновича и его сторонников.

Авторы «Жизни» — члены Общества Искусств и Изящной Литературы

Мы достаточно подробно говорили о Н. Н. Русове, но все же необходимо остановиться еще на одном эпизоде его биографии и сказать о том, что в свои студенческие годы он принимал активное участие в работе Общества Искусств и Изящной Литературы, созданного в 1903 г. по инициативе Д. Н. Крачковского и П. Н. Сакулина³²⁸. Как раз на заседаниях Общества он познакомился с А. Белым. Возобновил ли Русов свою работу в Обществе, вернувшись в 1914 году в университет, нам неизвестно. Но вспомнить об Обществе необходимо, и вот почему.

В 1916 году Общество Искусств и Изящной Литературы выпустило сборник «Студенчество жертвам войны» под редакцией гр. Де-ла-Барта и Н. В. Самсонова. Сборник открывался предисловием Н. В. Самсонова и некрологом недавно скончавшемуся Ф. Г. Де-ла-Барту. В некрологе говорилось, что Де-ла-Барт «в течение пяти лет (...) принимал самое живое участие в судьбе Студенческого Общества Искусств и Изящной Литературы при М<осковском>

³²⁷ Боровой А. А. Современное масонство на Западе // Масонство. Его прошлое и настоящее / Под ред. С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова. Т. 3. Вып. 1. М., 1922. С. 38. Как говорится в Предисловии от редакции, работа была написана Боровым в 1914 г. и опубликована в 1922 г. без изменений.

³²⁸ Об обществе см.: Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга: 1890–1917 (им. указ.).

Университете», что «между председателем и членами Общества завязались личные знакомства, которые переносились потом и за стены университета», в результате чего «создался тесный и близкий кружок, живший интересами искусства и литературы»³²⁹. В предисловии Самсонова также сообщалось о том, что существовала и «студенческая редакционная комиссия», однако ее состав не был назван³³⁰. В сборнике было около 30 авторов. Одним из них был Лосев.

То, что Лосев попал в число авторов сборника «Студенчество жертвам войны», объяснить можно достаточно легко: один из редакторов сборника — приват-доцент Н. В. Самсонов был преподавателем Лосева на философском отделении Московского университета. Лосев упоминает Самсонова в письме к В. Знаменской от 15 сентября 1911, где сообщает о лекциях, которые начнутся «с будущей недели»: «Самсонов (история эстетич<еских> учений и семинарий по Платону)» (II, 375). Действительно, Самсонов «читал в 1911–1912 гг. историю эстетических учений, начиная с Канта, в течение года вел семинарий по Платону, по современникам и предшественникам» (II, 633). Весьма примечательно, что, вернувшись после Беломорско-Балтийского канала, Лосев во второй половине 1930-х годов задумывает написать книгу «История эстетических учений», точно воспроизводя название работы своего бывшего преподавателя: в 1915 г. Самсонов выпустил книгу «История эстетических учений» в трех частях.

Но если объяснить, почему Лосев мог войти в число авторов сборника «Студенчество жертвам войны», достаточно просто, то ответа на вопрос, почему четверо из этих 30 авторов затем появились на страницах газеты «Жизнь», мы пока дать не можем. Была ли эта просто случайность или нет, но и студент-юрист Владимир Рындзюн, в дальнейшем

³²⁹ Студенчество жертвам войны. М., 1916. С. 5–6.

³³⁰ Там же. С. 4.

известный как эмигрантский прозаик и журналист А. Ветлугин, напечатавший в сборнике 1916 года свой диалог «О критике», и студент физико-математического факультета имажинист Вадим Шершеневич, давший сюда «Стихи о любви», и бросивший юридический факультет в 1914 году футурист Константин Большаков, принявший участие «Поэмой событий», и философ Алексей Лосев, опубликовавший тут свою статью «Два мироощущения (из впечатлений после «Травиаты»)», — все четверо в 1918 году печатались в «Жизни», причем Большаков и Рындзюн числились среди постоянных участников газеты. Случайно ли то, что лосевская первая публикация в «Жизни» с обзором русской философии появилась в той же рубрике «Книжная витрина», что и обзор русской поэзии Константина Большакова «За весь сезон: Стихи за зиму 1917–18 гг.» в № 36 газеты?.. Если и есть на эти вопросы точные ответы, то они пока таятся где-то в архивах.

Лосев и братья Конюс

И в заключение еще один, последний сюжет, имеющий косвенное отношение к истории лосевских публикаций в «Жизни». Сюжет этот связан с именем Георгия Эдуардовича Конюса (1862–1933).

Сын французского пианиста-виртуоза Эдуарда Константиновича Конюса (родившегося, правда, не во Франции, а в Саратове в 1827), известный музыкальный теоретик, композитор и педагог, Георгий Конюс с 1912 был профессором композиции Саратовской консерватории, а в 1917–1919 гг. ректором. У Георгия Конюса было два брата. Первый, Юлий Эдуардович Конюс (1869–1942) — скрипач, близкий друг С. В. Рахманинова, в 1919 г. эмигрировал в Париж. В Россию он вернулся незадолго до войны, в 1939 г. По возвращении преподавал в центральном заочном музыкально-педагогическом институте в Москве. Второй, Лев Эдуардович (1871–1944) — пианист, композитор, педагог,

преподававший с 1912 до 1920 в Московской консерватории игру на фортепиано (с 1918 г. — профессор), в 1920 г. уехал, как и Юлий Эдуардович, в Париж, но возвращаться в Россию не стал. В Париже вместе с Н. Н. Черепниным он стоял у основания Русской консерватории (1920—1935), а с 1935, переселившись в США, преподавал музыку в одном из американских колледжей³³¹.

Заговорить о Конюсах заставляет вот что. С одной стороны, сохранились и опубликованы очень теплые воспоминания Лосева о Георгии Конюсе. Воспоминания озаглавлены «Памяти одного светлого скептика» и рассказывают о встречах Лосева с Георгием Конюсом в тот период, когда Г. Э. Конюс переехал в Москву и с 1920 до 1933 был профессором кафедры анализа форм Московской консерватории и почти одновременно (1921—1931) возглавлял лабораторию метротектонического анализа при ГИМНе. Встреча эта произошла, судя по лосевским воспоминаниям, в начале 1920-х годов, когда молодого философа пригласили в Московскую консерваторию читать эстетику. Лосев не только высоко оценивает теорию метротектонизма Конюса, ссылаясь на собственные восторженные отзывы о теории Конюса в своих книгах 1927 года — «Античном космосе и современной науке» и в «Музыке как предмете логики», но и с большой теплотой вспоминает о Конюсе как о человеке, с которым он «быстро сошелся» и «сохранил с ним дружбу до конца его дней»³³².

С другой стороны, брат Георгия Конюса, Лев Эдуардович, был одним из сотрудников газеты «Жизнь» — печатал в ней отчеты о московской музыкальной жизни. О Льве Эдуардовиче Лосев в своих воспоминаниях о Конюсе не упоминает, хотя о другом авторе газеты «Жизнь» — Леониде Сабане-

³³¹ Биографические сведения о Конюсах см.: Музыкальная энциклопедия. Т. 2. М., 1974.

³³² Лосев А. Ф. Памяти одного светлого скептика // Что с нами происходит. Записки современников. М., 1989. С. 184.

еве, также писавшем для газеты о концертах и других музыкальных событиях, — он отзывается крайне негативно (конечно, при этом ни о какой газете не упоминая). Сотрудничество Льва Конюса в газете имеет свою достаточно интересную предысторию. В хранящихся в РГАЛИ мемуарах А. А. Борового «Моя жизнь» рассказывается, как в феврале 1911 г., совершая побег за границу, будущий редактор газеты «Жизнь» воспользовался паспортом своего друга. Этим другом был не кто иной, как Лев Эдуардович Конюс³³³ — в свое время Боровой «в течение года обучался в Московской консерватории по классу фортепиано».³³⁴

Если газета «Жизнь» была весьма своеобразным соединением текстов и имен людей, придерживавшихся зачастую противоположных мировоззренческих и эстетических позиций, то еще более причудливым и неожиданным было переплетение судеб в реальной жизни того бурного времени. Причуда судьбы или нет, например, то, что, по воспоминаниям Н. Серпинской, салон анархиста Борового посещал Сергей Алексеевич Лопашев³³⁵, с которым Лосеву пришлось вместе в 1937 г. под одной обложкой печатать переводы кардинала-неоплатоника Николая Кузанского (Лосев был, правда, невысокого мнения о комментариях Лопашева к Кузанскому: «примечания смешные дал»³³⁶)? Но как бы парадоксально ни складывались судьбы, сколько бы вопросов они ни ставили перед исследователями, на сегодняшний день мы имеем три забытых текста молодого Лосева, и этот

³³³ Боровой А. «Париж был и остается значительнейшим фактом моей биографии». С. 9. См. также примечания С. Шумихина к воспоминаниям Н. Серпинской «Мемуары интеллигентки двух эпох»: Наше наследие. 2003. № 65. С. 54–71.

³³⁴ Там же. С. 7. См. также: Никитин А. Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. С. 72.

³³⁵ Серпинская Н. Мемуары интеллигентки двух эпох // Наше наследие. 2003. № 65. С. 54–71.

³³⁶ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 168.

факт остается фактом, какова бы ни была предыстория появления этих текстов в газете «Жизнь» в 1918 году.

Тезисы 1918 г. о справедливости и социалистах

В июле 1918 г. газета «Жизнь» была закрыта, а через полгода после ее запрета, 17 декабря 1918 года, в лосевском дневнике, представляющем собой фиксацию личных переживаний, а не хронику событий повседневной жизни, неожиданно возникает следующий пассаж о справедливости и социалистах:

«1. Одно из двух: Или все сыты, все ровны, все счастливы и “тогда полная справедливость, абсолютная <”>; или не все сыты, а некоторые, не все ровны и счастливы только часть и притом, как вообще, небольшая. И тогда — нет “справедливости”, тогда неравенство и деспотизм.

2. А главное, вот что еще одно из двух: или справедливость, и тогда — никто ничего не станет делать, все будут делать только для себя, и прости-прощай тогда вся хваленая, изысканная культура; или пусть будет культура, пусть будет электричество и пар, трамваи и аэропланы, и тогда прости-прощай справедливость.

1. Социалисты ошибаются. Никогда человека не заставишь выполнять черную работу, если у тебя не будет в руках пулемета или вешалки. Дай всем свободу, — все откажутся и от трамваев, и от железных дорог, все заведут натуральное хозяйство, и культуры не станет в несколько десятилетий.

2. *Но социалисты правы. Ибо социализм только и возможен при монархизме. Помилуйте, в стране жуликов и нищих — какой же социализм будет без пулемета? Коммунисты думают: “Ага, вы не хотите быть социалистами, ну так мы пулеметом вас!” Ну, конечно, все сразу делается социалистами. Вот и скажите мне теперь по совести: это ли не монархизм? Все дело, господа, в одном: кто у кого на шее сидит. А уж сидение на шее — это извините, это — религия и онтология. Социалисты — правы!»* (II, 468–469).

Два последних абзаца, выделенные курсивом, подчеркнуты. Вероятно, это сделали следователи ОГПУ, когда в 1930 году этот дневник был изъят вместе с другими бумагами при лосевском аресте. Для следователей эти политически вредные тезисы могли быть еще одним подтверждением изначально враждебного отношения подследственного к большевистской власти. В том, что этот пассаж об утопических идеях утверждения революционными методами всеобщего равенства и справедливости в дневнике 1918 года перекликается с выпадами по адресу социализма и коммунизма в «Диалектике мифа», они не ошиблись. Для нас же вопрос, почему и в связи с чем возникла эта запись, затрагивающая сложнейшую диалектику свободы/необходимости (власти, диктатуры), культуры и справедливости, интересен еще вот почему.

Как представляется, этот текст не просто личные размышления, но тезисы, набросок неизвестного нам выступления или статьи, и, возможно, как-то связан с участием в газете «Жизнь». Дело в том, что эта дневниковая запись 1918 г. заставляет вспомнить об идеологе анархокоммунизма Петре Кропоткине и его работе «Речи бунтовщика». Опубликованная впервые в 1885 г. по-французски (в книгу вошли статьи, писавшиеся для анархистской газеты «Le revolte» («Бунтовщик») в 1879–1882 годы), она появилась на родном языке лишь в годы первой русской революции и призвана была объяснить молодому поколению, почему «социалисты правы, когда говорят, что современное общество *должно и может быть* пересоздано сверху до низу» («Глава 6. К молодым людям»).

«Вы перейдете на сторону угнетенных, потому что вы знаете, что прекрасное, великое, — словом, сама жизнь, там, где борются за истину, за свет, за справедливость!» «Вы поймете тогда всю подлость современного строя, вы придумаетесь над причинами кризисов и нищеты, вы постигнете весь ужас несправедливости, отдающей тысячи людей в руки небольшого числа алчных капиталистов, проводя-

щих всю жизнь в праздности. Вы согласитесь тогда, что социалисты правы, говоря о необходимости полного преобразования основ современного общества». «вы восстанете и (...) поймете, что правы социалисты...» «Тогда вы придете в ряды социалистов и будете вместе с ними работать над уничтожением всякого рабства: экономического, политического и социального». «Бог, Собственность и Правительство — вот самые опасные препятствия для будущей революции». «Чтоб народ завладел всеми общественными богатствами, он должен себя чувствовать вполне свободным, должен свергнуть рабство, к которому он уж слишком привык, должен действовать по своей собственной инициативе и смело идти вперед, не дожидаясь никаких приказаний. Всему этому будет препятствовать диктатура, как бы честны ни были ее намерения; сама же она не способна двинуть ни на шаг дело революции». «Позволить утвердиться какому бы то ни было правительству, власти сильной и способной заставить подчиняться себе, — это преградить путь революции с самых ее первых шагов». «Инстинкты справедливости толпы, должны быть удовлетворены так же, как и все ее требования и нужды». «Недостаточно признавать этот принцип в теории, надо проводить его в жизни». «Кто же заменит богов, королей и священников, как не свободная, верующая в свои силы личность *освободившегося человека!* Наивная вера уходит. Дорогу науке! Произвол и благотворительность исчезают. — Дорогу справедливости!» — писал Кропоткин.

Лейтмотивом проходящие через всю книжку Кропоткина слова о «правоте социалистов», о революции, диктатуре и справедливости — это те опорные точки, которые мы находим и в тезисных записях Лосева, только положительный кропоткинский пафос у Лосева сменяется сарказмом. Необязательно, чтобы Лосев имел в виду именно данный кропоткинский текст и с ним полемизировал, но подобные идеи, несомненно, витали в первый революционный год. Их могли артикулировать при Лосеве анархисты-издатели

газеты «Жизнь» или люди, близкие к ним. Хотя анархисты «второго призыва», в том числе и Боровой, «вынуждены были отвергнуть основные постулаты кропоткинской теории и пытаться создать собственную теорию, черпая вдохновение в полузабытых работах Бакунина»³³⁷, идеи Кропоткина в это время были чрезвычайно актуальны³³⁸. Недаром его книжка с новым Предисловием и Послесловием вскоре, в 1921 г., была переиздана в издательстве «Голос труда», руководителем которого в первой половине 1920-х годов становится А. Боровой³³⁹. В этом издательстве, возникшем после запрета одноименной анархистской газеты, издававшейся в 1917 г. под редакцией Всеволода Эйхенбаума-Волина (брат известного литературоведа Б. М. Эйхенбаума), печатались и собственные сочинения А. Борового — в 1920 г. работа «Личность и общество в анархистском мировоззрении», а в 1926 г. сборник «Очерки истории анархического движения в России (Михаилу Бакунину 1876–1926)».

Любопытно, что в 1930-е годы в рассказе «Из разговоров на Беломорстрое» Лосев делает одного из героев, Сергея Петровича Михайлова, анархистом. Именно разговором с ним лосевского alter-ego, философа Николая Вершинина, и открывается этот рассказ о «философии техник», представляющий целую палитру различных взглядов на рево-

³³⁷ Цовма М. А. Алексей Боровой и Петр Кропоткин // Труды Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина. Вып. 3: П. А. Кропоткин и революционное движение. М., 1995. С. 214.

³³⁸ Наиболее обстоятельно вопрос об отношении А. А. Борового к идеям П. А. Кропоткина освещен в: *Рябов В. П.* Петр Кропоткин и Алексей Боровой: от классического к постклассическому анархизму // Петр Алексеевич Кропоткин / Под ред. И. И. Блауберг. М., 2012. С. 233–265. Сер. «Философия России первой половины XX века». Здесь же приводится выборочная библиография новейших работ о А. А. Боровом (см. с. 238–239).

³³⁹ См.: *Рябов В. П.* Алексей Алексеевич Боровой и его книга «Анархизм» // Боровой А. А. Анархизм. М., 2011. С. V. Книга посвящена П. Кропоткину.

люцию и возникший в ее итоге социально-общественный строй:

«Еще дня за два до этого я говорил в Проектном отделе одному нервному, черноглазому и, кажется, умному молодому скептику, заведовавшему у нас чертежным отделением:

— Ну, Михайлов, как же поживает ваш анархизм?

Михайлов сухо ответил:

— Да так же, вероятно, как ваше вредительство.

— Но я опаснее вредительства... Почему вы заговорили о вредительстве? — сказал я без всякого смущения.

— А вы почему заговорили об анархизме?

— Я заговорил об анархизме потому, что вы сами неоднократно высказывались в этом направлении» (I, 421).

Взгляды Михайлова на жизнь и на ее смысл далеки от собственных лосевских умонастроений, хотя вложенные в его уста слова — «я сослан в XX век, в определенную социально-историческую эпоху, мне навязана борьба, которая мне чужда и непонятна и в которой обе стороны для меня одинаково неприемлемы» (I, 432) — звучат почти исповедально.

ГЛАВА III. Участие в швейцарском сборнике «Russland» (1919): Факты и гипотезы

Замысел «Духовной Руси», публикации на страницах «Жизни» — всё свидетельствует о том, что в революционное лихолетье Лосев, видевший в философии духовное «орудие борьбы»³⁴⁰ и недовольный тем, что, «несмотря на головокружительный поток событий, русская философия молчит»³⁴¹, активно ищет возможность печатно выразить свою позицию. Вероятно, этим стремлением было обусловлено появление его статьи «Русская философия» в швейцарском сборнике «Russland»³⁴².

О том, что в 1919 году эта публикация состоялась, Лосев, судя по его собственному признанию³⁴³, узнал лишь в 1980-е годы из предисловия А. Хаардта к немецкому переизданию его книги «Диалектика художествен-

³⁴⁰ *Тахо-Годи Е. А.* Великие и безвестные... С. 495.

³⁴¹ Там же. С. 493.

³⁴² *Russland. Teil 1. Zürich, 1919. S. 79–109.* Далее — в скобках в тексте с указанием тома и страниц.

³⁴³ *Кравец С.* От века до века (Вместо послесловия) // Век XX и мир. 1988. № 3. С. 47.

ной формы». Здесь впервые была дана сноска на статью из «Russland»³⁴⁴. В начале 1988 года, накануне смерти Лосева, текст статьи был переведен с немецкого на русский и с сокращениями напечатан³⁴⁵. Позже статья появилась полностью³⁴⁶. С этого момента лосевское сотрудничество в сборнике «Russland» просто констатировалось как факт. Никто не задавался целью объяснить, как и почему возникла публикация.

М. А. Колеров, назвав «Russland» «довольно бледным немецким сборником»³⁴⁷, как кажется, несколько поторопился счесть это издание непримечательным. В издании, подготовленном Л. З. Копелевым и Г. Кёненом, «Германия и русская революция» об этом сборнике нет речи, хотя он упомянут в библиографии³⁴⁸. Конечно, можно спорить о том, насколько значительно было его содержание (хотя о значимости сборника свидетельствует его репринтное переиздание в США в 2010-м³⁴⁹), но сама история его возникновения представляется чрезвычайно интересной и теснейшим образом связанной с судьбой свободной общественной мысли в России после февральской революции 1917 года. Чтобы это стало очевидным, надо прежде всего разобраться с тем, что представлял собой сборник, под чьей редакцией он выходил и кто еще, помимо Лосева, был в числе его авторов.

³⁴⁴ Specimina Philologiae slavicae. Bd. 55. München, 1983. S. IX.

³⁴⁵ Век XX и мир. 1988. № 2–3.

³⁴⁶ Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 68–101.

³⁴⁷ Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007. Вып. 8 / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2009. С. 666.

³⁴⁸ Deutschland und die russische Revolution 1917–1924 / Hrsg. Lew Kopelew, Gerd Koenen. München, 1998. S. 844.

³⁴⁹ Russland: I. Teil. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. II. Teil. Politischer Bau, Soziale Bewegungen Und Gesellschaftliches Leben. Vol. 2. Part 1 (German Edition). Reprint. Nabu Press, 2010. 420 p.

Официальные редакторы сборника — Вера Эрисман-Степанова, Теодор Эрисман и Жан Маттьё

Сборник «Russland», как свидетельствует титульный лист, вышел в 1919 году в Цюрихе. Его редакторами были Вера Эрисман-Степанова, Теодор Эрисман и Жан Маттьё.

Жан Маттьё (Jean Matthieu, 1874–1921), активный швейцарский социал-демократ, начал свой путь с изучения теологии в Базеле. Затем около десяти лет был приходским священником, а с 1910 по 1921 год преподавал Закон Божий в Цюрихе³⁵⁰. Параллельно с 1912-го редактировал газету «Neue Wege» («Новые пути»). С ноября 1914 по апрель 1915 года был членом Социалистического общества (Sozialistische Gesellschaft), где, помимо анархических, играли роль идеи христианского социализма. В 1915 году основал газету «Der Revoluzzer» («Революционер»). До 1920 года был близок с анархосиндикалистами, но затем разошелся с ними из-за вопроса об участии Швейцарии в созданной в 1919-м Лиге Наций³⁵¹.

Теодор Эрисман (1883–1961), впоследствии видный австрийский психолог, родился в Москве и был сыном известного швейцарского врача-гигиениста Федора (Фридриха) Эрисмана (1842–1915). Создатель основополагающих принципов общественной гигиены и социально-гигиенического направления медицины в России³⁵², Фридрих Эрисман в 1896 году, после почти четверти века работы в нашем отечестве, был вынужден вернуться в Швейцарию, в Цюрих,

³⁵⁰ В электронном генеральном каталоге Bibliothèque nationale de France в описании книжки Маттьё «Die Kulturbedeutung Frankreichs» (1915; «Культурное значение Франции») указано, что он «professeur из Цюриха» («professeur à Zürich»).

³⁵¹ См.: Historisches Lexikon der Schweiz (Autor: Jan Uebelhart): <http://hls-dhs-dss.ch/index.php>

³⁵² См.: *Базанов В. А. Ф. Ф. Эрисман (1842–1915)*. Л., 1966.

так как был уволен из Московского университета за поддержку студентов, арестованных во время студенческих волнений.

Такая позиция Эрисмана-старшего окажется предсказуемой, если мы учтем, что в начале своего пути он был социалистом-шестидесятником, жившим по Чернышевскому, а 16 апреля 1868 года женился на Надежде Прокофьевне Суловой (1843–1918), сестре знаменитой возлюбленной Ф. Достоевского Аполлинии Суловой. В 1860-х годах Надежда была членом революционной организации «Земля и воля» и, по некоторым сведениям, являлась членом I Интернационала, из-за чего находилась под негласным надзором полиции. С Эрисманом она познакомилась, будучи студенткой Цюрихского университета, где в 1867 году первой из русских женщин получила диплом доктора медицины, хирургии и акушерства за диссертацию «Доклад о физиологии лимфы» («Beitrag zur Physiologie der Lymphe»), выполненную под руководством И. М. Сеченова. Правда, в конце 1870-х Надежда Прокофьевна покинула мужа; она вела практику вместе с другим известным медиком — профессором Александром Ефимовичем Голубевым (1836–1926), с которым встретилась за границей еще в 1860-е годы. Вместе с ним перебралась в Крым (официально их брак был оформлен в январе 1885-го), поселилась в Кастеле-Приморском, где и умерла 20 апреля 1918 года. О том, в какой нишете ее хоронили, расскажет Иван Шмелев в романе «Солнце мертвых»³⁵³.

Второй женой Эрисмана стала тоже российская подданная из прибалтийских немцев София Гассе (1847–1925). Выпуск-

³⁵³ Подробнейшие сведения о Н. П. Суловой и А. Е. Голубеве даны Л. А. Ореховой как комментарий к роману И. Шмелева, см.: *Орехова Л. А. «Солнце мертвых»: Крымский текст и крымский архив // Крымский текст в русской культуре.* СПб., 2008. С. 190–202. Также см.: *Die Matrikeledition der Universität Zurich 1833–1924 / editiert von Ulrich Helfenstein-Tschudi — <http://www.matrikel.uzh.ch>*

ница Петербургской гимназии, она поступила в университет в Берне и в 1876 году получила диплом доктора медицины. В 1884-м она официально стала женой Эрисмана. Их сын Федор (Теодор Пауль) Эрисман в 1912 году защитил в Цюрихском университете докторскую диссертацию «*Untersuchung über Bewegungsempfindungen beim Beugen des rechten Armes im Ellenbogengelenk*», а с 1926-го обосновался в Инсбруке (с 1927 — профессор в Leopold Franzens Universität). В 1913 году Теодор женился на дочери известного московского врача Евгения Михайловича Степанова (1855–1923) Вере Степановой (1883–1955), учившейся в том же Цюрихском университете и защитившей на философском факультете диссертацию «*Destutt de Tracy, eine historisch-psychologische Studie*» (1908/09)³⁵⁴.

То, что они решили объединить свои судьбы, не случайность: семьи Эрисманов и Степановых были тесно связаны с давних пор. Вот как рассказывает об истории возникновения этой семейной дружбы в письме к М. Юнггрену от 1 августа 1999 года Вера Доротея Эрисман — дочь Веры и Теодора, родившаяся в 1919-м и живущая по сей день в Инсбруке: «Вы правы: Вера Степанова была моей матерью. Дружба обоих семейств установилась с того момента, когда мой отец Теодор Пауль (Федя) маленьким мальчиком получил тяжелое воспаление уха, грозившее гнойным процессом кости и мозга. Для того чтобы спасти мальчика, был приглашен «лучший отоларинголог Москвы», Евгений Михайлович Степанов, университетский коллега (Эрисмана. — *Е. Т.-Г.*). Дружба сохранялась до 1896, когда Эрисманы были выдворены (!) в Цюрих. И позже, когда моя мать была студенткой философского факультета в Цюрихе, они совместно проводили каникулы на Тунерзее»³⁵⁵.

³⁵⁴ Об Эрисманах см.: Die Matrikeedition der Universität Zürich..., а также: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XXVIII (Verlag Traugott Bautz 2007) Spalten 610–613 (Autor: Doris Hillebrand).

³⁵⁵ Личный архив М. Юнггрена (пер. с нем. мой. — *Е. А. Т.-Г.*).

По семейным преданиям, которые хранит Вера Доротея Эрисман, инициатива издания сборника «Russland» целиком принадлежала ее родителям. Во всяком случае, именно так она ответила на мой вопрос о сборнике, ретранслированный ей профессором Гётеборгского университета М. Юнгреном, который дружит с ней многие годы и прадед которого, Аксель Кей, был близким другом Фридриха Эрисмана. Однако есть основания сомневаться в точности этого семейного предания, и вот почему.

Сергей Мельгунов, издательство «Задруга» и сборник «Russland»

Дело в том, что «русский след» в семействе Эрисманов не ограничивается рождением Теодора Эрисмана в Москве и его женитьбой на Вере Степановой. У Веры Степановой-Эрисман была старшая сестра Прасковья (1881–1974), также учившаяся с 1902 по 1906 год в Цюрихском университете³⁵⁶ и вышедшая еще в начале века замуж за видного русского историка, публициста, одного из руководителей партии народных социалистов Сергея Петровича Мельгунова (1879–1956). Принципиально атеистическая³⁵⁷, либерально-народническая установка Мельгунова, предопределившая в 1909 году его антивеховскую позицию и открытую критику «Вех» в печати, несколько трансформировалась после революционных событий 1917-го. Социалист Мельгунов, один из создателей Трудовой народно-социалистической партии, товарищ председателя ее ЦК, недаром многократно арестовывался за первые пять лет существования советской власти и был выслан в 1922 году на знаменитом «философском па-

³⁵⁶ См.: Die Matrikeledition der Universität Zürich... В статье «С. П. Мельгунов» в словаре «Русские писатели» отмечена лишь учеба на высших женских курсах Герье; см.: *Чанцев А. В.* Мельгунов С. П. // Русские писатели: 1800–1917: биографический словарь. Т. 3. М., 1994. С. 576.

³⁵⁷ См.: *Трубецкой С. Е.* Минувшее. Париж, 1989. С. 248.

роходе» за пределы России. В мае 1918 года он стал одним из учредителей «Союза возрождения России», ставившего перед собой задачу воссоздания русской государственности, единой, целостной и свободной России, а затем и членом так называемого «Тактического центра», спустя год, в апреле 1919-го, объединившего три организации: «Совет общественных деятелей» (Д. М. Щепкин и С. М. Леонтьев), «Национальный центр» (Н. Н. Щепкин, О. П. Герасимов и С. Е. Трубецкой) и «Союз возрождения России» (Н. Н. Щепкин и С. П. Мельгунов) — на платформе восстановления государственного единства России, созыва Учредительного собрания, установления военной диктатуры и решения неотложных задач в экономической и социальной областях³⁵⁸.

Как представляется, именно Мельгунов был одним из идейных вдохновителей издания сборника «Russland», и только по каким-то тактическим соображениям его имя не стояло среди редакторов. Подтверждением этому служит, во-первых, его собственное участие в сборнике в качестве автора — здесь помещена статья Мельгунова о государстве и церкви в России. Во-вторых, четверо участников сборника связаны с Мельгуновым семейными узами: Вера Степанова, ее муж Теодор, брат Иван Евгеньевич, в будущем профессор искусствovedения во Флоренции, сестра Прасковья Евгеньевна, жена Мельгунова, — в редакционном Предисловии к сборнику ей выражена особая благодарность за деятельную помощь, без которой в столь сложное для почтовых сношений время — всеобщая война и революция в России — редакции было бы весьма затруднительно установить контакты с русскими учеными (I. S. 13–15).

³⁵⁸ Во имя «правильного исторического освещения». Из тюремных записок Сергея Мельгунова / Публ., вступит. заметка и примеч. В. С. Христофорова // Звезда. 2008. № 6. С. 135–151. По свидетельству П. Е. Мельгуновой, зафиксированному Р. Пайпсом, само название «Тактический центр» было изобретено чекистом Аграновым, см.: *Паїнс Р.* Московские центры. Политический фронт в гражданской войне в России // Вопросы истории. 2009. № 2. С. 65.

В-третьих, и другие участники сборника «Russland» связаны с мельгуновским издательством «Задруга».

Издательство «Задруга» было основано в 1911 г. не одним Мельгуновым, а целой группой ученых, литературоведов и педагогов (В. И. Пичета, А. М. Васютинский, А. К. Дживелегов, Б. Е. Сыроечковский и др.), в основном принадлежавших к Трудовой народно-социалистической партии. Оно представляло собой паевое товарищество, соединявшее статус акционерной компании с принципами кооперативной организации. «Задруга» имела две типографии и книжный магазин. Выпускала книги по истории, педагогике, обществоведению, учебники, детскую и художественную литературу (Л. Н. Толстого, В. Г. Короленко, К. Д. Бальмонта, Г. И. Чулкова, воспоминания В. Н. Фигнер, Н. А. Морозова), труды по истории России³⁵⁹. И вот к этому предприятию, организационно и идейно возглавляемому Мельгуновым, и были в той или иной мере причастны лица, перечисленные в обширном перечне авторов на титульной странице сборника «Russland»: И. П. Белоконский, Б. Д. Федоров³⁶⁰, С. Глаголь (С. С. Голоушев³⁶¹), Н. Н. Кононов³⁶², А. Ф. Лосев, С. П. Мельгунов, Н. А. Этгли-Кирпичникова, И. Н. Розанов, Н. Е. Румянцев, К. В. Сивков, Ю. М. Соколов, Б. М. Соколов, И. Е. Степанов, П. Е. Степанова (Мельгунова). Поясню это лишь наиболее очевидными примерами.

³⁵⁹ О «Задруге» см.: *Диперштейн Е. А.* Задруга // Книга: Энциклопедия. М., 1998.

³⁶⁰ Письма Бориса Дмитриевича Федорова к Мельгунову за 1917–1919 — РГАЛИ. Ф. 305. Оп. 1. Ед. хр. 837. В «Задруге» вышла его работа «Как защищалось самодержавие?» (М., 1917). В 1918-м он фигурирует как секретарь Правления, см.: О кооперативном товариществе печатного и издательского дела «Задруга». М.; Пг., 1918. С. 13.

³⁶¹ Член кооперативного товарищества «Задруга» на 1 июля 1918 года, см.: О кооперативном товариществе (...). М.; Пг., 1918. С. 7.

³⁶² Тоже автор «Задруги», напечатавшей его брошюру «Историко-литературные проблемы. Выпуск I. Введение в историю русской литературы» (М., 1920).

Историк Константин Васильевич Сивков (1882–1959) входит в круг лиц, близких Мельгунову. В декабре 1911 года он стал одним из учредителей кооперативного издательства, получившего по его предложению название «Задруга»³⁶³. В годы первой русской революции печатался в организованном при участии Мельгунова издательстве «Народное право» (работа «Как можно решить рабочий вопрос», М., 1906). В 1914-м выпустил под эгидой Культурно-исторической комиссии Учебного отдела Общества по распространению технических знаний, в которую входил Мельгунов, книжку «Путешествия русских людей за границу в XVIII веке» (серия «Культурно-историческая библиотека»). В том же 1914-м в издательстве «Задруга» вышла его брошюра «Великая европейская война 100 лет назад и теперь». Она была переиздана в 1917 году в издававшихся «Задругой» сериях «Война и труд» (№ 2, 2-е изд.) и «Свободный народ» (№ 32, 3-е изд.). Тогда же в серии «Свободный народ» (№ 2) появилась его брошюра «Как старое правительство довело Россию до революции», а в другой издательской серии — «Популярная историческая библиотека» — брошюра «Крепостное право и русская изящная литература (1762–1861)» (1917, 2-е изд.). В 1917–1918 годах в «Задруге» вышла книга Сивкова «Русская история. Курс элементарный. Для младших классов средне-учебных заведений» (в 1918-м вышло 2-е изд., ч. 1). С 1914 по 1922 год участвовал вместе с П. Мельгуновой в коллективном издании «Задруги» «Русский быт по воспоминаниям современников»³⁶⁴. В 1918 году был членом Правления из-

³⁶³ Об этом свидетельствует Мельгунов, см.: Отчет чрезвычайного общего собрания членов товарищества «Задруга» и общественных организаций в день десятилетнего юбилея 25 декабря 1921 г. Пб., 1922. С. 8–9.

³⁶⁴ Мельгунова П. Е. Русский быт по воспоминаниям современников. Сборник отрывков из записок, воспоминаний и писем, составленный П. Е. Мельгуновой, К. В. Сивковым и Н. П. Сидоровым. Ч. 1–1914; ч. 2, вып. 1–1918 (на обложке — 1919); ч. 2., вып. 2–1922; ч. 2, вып. 3–1923.

дательства³⁶⁵, заведовал издательской частью, а в 1922-м — председателем Правления³⁶⁶. По воспоминаниям П. Мельгуновой, именно Сивков, «долголетний сотрудник всех литературных начинаний С<ергея> П<етровича>», помогал донести вещи выпущенному из тюрьмы 13 января 1921 года Мельгунову³⁶⁷.

Близким мельгуновскому кругу был и известный либерал Иван Петрович Белокопский (1855—1931), не только публиковавший рецензии на работы Мельгунова³⁶⁸, но как член «Задруги» напечатавший именно в мельгуновском издательстве свой главный труд «Земское движение» (1914, 2-е изд.), затем брошюру «От деревни к парламенту. Роль земства в будущем строе России» (1917) и свои воспоминания «Дань времени» (1918)³⁶⁹.

Связан с «Задругой» и другой автор «Russland» — педагог Николай Ефимович Румянцев (? —1919), судя по примечанию к брошюре «Новые задачи народной трудовой школы» (Саратов: Светлый путь, 1917), исполнявший в 1917 году обязанности заведующего лабораторией экспериментальной педагогики при Соляном городке в Петрограде. В 1917-м в «Задруге» в серии «Библиотека гражданина» (№ 2) была опубликована его брошюра «Как живет Германия во время войны и чем она сильна (По личным воспоминаниям

³⁶⁵ О кооперативном товариществе печатного и издательского дела «Задруга» (Доклад общему собранию членов «Задруги»): 1912—1919. Харьков; М.; Пг., 1919. С. 17.

³⁶⁶ См.: Литературная жизнь России 1920-х годов. События. Отзывы современников. Библиография. Т. 1. Ч. 2. Москва и Петроград. 1921—1922 гг. / Отв. ред. А. Ю. Галушкин. М., 2006. С. 573.

³⁶⁷ См.: Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники / Сост., примеч. и подгот. текста Ю. Н. Емельянова. М., 2003. С. 391.

³⁶⁸ См., напр., рецензию И. Белокопского на брошюру Мельгунова «Студенческие организации 80—90-х гг. в Московском университете» в журнале «Минувшие годы» (1908, № 10).

³⁶⁹ Письма И. Белокопского к Мельгунову — РГАЛИ. Ф. 305. Оп. 1. Ед. хр. 171—172.

гражданского военнопленного»³⁷⁰), а в 1920-м переиздана в серии «Педагогическая библиотека» первая часть книги «Лекции по педагогической психологии для народных учителей» (1913) под новым заглавием «Психологические основы трудового воспитания. Лекции по педагогической психологии для народных учителей».

Появление в «Russland» публикации этнографа и фольклориста Бориса Матвеевича Соколова (1889–1930) также предопределено его связями с Мельгуновым. Он печатался в мельгуновском журнале «Понедельник “Народного слова”»³⁷¹, выходящем под эгидой литературно-издательского коллектива Трудовой народно-социалистической партии с апреля по июль 1918 года. В 1917-м в «Задруге» опубликована его брошюра «Упрощение правописания» (автор значится на обложке как преподаватель Московских высших женских курсов и Учительского института), а в 1918-м — книга «Былины. Исторический очерк, тексты и комментарии» в серии «Сокровища родного слова» (вып. 1–2). Его брат — фольклорист Юрий Матвеевич Соколов (1889–1941) — был председателем литературной редакционной комиссии «Задруги» в 1918 году³⁷², а в 1919-м утвержден как руководитель историко-литературной комиссии и избран членом Совета наряду с руководителем медицинской комиссии Е. М. Степановым и П. Е. Мельгуновой³⁷³.

Известный литературовед Иван Никанорович Розанов (1874–1959) — в 1919 году кандидат в члены Совета «Задруги»³⁷⁴ — в 1914-м напечатал в издательстве первый том «Русская лирика. От поэзии безличной — к испове-

³⁷⁰ Видимо, поэтому в «Russland» указан Лейпциг как место написания статьи.

³⁷¹ Соколов Б. Опричники (Историческая справка) // Понедельник «Народного слова». 1918, 29 апр. № 3. С. 4–5.

³⁷² О кооперативном товариществе (...). М.; Пг., 1918. С. 6.

³⁷³ О кооперативном товариществе (...). Харьков; М.; Пг, 1919. С. 11, 17.

³⁷⁴ Там же. С. 17. См. также: Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга: 1890–1917. М., 2004 (им. указ.).

ди сердца. Историко-литературные очерки» (второй том — «Пушкинская плеяда. Старшее поколение» — опубликован в «Задруге» уже после высылки Мельгунова, в 1923-м). В 1920 году в «Задруге» под редакцией Розанова и Ю. М. Соколова вышел сборник «Творчество Тургенева», в котором принял участие и Б. М. Соколов статьей «Мужики в изображении Тургенева». В 1917 году в «Задруге» Розанов выпустил сборник «Песни о свободе» в серии «Свободный народ» (№ 34).

Среди участников сборника — Наталья Александровна Эттли-Кирпичникова (1875—1966), дочь литературоведа и либерала, профессора Московского университета Александра Ивановича Кирпичникова (1845—1903). Приехав учиться медицине в Цюрих, она в 1905 году вышла замуж за Макса Эттли (Max Oetli, 1879—1965), защитившего в Цюрихском университете диссертацию об альпийской флоре³⁷⁵. Кирпичникова познакомилась с семейством Эрисманов еще до Цюриха — через Голубевых. Дело в том, что имение А. Е. Голубева — Н. П. Суловой и дачи ее отца и деда, профессора Н. А. Головкинского, ректора Новороссийского университета, были расположены поблизости в Кастеле-Приморском (недаром это место получило название Профессорского уголка)³⁷⁶. Сестра Натальи Александровны занималась в Москве педагогической деятельностью — возглавляла гимназию на Знаменке (ныне здание

³⁷⁵ О Кирпичниковой и ее муже см.: *Historisches Lexikon der Schweiz...* (автор: Jan Uebelhart); *Die Matrikeledition der Universität Zürich...*

³⁷⁶ О знакомстве через Голубевых с Эрисманами пишет Д. Нойманн (*Neumann D. Studentinnen aus dem Russischen Reich in der Schweiz* (1867—1914). Zürich, 1987. S. 62), ссылаясь также (S. 116—117) на неопубликованные воспоминания Кирпичниковой: *Natalie Oetli-Kirpichnikova: Eine versunkene Welt, Erinnerungen aus dem alten Russland* (unveröffentlichtes Manuskript, Privatbesitz). См. также: *Орехова Л. А. «Солнце мертвых»: Крымский текст и крымский архив*. С. 193.

занимает Музыкальная школа им. Гнесиных)³⁷⁷, где на либеральный манер обучались совместно девочки и мальчики³⁷⁸. Возможно, этим объясняется появление «педагогических» переводов Кирпичниковой в московской печати в 1910-е годы³⁷⁹. В письме ко мне от 23 июля 2012 г. профессор М. Юнггрен сообщал: «В Цюрихе заглянул в Швейцарский социальный архив, где хранятся бумаги (их очень мало) Наталии Кирпичниковой. Вы уже все самое важное о ней в статье сообщили. Умерла она точно в 1966-ом году. Вот что пишет о себе в двухстраничной автобиографической записке: «Dieser Verkehr [с Эрисманами, в Цюрихе в самом начале века] war mir ausserordentlich wertvoll, half mir durch die Wärme des Familienkreises und die gütige Art aller Familienmitglieder über die schwere Trennungen von meinem Land und meiner Familie». [Это знакомство [с Эрисманами, в Цюрихе в самом начале века] было для меня чрезвычайно ценно, помогало мне теплом семейного круга и любезной манерой всех членов семьи в трудной разлуке с родиной и моей семьей. — *Перевод мой. Е. Т.-Г.*] («Lebenslauf», стр. 2, папка 2, Schweizerisches Sozial-Archiv, Ar 147.10.1). Кирпичникова сдала свой экзамен в 1905, как раз перед браком. Работала врачом в швейцарских школах. Родила шесть дочерей. Из них Мария-Луиза («Маша») стала ведущей швейцарской социал-демократкой. Разошлись с Эттли в 1930-м году».

³⁷⁷ См. статью «Знаменка улица» в энциклопедии «Москва» (М., 1997; 2-е изд. — М., 2009).

³⁷⁸ Приготовительные классы гимназии для детей обоего пола с правами мужских гимназий для учащихся Е. А. Кирпичниковой: Учебные планы. Программы. Объяснительные записки младшего, среднего и старшего подготовительных классов. М., 1912.

³⁷⁹ Гирке Г., Давидсон А. Работа из бумаги / Отдел содействия устройству детских садов и яслей среди рабочего населения при Моск. отд-нии Имп. Рус. техн. о-ва; Пер. с нем. Н. А. Кирпичниковой. — (Дет. жизнь в труде и забавах: Краткие руководства для матерей и воспитателей, [Вып.] 1). М., 1913.

Обращает на себя внимание, что все авторы (за исключением Маттьё) были напрямую связаны с Россией, жили в основном в Москве, где и действовали Мельгуновы. По-видимому, обитавшие в Цюрихе родичи — Теодор и Вера Эрисман — лишь взяли на себя вместе с Маттьё организационную, практическую сторону реализации подготовленного Мельгуновыми издательского проекта. Однако им необходимо было не только организовать выпуск книги, но и перевести или, по крайней мере, откорректировать перевод текстов на немецкий язык³⁸⁰: ведь издание было нацелено на всестороннее ознакомление с Россией и ее культурой именно западного читателя. Отсюда и тематика сборника. В первый выпуск входят статьи о русском искусстве (В. Эрисман), музыке (И. Степанов), философии (А. Лосев), о Пушкине (В. Эрисман), народном эпосе (Б. Соколов) и о значении русской литературы (Ж. Маттьё). Во второй — о русской истории (И. Степанов), церковной жизни (С. Мельгунов), крестьянстве и земстве (И. Белоконский), обществе (П. Степанова-Мельгунова), педагогике (Н. Румянцев), женском вопросе (Н. Эттли-Кирпичникова), государственном устройстве (К. Сивков). Такая тематика вполне могла соответствовать позиции Мельгунова как учредителя «Союза возрождения России».

Был ли причастен Лосев к мельгуновскому издательству «Задруга»?

Остается непроясненным вопрос о том, каким образом лосевский текст о русской философии попал на страницы сборника.

Каких-либо сведений, подтверждающих личное знакомство Лосева с Мельгуновым, мы пока не обнаружили. Среди

³⁸⁰ Так, в «Russland» в сносках к статье Веры Эрисман о Пушкине указано, что перевод на немецкий язык цитируемых стихов Пушкина сделан Теодором Эрисманом, но не говорится о том, кто переводил тексты статей.

книг из личного собрания А. Ф. Лосева, переданных Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», есть ряд изданий, выпущенных «Задругой». Это: «Книга для чтения по древней истории» для 3–4 классов средне-учебных заведений, куда вошли статьи под редакцией А. М. Васютинского, М. Н. Коваленского, В. Н. Перцева и К. В. Сивкова (Ч. 1: Первобытная культура. Восток. Греция. М.: Задруга, 1913; Ч. 2: Рим — республика. М.: Задруга, 1913; Ч. 3: Рим — империя. М.: Задруга, 1915), «Средние века в очерках и рассказах: книга для чтения для учащихся 4–5 классов средней школы» под редакцией А. М. Васютинского, А. К. Дживелегова, В. Н. Перцева и К. В. Сивкова (Ч. 1: М.: Задруга, 1917), работа профессора Д. М. Петрушевского «Общество и государство у Гомера: опыт исторической характеристики» (Изд. 2-е. М.: Задруга, 1913), а также редчайший экземпляр первого номера бюллетеня издательства — «Задруга: бюллетень книжного магазина» за 1921 г.

Правда, книги мог приобретать и человек, лично с издательством никак не связанный. Тем более что с 1917 года Лосев жил по соседству с издательством: официальный адрес издательства — Воздвиженка, 9, а Лосев снимал комнату на Воздвиженке, 13. Однако обращает на себя внимание один весьма примечательный факт, до сих пор не замеченный исследователями лосевского творчества: имя Лосева, Алексея Федоровича, числится в списке членов кооперативного товарищества «Задруга» по состоянию на 15 мая 1919 года³⁸¹ (в списках за 1918 год его еще нет³⁸²). Кроме того, лосевское собственноручное *curriculum vitae* от 29 октября 1919 года, недавно найденное нижегородской исследовательницей Н. Ю. Стоюхиной³⁸³, свидетель-

³⁸¹ О кооперативном товариществе (...). Харьков; М.; Пг., 1919. С. 25.

³⁸² См.: О кооперативном товариществе (...). М.; Пг, 1918. С. 7–13.

³⁸³ *Стоюхина Н. Ю.* А. Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 51–52.

ствуется, что молодой профессор осенью 1919-го не только собирался участвовать статьей «Элементы платонизма в чистой феноменологии» в задуманном «Задругой» сборнике «Философия Гуссерля», но и отдал туда свою книгу «Происхождение греческой трагедии», объемом 19 печ. листов. Когда и через кого попала лосевская статья о русской философии к Мельгуновым, а от них — в Швейцарию к Эрисманам, какими путями сам Лосев стал членом «Задруги», мы пока ответить не можем. Но это не мешает нам выдвинуть ряд гипотез.

Первая гипотеза: текст мог попасть к Мельгуновым через братьев Соколовых. Лосев и Соколовы были знакомы; дружил с женой Ю. М. Соколова В. А. Дынник, в 1940-х преподававшей в том же, что и Лосев, педагогическом институте³⁸⁴. Но были ли контакты с Соколовыми в 1918 г. неизвестно — в изданной в 2010 г. переписке братьев Соколовых с мая 1919 по 1923 г. имя Лосева не встречается.

Вторая гипотеза, связывающая участие Лосева в газете «Жизнь» и в сборнике «Russland», базируется на целом ряде совпадений. Это, прежде всего, общая тема (русская философия) лосевских статей для «Жизни» и для «Russland». Далее — относительная близость по времени написания. Хотя статья в сборнике «Russland» не датирована³⁸⁵, дату ее написания можно уточнить, если учесть, что Лосев в ней говорит о «Свете Невечернем» С. Булгакова как о книге, вышедшей несколько месяцев назад (I. S. 106). Книга появилась в мае 1917 года³⁸⁶, так что статья писа-

³⁸⁴ См.: *Тахо-Годи А. А.* Жизнь и судьба: Воспоминания. М., 2009. С. 349–350.

³⁸⁵ Составитель сборника лосевских работ «Страсть к диалектике» (1990) В. Ерофеев внес в текст статьи дату 1918 г. на основе уже упомянутого нами интервью Лосева с С. Кравцом, что только вводит исследователей в заблуждение.

³⁸⁶ *Голлербах Е.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 87.

лась во второй половине 1917-го, примерно за полгода до обзора философской литературы в газете «Жизнь». Третье совпадение — связь главного редактора газеты «Жизнь» анархиста Алексея Алексеевича Борового (1875–1935) с мельгуновским издательством. В 1922 году (на обложке книги — 1923) в «Задруге» вышла работа Борового «Современное масонство на Западе» (серия «Масонство. Его прошлое и настоящее». Т. 3. Вып. 1). Книга была издана под редакцией Мельгунова и Н. П. Сидорова. Как говорится в Предисловии от редакции, работа была написана Боровым в 1914 году и опубликована в 1922-м без изменений. Обращает на себя внимание и то, что мельгуновским еженедельником «Понедельник “Народного слова”» из номера в номер публиковались сведения о действиях большевиков против анархистов³⁸⁷, хотя о Боровом и его газете там ни разу напрямую упомянуто не было³⁸⁸.

Пересекались ли и каким образом пути анархиста Борового, народного социалиста Мельгунова и философа Лосева — вопрос открытый, но то, что их могло объединить духовное противостояние большевизму, — несомненно. Недаром в тюремном дневнике арестованный большевиками Мельгунов будет ссылаться на размышления Борового об утопии³⁸⁹.

В таком контексте особенно примечательна (и это можно считать четвертым совпадением) причастность к анархистским кругам одного из цюрихских редакторов «Russland» Жана Маттьё, благодаря которому, как можно предположить, сборник вышел именно в цюрихском издательстве

³⁸⁷ Например, в № 2 от 11 апреля 1918 заметки ««Анархист» Ге», «Москва перед новыми событиями», в № 4 (13 апреля 1918) — «Война большевиков с анархистами», в № 5 (14 апреля 1918) — «Газеты анархистов», в № 7 (17 апреля 1918) — «Опознание анархистов» и т. д.

³⁸⁸ В фонде С. Мельгунова в РГАЛИ (Ф. 305. Оп. 1. Ед. хр. 198) хранятся письма Борового к Мельгунову, но их временные границы 1910–1916 гг.

³⁸⁹ См.: Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники... С. 235.

«Otto Füssli». Это издательство в 1915 году опубликовало его работу о культурном значении Франции («Die Kulturbedeutung Frankreichs»). Возможно, что он имел (а может быть, вместе с ним и Эрисманы) какое-то отношение к анонимному «Komitee der Russland-Schweizer» (Комитету русских швейцарцев), выпустившему в том же издательстве в 1918 году крошечную книжечку «Под властью большевизма» (полное название — «Unter der Herrschaft des Bolschewismus: Erlebnisse von Russland Schweizern zum Besten der aus Russland heimgekehrten, notleidenden Landsleute und zur Aufklärung des Schweizervolkes»). Любопытно, что в том же 1918-м «Otto Füssli» напечатало еще одну книжку о России — «Будущее России» Ф. Врангеля («Russlands Zukunft. Politische Betrachtungen»).

Третья гипотеза, и самая правдоподобная: посредником между Мельгуновыми и Лосевым мог выступить лосевский университетский товарищ Павел Сергеевич Попов (1892–1964). В начале 1940-х годов Лосев прервал общение с Поповым как с человеком, способствовавшим его изгнанию с философского факультета Московского университета. Но в 1910–1920-х отношения были вполне дружеские. В 1919 году Попов, как и Лосев, был избран на должность профессора Нижегородского университета³⁹⁰, где, судя по всему, они действовали единогласно (к примеру, 10 июля 1920 г. оба подписали обоснование о необходимости создания отдельной кафедры педагогики на историко-филологическом факультете университета³⁹¹). В 1930-м Попов проходил по тому же следственному делу, что и Лосев, хотя, в отличие от своих поделльников, был отпущен без последствий. Во время допросов среди прочего ему вменялось

³⁹⁰ Никитина Ф. Г. Павел Сергеевич Попов // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 139.

³⁹¹ Документ опубликован, см.: Стоюхина Н. Ю. А. Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 62–64.

вину личное знакомство с Мельгуновым³⁹². Возможно, что и фигурирующий в следственном деле кузен Попова Д. И. Щепкин³⁹³ был не просто однофамильцем Николая Щепкина и Дмитрия Митрофановича Щепкина, входивших вместе с Мельгуновым в «Тактический центр» (существовали ли тут какие-то родственные связи, нам пока выяснить не удалось).

С Мельгуновым Попов был знаком с середины 1910-х. Сохранились его письма к Мельгунову (1913–1916)³⁹⁴. Имя Попова встречается в дневниковых записях 1915 года Мельгунова и его жены³⁹⁵. Попов был не только секретарем бердяевской Вольной Академии Духовной Культуры, в которую входил и Лосев, но и кандидатом в члены Ревизионной комиссии «Задруги» в 1918 году, а в 1919-м — руководителем философской комиссии издательства, затем кандидатом в члены Совета. Он печатался в различных изданиях «Задруги», в том числе в созданных при издательстве журналах — «Задруга»³⁹⁶ и «Голос минувшего»³⁹⁷. 3 октября 1922 года, судя по дневниковой записи И. Н. Розанова, Попов, наряду с Сивковым, Федоровым и Розановым, был у Мельгунова на последнем заседании «Голоса минувшего», предшествующем последнему с Мельгуновым заседа-

³⁹² См.: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. 2-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 150 (Сер. ЖЗЛ).

³⁹³ Там же.

³⁹⁴ РГАЛИ. Ф. 305. Оп. 1. Ед. хр. 631.

³⁹⁵ См.: *Мельгунов С. П.* Воспоминания и дневники... С. 256, 283.

³⁹⁶ О рецензии П. С. Попова в бюллетене «Задруга» смотри мою публикацию: *Тахо-Годи Е. А.* Неучтенная рецензия на «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья. Сборник статей и материалов. Памяти Л. А. Иезуитовой. К 80-летию со дня рождения. СПб., 2010. С. 84–88.

³⁹⁷ Например, см.: *Попов П.* Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. (...) [Рецензия] // Задруга. 1921. № 1. С. 15–16; *Попов П.* Уцелевшие строки из переписки друзей (Влад. Соловьев и Л. М. Лопатин) // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 10.

нию совета «Задруги» 6 октября и организованным затем, 8 октября, правлением «Задруги» проводам Мельгунова за границу³⁹⁸.

Еще одна деталь. В 2010 году в книге «Суконщики Поповы. «Записки о московской жизни» и не только» были опубликованы мемуары двоюродной сестры Павла Сергеевича Попова, психолога и психиатра Анны Михайловны Шуберт (1881—1972). Как из них следует, Анна Михайловна Шуберт была в самых дружеских отношениях с Верой Степановой-Эрисман, с которой вместе училась на философском факультете вплоть до весны 1909 года.

В 1901 г. Анна Шуберт была среди тех слушательниц Высших женских курсов, которые во главе с Прасковьей Степановой, будущей Мельгуновой, выступили против организатора курсов — профессора Герье. Именно от Прасковьи Анна Шуберт узнала, что ее сестру Веру родители отправляют в университет в Цюрих «под опеку проживающей там знакомой семьи бывшего профессора Московского университета Ф. Ф. Эрисмана. Тут я загорелась мыслью ехать с ними. (...) Я была уверена в том, что меня не пустят. Но все решилось неожиданно просто. (...) немалое значение имело, конечно, и то, что ехать я должна была с сестрами Степановыми к семье известного даже им [маме и теткам. — *Е. Т.-Г.*] профессора Эрисмана»³⁹⁹. «Лично моя поездка учиться в Швейцарию была, конечно, шагом правильным. (...) Там я нашла себе настоящего друга в лице Веры Евгеньевны Степановой, вышедшей впоследствии замуж за сына профессора Эрисмана. В Цюрихе я сразу попала в гущу революционно настроенной русской колонии — студентов и эмигрантов. (...) посещала все доклады приезжавших в Цюрих Плеханова, Ленина, Чернова и других. Из семейных домов

³⁹⁸ Дневник И. Н. Розанова цит. по: *Чудакова М. О.* Жизнеописание Михаила Булгакова. 2-е изд., доп. М., 1988. С. 211.

³⁹⁹ Суконщики Поповы. «Записки о московской жизни» и не только. М., 2010. С. 392.

бывала я в Цюрихе у П. Б. Аксельрода — одного из главарей русской социал-демократии, а главным образом в доме профессора Эрисмана, который вместе с Лангом и Грейлихом возглавлял социал-демократию Швейцарии»⁴⁰⁰. С Верой и Теодором Эрисман она виделась и в конце весны 1914 г., когда плыла из Италии в Россию во время остановки в Пире⁴⁰¹. (Заметим попутно, что упомянутый в воспоминаниях А. М. Шуберт П. Б. Аксельрод, известный революционный деятель, меньшевик, занявший после октябрьского переворота антибольшевистскую позицию, также был дружен с Эрисманами. В адресованном ему письме от 29 сентября 1920 года Л. Мартова (Ю. О. Цедербаума), чей младший брат, Владимир (псевдоним — Левицкий), проходил в 1920 году по одному с Мельгуновым делу о «Тактическом центре», читаем: «Дорогой Павел Борисович! Если Вы живете у М-те Эрисман, передайте ей, что ее брат (Мельгунов) здоров и находится в сносных условиях заключения. Хлопочут о том, чтоб ему (это бывает) разрешили где-нибудь служить и лишь ночевать в тюрьме»⁴⁰²).

Все эти факты, с нашей точки зрения, дают основание предположить, что именно Попов мог привлечь Лосева к вступлению в мельгуновское кооперативное товарищество и одновременно содействовать публикации его статьи в «Russland».

О чем могут свидетельствовать исчезнувшие тексты

Лосевское участие в «Russland» изначально не должно было ограничиться одной публикацией в первом выпу-

⁴⁰⁰ Там же. С. 395.

⁴⁰¹ Там же. С. 399.

⁴⁰² Ю. О. Мартов. Письма и документы (1917–1922) / Составитель Ю. Г. Фельштинский, электронный доступ: <http://lib.ru/history/felshtinsky/martov.txt>

ске сборника. Судя по помещенному в «Russland» Перечню статей, которые предназначались для каждой из двух частей, в первом выпуске сборника предполагалось напечатать и второй лосевский текст «Die Ideologie der orthodox-russischen Religion» («Идеология русской православной религии»). Возникает вопрос: что это за текст и почему он не был напечатан? Возможно, для «Russland» предназначался сохранившийся в лосевском архиве текст, переведенный на немецкий язык, вероятно, М. Е. Грабарь-Пассек, «Die Onomatodoxie» — «Имяславие», освещающий «одно из древнейших и характернейших мистических движений православного Востока»⁴⁰³, нашедшее немало апологетов из числа русских религиозных мыслителей начала XX века (не исключено, однако, что текст мог предназначаться и для другого издания, к примеру для задумывавшегося в Берлине А. С. Яценко, редактором берлинского журнала «Новая русская книга», религиозно-философского сборника⁴⁰⁴).

Однако нельзя не обратить внимания на то, что лосевская статья по религиозным проблемам — не единственный «исчезнувший» из сборника текст. Из указанных в Перечне 11 статей, предназначенных для первого выпуска «Russland», судя по экземпляру РГБ, опубликовано было лишь 6, т. е. практически половина. Помимо лосевской, «исчезли» 2 статьи Розанова — об истории русской литературы и о современной русской литературе; статья Ю. Соколова о русской сказке, а также статья С. Глаголя о русском театре. Аналогично из 11 статей Перечня для второго выпуска «испарились» 3: 2 статьи Кононова и ста-

⁴⁰³ См.: Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 733–779. Впервые по-русски в «Вопросах философии» (1993. № 9).

⁴⁰⁴ О задуманном в 1922 г. в Берлине сборнике см.: Макаров В. Г. «...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурьлина 1922 и 1927 годов) // С. Н. Дурьлин и его время. Книга первая. Исследования / Сост. и ред. А. И. Резниченко / Исследования по истории русской мысли / Под общ. ред. М. А. Колерова. Т. 14. М., 2010. С. 60–63.

тья Федорова «Революция 1917 года». Кроме того, не соответствуют друг другу порядок статей и их названия, указанные в Перечне, названиям и реальному расположению статей в самих выпусках. Например, статья Б. Соколова обозначена в Перечне «Das Volksepos», а внутри выпуска — «Das russische Volksepos», причем в Перечне она занимает позицию «9», а напечатана по счету пятой. В Перечне статья Сивкова «Die Staatsverfassung des alten Russlands und die Reichsduma» стоит под номером «7», а напечатана восьмой и озаглавлена «Die Reichsduma». В Перечне автором статьи о значении русской литературе значится Ж. Маттьё. Но во всех доступных нам изданиях (и в РГБ, и в библиотеке Университета Беркли, по которому сделан репринт в 2010 г.) нет заключительной страницы статьи с именем автора — первая часть везде обрывается на половине предложения на с. 192. Содержание статьи, знакомство с широким кругом русских писателей — от Ф. Тютчева до Вл. Соловьева — заставляет усомниться в авторстве иностранца и предположить, что это — заявленная в Перечне статья о русской литературе И. Розанова, напечатанная под измененным заглавием.

Все эти несообразности в какой-то мере объясняет фраза в редакционном Предисловии о том, что из-за сложностей контактов с российскими авторами редакторы оставили за собой право на изменение изначально намеченной последовательности текстов (1. S. 14). Но «нестыковки» наводят и на мысль, что Перечень отражает лишь изначальный замысел издания (если, конечно, не существует более полного экземпляра «Russland», включающего «пропавшие» тексты⁴⁰⁵). «Исчезнувшие» тексты могли быть оставлены для следующего, не объявленного заранее, третьего выпуска, который по объему вполне бы оказался соотно-

⁴⁰⁵ В 2014 г. «Дом А. Ф. Лосева» приобрел экземпляр «Russland», состоящий из 6 выпусков (1-й утрачен) в обложке, при этом текст делится на выпуски не по смыслу, а по количеству страниц — каждый по 63.

сим с первыми двумя: в первом 6 статей, объемом около 200 страниц; во втором — 8 статей, объемом 182 страницы, так что третий как раз могли составить «исчезнувшие» 8 статей.

Не исключено, что из-за политической обстановки часть материалов не была доставлена в Швейцарию или доставлена с опозданием. Это заставляет вновь вернуться к вопросу о времени возникновения замысла и сроках его реализации.

1917 год — время возникновения замысла издания «Russland»

На титулах обеих частей «Russland» стоит: «1919». Однако в электронных каталогах Британской библиотеки и Швейцарской национальной библиотеки «Helveticat» в библиографических описаниях указан 1920-й как год выхода второй части. В американском репринте 2010 года возникают еще две даты: на обложке первой части стоит библиотечный штамп «Jul 7 1919», а на обложке, воспроизведенной во второй части сборника между страницами 128 и 129, другой штамп — «FEB 2 1921». Эти даты — июль 1919-го и февраль 1921-го — могут указывать на время поступления обеих частей в библиотеку Университета Беркли.

Вместе с тем очевидно, что сам замысел издания этой книги о России возник после Февральской революции 1917 года. Судя по всему, тексты в основном были написаны именно в весенне-летний период, до большевистского переворота. Это особенно легко проследить по статьям из второй части. У И. Степанова говорится о русской истории до марта 1917-го (2. S. 39). У Мельгунова речь идет о том, что после мартовской революции русская церковная жизнь стоит на пороге больших реформ (2. S. 50–51). В статье Белоконского не только идет речь о февральской революции, но и в редакторском примечании сообщается, что она была написана вскоре после этого события (2. S. 106–

107). Статья Румянцева датирована 20 мая 1917-го (2. S. 153). Эттли-Кирпичинкова надеется, что «мартовская» революция откроет новые перспективы для женской эмансипации (2. S. 162). Сивков пишет о февральской революции и судьбе Думы (2. S. 181–182). Однако в той же второй части, в статье П. Степановой (Мельгуновой), помимо рассуждений о том, что 1917 год стал логическим итогом борьбы русских интеллектуалов за свободу в течение всего XIX столетия (2. S. 129), возникает дата «1918», когда автор пишет о начале новой и еще не закончившейся революционной эпохи в истории русского общества, длящейся с 1905 по 1918-й уже более двенадцати лет (2. S. 127).

Что касается статей из первой части сборника, то по ним хронологию написания проследить труднее: каких-либо отсылок к современным событиям в статьях крайне мало. Так, в примечаниях (скорее редакторских, чем авторских) к статье о значении русской литературы говорится о происходящем в ходе революции в России вырождении социализма в диктатуру и анархию (1. S. 175). Лосевский текст создавался, как мы пытались доказать, скорее всего, во второй половине 1917 года, но до октябрьского переворота. Недаром автор еще мог утверждать, что «в двадцатом столетии материализм в России стал убогим мировоззрением философов-естествоиспытателей, в ведущих же философских кругах он считается наивным и отсталым»⁴⁰⁶. Правда, в интервью 1988 года он скажет, что писал статью по-русски в 1918-м, подчеркивая при этом, что даже не помнит, как и через кого он отправил ее в Цюрих⁴⁰⁷. Утверждение в любом другом случае весьма правдоподобное, но не в случае с Лосевым, обладавшим поистине феноменальной памятью. Скорее всего, из-за связи всего предприятия с Мельгуновыми Лосев и в 1988 году предпочитал ссылаться на забывчивость.

⁴⁰⁶ Лосев А. Ф. Русская философия... С. 100.

⁴⁰⁷ Кравец С. От века до века... С. 47.

Очевидно, что сборник, задуманный изначально как своеобразная просветительская панорама жизни страны, вступившей в новую историческую фазу долгожданного свободного развития, появившись в свет после большевистского переворота, приобретал иной — оппозиционный — смысл в глазах и самих издателей, и его рядовых участников.

«Russland» и «Духовная Русь»

Вместе с тем нельзя исключить, что участие в «Russland» в какой-то мере стимулировало лосевский замысел издания серии «Духовная Русь». Мельгуновы и Эрисманы хотели представить картину русской духовной и социальной жизни западному читателю, чтобы преодолеть идеологические стереотипы, сложившиеся в ходе Первой мировой, — отсюда не только само содержание, ракурс изложения (о чем, кстати, говорится и в редакционном Предисловии, и в лосевской статье⁴⁰⁸, и в лосевском интервью 1988 года⁴⁰⁹), но и оформление сборника в стиле «à la russe»: на обложке золотым тиснением изображен православный храм под лучами стоящего в зените золотого полуденного солнца. «Духовная Русь» призвана была обратить русского читателя к сокровенным глубинам собственной культуры, помочь ему найти в них опору среди разбушевавшейся революционной стихии. Мельгуновых и Эрисманов к изданию «Russland» подталкивали их либеральные убеждения. Иные цели преследовали Лосев и его старшие товарищи по «Духовной Руси». Но при всем различии исходных мировоззренческих

⁴⁰⁸ «Задача этой статьи состояла в том, чтобы обратить внимание на самобытную русскую философию и привести из нее несколько ходов мысли» (Лосев А. Ф. Русская философия).

⁴⁰⁹ « (...) [Т]огда, в восемнадцатом, Запад почти что не знал нашу философию. Писал-то я ее для сборника «Russland», т. е. Россия. Поэтому и цитировал много, чтобы они слушали не только меня, но самих русских мыслителей». — Кравец С. От века до века... С. 47.

платформ обоих проектов их объединяла витавшая в самом воздухе мысль о необходимости возрождения России.

Мы не знаем в точности, почему не реализовался лосевский замысел «Духовной Руси». Только ли из-за ужесточения советской цензуры? Не знаем и того, почему замысел Мельгуновых-Эрисманов реализовался лишь частично. Только ли потому, что с каждым годом связи между Европой и советской Россией становились более проблематичными? Или причина тут в следующих один за другим арестах Мельгунова и его высылке в 1922 году? Возможно, ответы на эти и другие вопросы таятся в наших или зарубежных архивах, в том числе среди корреспонденции Теодора Эрисмана. Исследование его бумаг, хранящихся в городе Пассау в Институте истории психологии, мы оставляем для тех, кого история издания сборника «Russland» действительно глубоко заинтересует. Может быть, кто-то продолжит этот путь и там будет найден неизвестный нам сейчас лосевский русскоязычный автограф статьи из «Russland»? Правда, нет гарантий какого-либо отражения событий 1919 года в этом архиве: документы датируются в нем 1923–1957 годами⁴¹⁰. Наш рассказ об истории лосевской публикации лишь первый шаг в сторону «Russland».

И совсем о другом. О том, что сама идея издания сборников как выражение разных точек зрения на одну и ту же проблему, как способ решения важных вопросов, ставящихся современностью — исторических, социальных, религиозно-философских, общекультурных, — была вполне в духе эпохи⁴¹¹. Эту традицию постепенно уничтожали,

⁴¹⁰ Д. Хиллебранд пишет: «Skripten, Korrespondenz, div. Zeitungsartikel, private Aufzeichnungen usw. von Prof. Erismann (1923 bis 1957) liegen im Archiv des Institutes «Geschichte der Psychologie» der Universität Passau auf» (Spalten 613).

⁴¹¹ См.: Колеров М. Индустрия идей. Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887–1947. М., 2000; Колеров М. А. Индустрия идей: Русские «идейные сборники» (1846–2009). Изд. 2, доп. (в печати).

и многие замыслы, а не только серия «Духовная Русь», так и остались нереализованными. Вот лишь некоторые, наиболее близкие к лосевским интересам этой поры. «...вместе с о. С. Булгаковым и о. Флоренским я имел в виду принятие участия в особом сборнике, посвященном имяславию», — вспоминал В. В. Зеньковский⁴¹². Из письма Н. Г. Чулковой С. Н. Дурылину от 24 июня 1922 г.: «Георгий Иванович Чулков получил из Берлина предложение составить сборник статей о церкви (конечно без политики). Приглашены Вы, П. Флоренский, Бердяев, Лосский, Карсавин (эти уже дали свое согласие участвовать) и другие. (...) Если Вы согласны, то дайте знать Г. И. Чулкову, который подробно расскажет Вам план сборника»⁴¹³. Из письма Лосева к о. Павлу Флоренскому от 24 мая 1924 г.: «Среди лиц, близко стоящих к Вам по мировоззрению и отчасти Ваших учеников, возникла мысль об издании ряда сборников, которые были бы вне всяких сомнений относительно цензуры, а именно на темы математические, астрономические и механические — с необходимым для нас философским уклоном»⁴¹⁴.

Да и сам сборник «Из глубины», готовившийся, как и «Духовная Русь», в начале 1918 года, чуть было не оказался в числе подобных нереализованных замыслов. 9 июня 1921 г. П. И. Новгородцев писал П. Б. Струве из Берлина: «Случилось вот что: тот сборник «De profundis», который три года назад Вы в Москве подготовили к выпуску в свет, но вследствие каких-то задержек не выпустили, сейчас весною 1921 года, в апреле или мае точно не знаю, вышел из-под спуда. Рабочие Кушнеревской типографии (кажется, в ней он печатался) как-то раскопали его, нашли, что его следует выпустить и выпустили. При этом заглавие им показалось мудреным,

⁴¹² Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти [Воспоминания]. С. 188.

⁴¹³ С. Н. Дурылин и его время: Кн. 1. Исследования / Сост. и ред. А. И. Резниченко. М., 2010. С. 60.

⁴¹⁴ П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева / Публикация Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского // Контекст-90. М., 1990. С. 14.

они перевели. Так вышел в свет сборник «Из глубины», который сейчас, как новая и «значительная» книга (слово «значительная» стоит в полученном мною сообщении) усердно читается и комментируется в Москве. (...) Хорошо бы сборник «Из глубины» доставить сюда и переиздать»⁴¹⁵. Несколько раньше, в феврале 1921 г., П. И. Новгородцев предлагал П. Б. Струве дать статью для задуманного в Англии сборника, посвященного русской революции⁴¹⁶. Идеями о создании «в новых условиях нового сборника “веховской традиции”» делился с о. Сегием Булгаковым и Н. А. Бердяев⁴¹⁷.

Еще раз о «веховском» эхе

Лосевская статья о русской философии в «Russland», как и обзор философской литературы в газете «Жизнь», лишь на первый взгляд кажется далекой от проблематики, поднятой за десятилетие до того в сборнике «Вехи».

Во-первых, Лосев, говоря о представителях современной русской философии, упоминает и «веховцев»: Франка, Булгакова, Бердяева. Кратко характеризует книги Булгакова «Свет Невечерний» и «О смысле творчества» Бердяева, обширно цитирует бердяевскую книгу о Хомякове, потому что, как он сам поясняет, Бердяев — «один из самых значительных представителей современной русской философской мысли» и по его книге видно, что «русская философ-

⁴¹⁵ Колеров М. А. П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 542–543.

⁴¹⁶ О проекте этого сборника см.: Колеров М. А. П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 534–535, а также: Колеров М. А. «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918–1944) // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 145–146.

⁴¹⁷ См.: Колеров М. А. С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 602.

ская мысль нашего времени осознала свою собственную сущность и что она, как правило, не ставит себе никаких иных задач, кроме тех, которые всегда были в неискаженной русской философии»⁴¹⁸. Как считает Лосев, начиная с Вл. Соловьева, в философии реализовалось «новое русское апокалиптическое ощущение жизни», так что не удивительно, что Булгаков и Бердяев представляются ему «славнофилами с добавлением апокалиптической мистики».

Во-вторых (и на это в контексте нашей темы надо обратить особое внимание), Лосев подчеркивает публицистическое начало русской философии. Он констатирует, что русская философия, с присущей ей «мистико-онтологическим реализмом», всегда была «неразрывно связана с реальной жизнью, часто представая поэтому в виде публицистики, источники которой заключены во всем духе времени со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом».

Хотя напрямую сборник «Вехи» в лосевской статье не цитируется и не упоминается, но в этом лосевском тексте можно увидеть продолжение разговора, начатого в веховской статье «Философская истина и интеллигентская правда» Н. А. Бердяева, считавшего, что «очистительный огонь философии призван сыграть» немалую роль в деле радикальной реформы интеллигентского сознания⁴¹⁹. Лосев и позже будет прикровенно апеллировать к этой работе Бердяева. Бердяевские слова об особой «классовой пролетарской мистике»⁴²⁰ вспоминаются при чтении книг «Философия имени» (1927) и «Диалектика мифа» (1930), когда Лосев пишет о мистике материалистов, о коммунистической и пролетарской мифологии. Сошлюсь хотя бы на гротескно-

⁴¹⁸ Статья А. Ф. Лосева «Русская философия» цитируется здесь и далее по новому переводу, включенному в данное издание.

⁴¹⁹ Вехи. Из глубины. С. 29.

⁴²⁰ Там же. С. 22.

ироническую апологию «мира без конца и предела, без формы и охвата», слепого и мертвого материального мира, в который истинные материалисты верят фанатично: «у нас есть своя мифология, и мы ее любим, лелеем, мы за нее проливали и будем проливать нашу живую и теплую кровь»⁴²¹.

Напомню и о том, что в конце 1930-х годов в лосевской повести «Встреча», наиболее близкой по своей проблематике — интеллигенция и революция — к кругу вопросов, затрагиваемых в «Вехах», возникают реминисценции именно из этой «веховской» статьи Н. А. Бердяева. Герой повести, Николай Вершинин, понимает, что в новом, «очеловеченном» мире, где все мертвенно и бессмысленно, где царствует своя абсурдная логика, «хотят мораль и приношение себя в жертву ради общества обосновать на естественных науках, на биологии», отчего обезличенному и обездушенному человеку объясняют: «Вы, говорят, произошли от обезьяны. Следовательно, вы должны любить друг друга...» (I, 402), подменив тем самым апостольскую заповедь: «Возлюбленные! Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин., 4:11). Недаром Вершинин во «Встрече» говорит: «Стоит только всмотреться в лицо человека, и вы увидите, что одни — действительно от обезьяны, а другие — действительно от Бога» (I, 404). Но его слова об абсурдности новой морали на самом деле не что иное, как скрытая цитата из сборника «Вехи» и из статьи «Философская истина и интеллигентская правда» Н. А. Бердяева, где читаем: «Вл. Соловьев очень остроумно сказал, что русская интеллигенция всегда мыслит странным силлогизмом: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга. И научный позитивизм был воспринят русской интеллигенцией исключительно в смысле этого силлогизма. Научный позитивизм был лишь орудием для утверждения царства социальной справедливости и для окончательного истребления тех метафизических и религи-

⁴²¹ Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 773.

озных идей, на которых, по догматическому предположению интеллигенции, покоится царство зла»⁴²². В повести «Встреча» только бердяевский контекст афоризма Вл. Соловьева помогает понять направленность лосевской мысли. Стремление истребить метафизические и религиозные идеи привело к тому, что переживший революционную катастрофу мир оказался для человека тюрьмой, где властвуют бездушные кумиры и новоявленные пророки — от «гениального» Сталина до мелких «теоретиков» — «все эти Деборины, Лупполы, Варьяши и пр.», все это «несчастное кропательство плохо учившихся грамотеев, мнящих себя идеологами» (I, 485).

Возвращаясь к сделанному Лосевым обзору истории русской философии, подчеркнем, что этот текст нельзя объяснить исключительно одним стремлением познакомить западную читательскую аудиторию с неизвестным ей миром русской мысли. Лосев делает акцент на философичность русской литературы, на философию славянофилов и, в первую очередь, на философию Владимира Соловьева, то есть как раз на творчество тех русских мыслителей, которых, по словам Н. А. Бердяева, «не хочет знать русская интеллигенция»⁴²³. Лосев развивает бердяевские идеи о «конкретном идеализме» или «онтологическом реализме» русской философии⁴²⁴, о ее религиозных началах, отражающихся в стремлении к «синтезу знания и веры»⁴²⁵.

В то же время лосевские слова о том, что «русская философия никогда не занималась ничем иным, кроме души, личности и внутреннего “служения”», — позволяют провести параллели и с веховской статьей о Сергия Булгакова «Героизм и подвижничество», где духовный подвиг, христианское подвижничество противопоставлялись интеллигентскому героизму и человекобожию. С о. Сергием Булгаковым также род-

⁴²² Вехи. Из глубины. С. 21.

⁴²³ Там же. С. 11.

⁴²⁴ Там же. С. 26.

⁴²⁵ Там же. С. 29.

нит лосевские тексты 1917–1918 годов идея о необходимости формирования именно «национального самосознания», опирающегося на религиозно-культурные основания⁴²⁶.

Как видим, вынужденный печататься в идейно чуждых ему изданиях — у анархиста А. А. Борового или народно-социалиста С. П. Мельгунова, Лосев остается верен внутренне близкой ему «веховской» проблематике. Публикации 1918–1919 годов были лишь первым опытом выражения собственной позиции в условиях духовно-чуждого окружения — впереди предстояли долгие годы существования при коммунистическом режиме, постепенная выработка особой стратегии изложения идей — от простого умолчания (например, неупоминание имени Божьего в «Философии имени») до «эзоповского» их изложения с использованием переосмысленных, подчас наполненных противоположным смыслом, понятий из допустимого советской властью философского лексикона.

Самый близкий к нашей теме пример — это незавершенный очерк «Основные особенности русской философии», написанный Лосевым в начале 1940-х годов, когда он надеялся на возможность читать лекции по русской философии в Московском университете. Текст этот, несмотря на его хронологическую отдаленность от первых пореволюционных лет, включен нами в книгу в качестве приложения не случайно. Обращаясь к русской философии, Лосев возвращается и к основным тезисам, сформулированным еще в статье «Русская философия» для сборника «Russland». Но при этом, применяясь к обстоятельствам, ему приходится, по соображениям самоцензуры, утверждать, что «основными тенденциями русской философии являются: в учении о бытии — материализм, в учении о человеке — социализм, в учении о цели жизни — подвижничество и героизм ради будущих благ, в учении о познании — единство

⁴²⁶ Там же. С. 65.

теории с практикой и практика (в широком смысле) как критерий истины»⁴²⁷.

Прочитав такой пассаж, какой-нибудь безответственный современный «прогрессивный мыслитель», не привыкший писать в условиях политической несвободы и не знающий, каково рисковать жизнью ради идеи, не замедлит с легкостью заклеить Лосева в приспособленчестве, окрестить его «марксистом» или абсурдным определением «марксиста-имяславца», проявив тем самым полную неспособность к пониманию лосевского текста.

Внимательный читатель обратит внимание на другое: на то, что Лосев употребляет «социализм» лишь как синоним «соборности», «практика как критерий истины» оказывается у него все той же борьбой Логоса с абстрактным Ratio, «материализм» есть не что иное, как прежний «онтологический реализм», а борьба «ради будущих благ» — «духовное «служение»» русской философии, о котором он писал в статье для «Russland». Но если в статье для «Russland» ее «веховский» подтекст был не вполне очевиден с первого взгляда, то теперь, в начале 1940-х годов, когда «Вехи» были «страшной» книгой, он, напротив, выходит на первый план, причем с демонстративной очевидностью. Лосев прямо употребляет образы из «веховской» статьи отца Сергия Булгакова и, выделяя соответствующие слова курсивом, пишет: «(...) как только русская философская мысль начала касаться отдельной личности, то есть ставить *этические* вопросы, то они сразу превращались в идеологию этого общественного *подвижничества и героизма*»⁴²⁸.

Остается только поражаться смелости автора, упоминающего в сталинские годы в тексте не только «обязательные» имена — Ленина, Чернышевского, Герцена и Белинского, не только уже давно умерших «идеалистов» Вл. Соло-

⁴²⁷ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / Сост. Ю. А. Ростовцев. М., 1991. С. 512.

⁴²⁸ Там же. С. 510.

вьева и С. Н. Трубецкого или славянофилов А. С. Хомякова и Ю. Самарина. Здесь фигурируют и «черносотенец» Василий Розанов, за чтение книг которого в 1920-е годы сажали в тюрьму или отправляли в ссылку (напомню, что именно интерес к В. Розанову инкриминировали при аресте С. Н. Дурылина в 1927 году⁴²⁹), и «враг народа» только что расстрелянный отец Павел Флоренский, и «белоэмигрантская сволочь» — помимо Н. О. Лосского, все те же «веховцы» — С. Л. Франк, Н. А. Бердяев и — «цитатно» — отец Сергей Булгаков.

Еще в 1930-е годы в беллетристике, в повести «Встреча» и в рассказе «Из разговоров на Беломорстрое», изобразив незавидное положение бескорыстно мыслящего философа, «положение человека, неприемлемого решительно ни для какого режима» (I, 370), Лосев продемонстрировал, как можно, пользуясь иносказаниями, рискованными, почти провокационными сопоставлениями, проводить свою идею, выражать собственные мысли, свое понимание не только вроде бы далеких, отвлеченных от жизни понятий, но и самой человеческой истории, в первую очередь современной. Поздний Лосев, переживший революцию, арест, лагерь, тиски советской цензуры — «не лицо и маска, он — сложный большой агрегат, у которого дальние колеса только начинают вращаться, когда ближние уже остановились. Поэтому не нужно удивляться, если он начинает с того, что только диалектический материализм дает возможность расцвета философии, а кончает: “не думаете же вы, будто я считаю, что бытие определяет сознание”»⁴³⁰.

⁴²⁹ См.: *Макаров В. Г.* «...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурылина 1922 и 1927 годов) // С. Н. Дурылин и его время. Книга первая. Исследования / Сост. и ред. А. И. Резниченко / Исследования по истории русской мысли / Под общ. ред. М. А. Колерова. Т. 14. М., 2010. С. 29–62.

⁴³⁰ Слова из беседы М. Л. Гаспарова и С. С. Аверинцева об А. Ф. Лосеве, см.: *Гаспаров М. Л.* Записи и выписки. М., 2000. С. 168.

II

СТАТЬИ
А. Ф. ЛОСЕВА

Русская философская литература в 1917–18 гг.¹

Отрицание русской философии и восхваление западной, главным образом, немецкой, вошло у нас в обыкновение. Истекшая зима 1917–1918 года, может быть, лучше, чем всякий другой период, иллюстрирует это печальное положение дела. Истекший сезон был чрезвычайно скуден в отношении философской литературы. И это тем менее понятно, что русская, исконно-русская философская мысль, по существу общественная и часто в основе мистическая, всегда сильно реагировала на социальные и политические явления, рисуя их с точки зрения своего углубленного миропонимания. За истекшую зиму, несмотря на головокружительный поток событий, русская философия молчит, и неизвестно, что она скажет обо всем происходящем.

Из лагеря той философской мысли, которая ведет свое начало от славянофилов, и через них хранит традиции православной мистики Востока и античных умозрений, стоит, прежде всего, отметить крупную и солидную работу **С. Н. Булгакова «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения»** (Изд. «Путь», 1917). Читатели и ученики С. Н. Булгакова едва ли найдут в этой книге новые достижения его искренней, глубоко-православной мистики. В смысле выявления новых симфонических звуков этой религии русского Христа — конечной и вожденной цели всего творчества С. Н. Булгакова — в «Свете Невечернем» мало нового и огненного. Однако, русская философская мысль после этой

¹ Жизнь. 1918. № 24. 24 (11) мая.

книги станет заметно богаче, так как, по-видимому, у нас еще не было такого труда, который бы позволял в подобной степени «осознать себя со своей исторической плотью в православии и через православие». Сочинение С. Н. Булгакова построено систематически. В обширном введении излагается вопрос о «природе религиозного сознания». Далее следуют отделы о «Божественном ничто», о «Мире» (1, тварность мира; 2, софийность твари), о «Человеке» (1, первый Адам; 2, второй Адам; 3, человеческая история; 4, свершение).

Книги этого «православно-мистического» лагеря, появившиеся истекшей зимой, много скуднее. Из них следует отметить кн<игу> **«Родное и вселенское» Вячеслава Иванова** (М., 1918)², представляющую сборник статей, печатавшихся ранее в разных изданиях. Здесь нет былого великолепия и парчевого убранства ивановского языка и стиля, зато преобладают более простые, общественные темы, развиваемые под сильным влиянием Достоевского, памяти которого и посвящен сборник.

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

Из другого лагеря, скажем «западнического», обращает на себя внимание колоссальный по эрудиции и остроте философского анализа труд **И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»**. Том первый. «Учение о Боге» (М., 1918). Полное вхождение в Геге-

² В газетном тексте из-за опечатки при наборе или из-за ошибочной правки редакторов название книги Вяч. Иванова читается как: «Все-ленная и родина».

ля, восприятие на себя всего гегелевского мироощущения, видение глазами Гегеля, точность и зоркость в разрешении терминологических трудностей, воскрешение Гегеля из библиотечной пыли и пламенное утверждение вечных истин, лежащих в основе философии этого далеко еще не преодоленного мыслителя, — все это делает книгу И. А. Ильина редким в русской философии произведением. Ни изучение Гегеля, ни изучение современной русской философской мысли теперь уже немислимо без этой книги И. А. Ильина.

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

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

Горячей рекомендации и наибольшего распространения заслуживает книга **С. Л. Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»** (М., 1917). Автор видит в психологии род онтологии, а в душе — абсолютное начало единства духовной жизни. У него, как и у Плотина, «голова души находится на небе, ноги ее — на земле».

Книга С. Л. Франка — прекрасное орудие в борьбе с застарелыми и грубыми привычками сенсуализма и материализма. Таким же орудием может явиться и книжка **Н. Лосского «Мир как органическое целое»** (М., 1917), где на основе органического конкретного идеала — реализма — рассматриваются проблемы множественности субстанций, абсолютного, причинности и целесообразности, и т. д. Со своей, особой, стороны к тому подходит и **М. О. Гершензон** с небольшим сочинением **«Тройственный образ совершенства»** (М., 1918). Здесь четко и ясно дано ощущение жизненных антиномий, из которых все состоит, и, если нет особенно яркого утверждения положительных ценностей, то, несомненно, есть чувство противоречий и скорбного хаоса жизни. Это ведь тоже необходимая ступень к последним утверждениям.

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

К столетию великой книги...³

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

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

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

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

³ Жизнь. 1918. № 48. 22 (9) июня.

философа и поэта, и кому были бы свойственны подобная красота и неотразимая обаятельность мысли, стиля и настроения.

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

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

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

ности этого мироощущения его нельзя и сравнить с кабинетными теориями Канта, Фихте и Шеллинга.

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

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

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

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

Кризис частной средней школы¹

Речь идет не о внутреннем кризисе средней школы. Что-бы там не говорили, а наша средняя школа, по крайней мере та, которую я знаю², — московская, — на общем фоне разрушения и хаоса сохраняет наиболее стройный и наиболее устойчивый вид. На улице совершались беспорядки, одно правительство сменяло другое, а в классах шла речь о погибших цивилизациях Востока, о поэзии Пушкина, решались тригонометрические задачи. Средняя школа, надо сказать прямо, была каким-то странным оазисом, который и по настоящий день наименее затронут кем бы то ни было, хотя угроз и было достаточно. Нет, не в этом кризис. Кризис, который я имею в виду, — чисто внешний, а именно финансовый (я говорю о частной школе); тем не менее все данные носят катастрофический характер.

Процесс обесценения рубля, как известно, идет неравномерно и наступает не сразу везде и не во всех отраслях государственной жизни. В школе он наименее заметен вплоть до настоящей минуты. Если рубль теперь пал до $\frac{1}{10}$ своей прежней стоимости, то соответствующая разница статей прихода и расхода в средней школе носила бы чудовищный характер, и закрытие частных школ было бы неизбежным. Нельзя же в самом деле платить за каждого ребенка, обучающегося в гимназии, по 1 500—2 000 р. в год. Однако, посмотрите, как же теперь составить бюджет на будущий год.

¹ Жизнь. 1918. № 59. 6 июля.

² А. Ф. Лосев имеет в виду свою преподавательскую деятельность в женской гимназии А. Е. Флёрова.

Возьмем частную гимназию со средним количеством учащихся — 250 человек, с 8 основными и двумя подготовительными классами. Считая в старших классах по 30 уроков в неделю, в младших — по 26, в подготовительных — по 20, мы получим для общего количества уроков цифру 264, что при прожиточном минимуме для преподавателей (считая 300 р. за урок, как это утверждено и в комиссариате по нар<одному> обр<азованию> и на съездах) составляет расход в 79 200 рублей. Сюда необходимо прибавить 10 классовых наставничеств, председательство, секретарство и канцелярию, расцениваемые на худой конец, скажем в шесть урочных часов каждое. Получается 60 и 18, $300 \times 78 = 23\,400$ и $79\,200 + 23\,400 = 102\,600$ рублей. Плата за помещение и за содержание инвентаря в одной женской гимназии, где мне приходилось работать, достигла 12–13 тысяч. Прибавивши немного на необходимые учебные пособия, получаем цифру в 15 000, что составляет в общем цифру в 117 600 рублей.

Следовательно 117 000 р. надо получить с 250 учеников, из которых процентов 20 будет просить об освобождении от платы, а процентов 10 внесет только половину ее или треть. Но положим, что все внесут аккуратно: получается 470 руб. на ученика в год.

Я взял идеальный случай, отбросивши все реальные поправки. Практика же показывает, что получающуюся цифру 470 руб. (возьмет этот вывод) надо увеличить самое меньшее на $1\frac{1}{2}$ раза, что составит 700 руб. в год. Попробуйте теперь получить эти деньги с родителей, в особенности если в вашей гимназии из одной семьи несколько учеников.

Частная средняя школа, после национализации капиталов и домов предоставленная самой себе, долго не выдержит. Если прибавить к этому еще чрезвычайную неопределенность декретов и невыясненность вопроса о частной средней школе в самом центре управления, а также юмористическое положение нашего рубля, то сейчас мы не можем в сущности ни принимать учеников, ни договаривать-

ся с преподавателями, ибо не знаем, сколько, кому и из чего платить, и что получать. Через полтора месяца начнется учебный год, а к бюджету еще не приступлено и приступать нельзя.

Пусть не забывают об этом те, кому дорого просвещение.

Alexis Lossew

Die russische Philosophie¹

Man kann daran zweifeln, ob das eigentliche Gebiet des Erkennens im Denken liegt. Die Hauptrichtung der modernen Philosophie gibt allerdings keinen Anlass zu solchem Zweifel. Nichtsdestoweniger finden sich immer mehr Gründe, um die nicht-logische oder vor-logische Schicht des Erkennens und Denkens heranzuziehen und zu berücksichtigen. Gewiss erscheint ein solches Vorgehen für viele nicht nur an sich unannehmbar, sondern es birgt ihrer Ansicht nach auch eine naive, mythologische Auffassung der Philosophie in sich. Dem ist nicht abzuhelfen — wir müssen hier Mythologen sein, da fast die gesamte russische Philosophie ein vor-logisches, vor-systematisches, oder besser gesagt ein über-logisches, über-systematisches Gebilde philosophischer Stimmungen und Erfassungen darstellt. — In Deutschland bringen es nicht selten nicht nur die Hauptvertreter, sondern selbst Denker zweiten Ranges fertig, abgeschlossene philosophische Systeme zu schaffen, die in einer mehr oder weniger vollkommenen Weise allen Hauptproblemen

¹ Aus dem Sammelband: Vera Erismann-Stepanova, Theodor Erismann, J. Matthieu (Hg.). *Russland: I. Teil. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur*. Zürich, 1919. S. 79–109.

des menschlichen Geistes Rechnung tragen. Nichts dergleichen finden wir in Russland. Im XIX. Jahrhundert brachte Russland eine ganze Reihe der tiefgründigsten Denker [hervor], die sich an Genialität mit den anerkannten Häuptionern der europäischen Philosophie messen können. Keiner von ihnen hinterliess aber ein ganzes, in sich geschlossenes System, welches in seinem logischen Aufbau die gesamten Probleme des Lebens und dessen Sinnes umfassen würde. Daher können diejenigen, die in der Philosophie in erster Linie das System, die logische Feilung, die Klarheit der Dialektik — mit einem Wort die Wissenschaftlichkeit schätzen — ohne Bedenken an der russischen Philosophie vorübergehen. Wenn man absieht von einigen Werken, die in letzter Zeit von russischen Universitätsphilosophen verfasst worden sind, und die (meistenteils in deutscher systematisierender Art) in der Hauptsache erkenntnistheoretische und logische Probleme behandeln, — so ist die übrige russische Philosophie durchgehends intuitive, man kann sagen, mystische Schöpfung, die keine Zeit findet und im allgemeinen auch nicht den Willen besitzt, sich mit der logischen Feilung ihrer Gedanken zu befassen.

Die ersten Anzeichen philosophischer Bestrebungen finden sich in Russland im XVIII. Jahrhundert, als die Ideen der französischen Aufklärung zugleich mit denen des aufgeklärten Absolutismus auch den russischen Gedanken berührten. Die starke soziale und publizistische [80] Färbung dieser Philosophie verhinderte jedoch, dass sie eine ruhige und ausgeglichene systematische Darstellung erhielt. Die französische Aufklärung wurde bei uns im Anfang und im ersten Drittel des XIX. Jahrhunderts durch die Herrschaft des deutschen Idealismus ersetzt. Doch hinderte die Begeisterung seiner russischen Vertreter, zum Teil auch der Druck der politischen Verhältnisse, diese philosophische Richtung an einer durchgehenden logischen Gestaltung und Systematisierung. Dem deutschen Idealismus traten in den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren die Slawophilen entgegen, die selbst wieder in mancher Richtung ihre Schulung im deutschen Idealismus durchgemacht hatten. Aber auch die Slawophilen, welche die mystische Erkenntnis der griechisch-katholischen Kirche bewusst ange-

nommen hatten, konnten ihre Gedanken nicht in ein bestimmtes System fügen. Ausser dieser Richtung herrschte in Russland in den Jahren 1840–80 das sogenannte «Sapadnitschestwo» (Westeuropäertum), welches entgegen den Slawophilen der russischen Kultur keine Originalität und Urwüchsigkeit zuerkannte und nach einer völligen kulturellen Vereinigung mit dem Westen und einem Kampf mit den herkömmlichen Grundlagen der russischen Gedankenwelt und des russischen Lebens verlangte. Auch dieser «westeuropäischen Richtung», die durchaus publizistisch orientiert war, lag es natürlich ganz ferne, ein philosophisches System, ja überhaupt ein System aufzubauen. Die rein-idealistische Richtung, welche den Materialismus und das Westeuropäertum ersetzte (von den 80er Jahren bis zu unserer Zeit), ist dank der Weite ihrer Aufgabestellung und der nie dagewesenen Tiefe und Allumfassbarkeit ihrer philosophischen Offenbarungen immer noch unendlich weit von einer Systematisierung — wenn hier überhaupt eine solche möglich ist — entfernt. Selbst der fruchtbarste Philosoph dieser Richtung — W l a d i m i r S s o l o w j e w (1853–1900), der seine umfassendsten Werke den Grundfragen der Philosophie widmete, hat wie Professor L o p a t i n sagt, «kein vollendetes philosophisches System zurückgelassen, viel eher den Plan zu einem System, eine Reihe seiner nicht immer miteinander übereinstimmenden Abrisse, oder seine besonderen Anwendungen zur Lösung von Spezialproblemen». Fast dasselbe muss auch von einem anderen hervorragenden Vertreter der modernen russischen Philosophie — Fürst S e r g e i T r u b e z k o i (1862–1905), einem Freund von Wladimir Ssolowjew, gesagt werden. Auch bei ihm haben wir nach der Charakteristik des nämlichen Autors «nur den allgemeinen Plan eines Systems», wobei aber dasjenige, was man als den Plan seines Systems bezeichnen kann, so viel an tief philosophischem Interesse bietet, so eigenartig und treffend angedeutet ist, so tief durchdacht und fein begründet ist, dass die allgemein-philosophischen Fragen gewidmeten Artikel Fürst S. N. Trubezkoi's (dessen grosse Werke geschichtlich-philosophischen Problemen gewidmet sind) dem Leser überaus viel bieten. Endlich sind [81] ziemlich weit verarbeitet und systematisch

durchgeführt die Werke der derzeitigen Universitätsphilosophie, so z. B. diejenigen von N. L o s s k i j , A . W w e d e n s k i , S . F r a n k , I . L a p s c h i n , G . T s c h e l p a n o w , aber diese Werke beharren hartnäckig darauf, die Grenzen der reinen Erkenntnistheorie, der Logik und einer sehr bescheidenen Ontologie nicht zu überschreiten. Umfassender ist die Weltanschauung von L. L o p a t i n und S. A l e x e j e w (A s k o l d o w); doch werden auch bei diesen Denkern viele Grundprobleme, so z. B. die religiösen Probleme nur allgemein und zu unbestimmt gestreift.

Bedingungen, welche für die systematische Ausbildung und Darstellung der philosophischen Errungenschaften ungünstig waren, lassen sich in allen Ländern Europas nachweisen. Doch ist der Mangel an philosophischen Systemen nirgends so auffallend wie gerade in Russland. Dem scheint ein eigener höherer Sinn zuzukommen. Der Grund dafür liegt offenbar nicht nur in den äusseren Bedingungen, sondern vielmehr und in der Hauptsache in der inneren Verfassung des russischen philosophischen Denkens. Damit im Zusammenhang ist es hier am Platz, einige Ansichten über das Wesen des russischen Denkens und der russischen Philosophie anzuführen.

N. B e r d j a j e w beginnt die Darstellung der Erkenntnistheorie und Metaphysik von A. Chomjakow, des bekanntesten und bedeutendsten Vertreters der slawophilen Richtung in der Philosophie («A. S. Chomjakow», 1912) mit folgenden Worten:

«Die Begründer des Slawophilentums liessen uns keine grossen philosophischen Traktate zurück, schufen kein System; ihre Philosophie blieb in Abrissen stecken. Wir finden sie vor in einigen Aufsätzen, die voller tiefer Intuitionen sind. Als Iwan Kirejewski eben an die Begründung und Entwicklung der slawophilen Philosophie ging, starb er an Cholera, das gleiche Schicksal ereilt auch Chomjakow, als er die Arbeit von Kirejewski fortsetzen wollte. Darin liegt etwas Providenzielles. Es mag sein, dass diese Philosophie ihrem Wesen nach kein System bilden soll. Die slawophile Philosophie ist das Ende der abstrakten Philosophie und sie kann schon deswegen nicht in ein System gebracht werden, wie die übrigen Systeme der abstrakten Philosophie. Das war

die Philosophie des ungeteilten Geisteslebens und nicht des abgetrennten Intellektes, nicht der abstrakten Vernunft. Die Idee einer einheitlichen Erkenntnis, die auf der organischen Fülle des Lebens begründet ist, bildet die Grundidee der slawophilen und der ganzen russischen Philosophie. Im Anschluss an Chomjakow und Kirejewski macht sich der urwüchsige schöpferische philosophische Gedanke bei uns stets zur Aufgabe nicht die Auffindung der abstrakten intellektuellen Wahrheit, sondern der Wahrheit als Leitpfad und Leben. Diese Eigentümlichkeit des russischen Philosophierens kam sogar im gegnerischen Lager zum Ausdruck, selbst in unserem Positivismus, [82] der stets danach trachtete, die Wahrheit als Richtigkeit mit der Wahrheit als Gerechtigkeit zu vereinigen. Der Russe kann nicht zugeben, dass die Wahrheit rein-intellektuell, verstandesmäßig gefunden werden könnte, dass die Wahrheit nur ein Urteil wäre. Und keine Erkenntnistheorie, keine Methodologie kann allem Anscheine nach die vorrationale Überzeugung der Russen erschüttern, dass das Erfassen des Wesens nur dem ungeteilten Geistesleben, nur der Fülle des Lebens zugänglich ist. Selbst unsere quasi-westeuropäische und quasi-positivistische Philosophie strebte nach dieser synthetischen, religiösen Ganzheit, wenn sie auch hilf- und kraftlos war, dieses russische Streben² zu erfüllen. Und unser schöpferischer, philosophischer Gedanke, der slawophile Quellen hatte, stellte sich bewusst die Aufgabe, die organische Ganzheit der religiösen Philosophie gegen jede rationalistische Zerteilung aufrechtzuerhalten. Iwan Kirejewski, mit dem Chomjakow den Ruhm der Begründer der slawophilen Philosophie zu sein, teilen muss, sagt: «Die Philosophie tut uns not: die ganze Entwicklung unserer Vernunft verlangt nach ihr, nur in ihr lebt und atmet unsere Dichtkunst, sie allein kann die Seele und die Einheit unseren noch im Kindesalter befindlichen Wissenschaften geben, und selbst unser Leben entnimmt ihr vielleicht seine Feinheit und Harmonie. Doch woher wird sie kommen? Wo suchen wir sie? Ohne Zweifel wird der erste Schritt zu ihr in der Aneignung der intellektuellen Reichtü-

² Im Original: «Sterben». (W. J.)

mer desjenigen Landes bestehen müssen, welches im Denken alle anderen Völker überflügelt hat. Doch sind fremde Gedanken nur zur Entwicklung der eigenen nützlich. Die deutsche Philosophie kann bei uns keine Wurzeln schlagen. Unsere Philosophie muss sich aus unserem Leben heraus entwickeln, sich aus den laufenden Problemen offenbaren, aus den³ unser Volks- und Privatleben beherrschenden Interessen». Diese Ausführungen können als Motto zu jedem russischen Philosophieren dienen. J. Kirejewski und Chomjakow ignorierten nicht die deutsche Philosophie. Sie gingen durch dieselbe hindurch und hatten sie schöpferisch überwunden. Sie überwand den deutschen Idealismus und die westeuropäische abstrakte Philosophie durch den Glauben, dass das geistige Leben Russlands aus seinem Schoss das höchste Erfassen des Seins, die höchste organische Form des Philosophierens hervorbringt. Die ersten Slawophilen waren überzeugt, dass Russland der ganzen Wahrheit der christlichen Kirche treu geblieben ist und daher frei von der rationalistischen Zerteilung des Geistes sei. Die russische Philosophie muss die Fortsetzung der Philosophie der heiligen Väter bilden. Die ersten Intuitionen zu dieser Philosophie entstanden im Geiste von Kirejewski. Chomjakow war deren hervorragendster Dialektiker».

Ich führte diese Charakteristik der russischen Philosophie von Berdjajew, einem der bedeutendsten Vertreter des modernen russischen philosophischen [83] Denkens, in seinen eigenen Worten an, um zu zeigen, dass sich der russische philosophische Gedanke in unserer Zeit seines eigenen Wesens bewusst geworden ist, und dass er sich in der Regel auch keine anderen Aufgaben stellt, als diejenigen, welche stets in der unverfälschten russischen Philosophie lagen.

Von einem etwas anderen Standpunkte aus wird das Wesen der russischen Philosophie in folgender Charakteristik von Wolzski⁴.

³ Im Original: «aus dem». (W. J.)

⁴ Im Original: "Wolzski" dargestellt («Aus der Welt literarischer Forschungen» 1906)

Nachdem der Autor in Übereinstimmung mit der eben angeführten Darstellung von Berdjajew die Abwesenheit abgeschlossener philosophischer Systeme in Russland hervorgehoben und W. Solowjew als den typischen und genialen Vertreter der russischen philosophischen Denkweise hingestellt hat, fährt er fort: «Die russische Literatur, welche arm ist an originellen philosophischen Systemen, ist nichtsdestoweniger überaus reich an einer eigenartigen, farbenreichen und lebendigen Philosophie. Die schöne Literatur — das ist die wahre russische Philosophie, eine urwüchsige, glänzende Philosophie in der Farbenpracht des Wortes, im Regenbogenglanz des Gedankens, gegossen in Fleisch und Blut der lebendigen Gestalten des künstlerischen Schaffens. Stets verständnisvoll für das Gegenwärtige, das Wechselnde, das Zeitliche, war die russische schöne Literatur gleichzeitig immer stark durch den Gedanken an das Ewige, das Bleibende, fast immer ging in ihrer Tiefe ein unaufhaltsames Bearbeiten der wichtigsten, unsterblichen, bedeutungsvollen Probleme des menschlichen Geistes. Sie hat sich so gut wie niemals losgelöst von den verfluchten Fragen. Und in welcher Linien- und Farbenpracht, in welcher wunderbaren Schönheit der Gestalten und Bilder entfaltete sich diese Arbeit in den künstlerisch-philosophischen systemlosen Systemen der russischen Schriftsteller, in ihren scheinbar der Philosophie so weit abliegenden Novellen, Romanen und Dichtungen. In der letzten Zeit haben viele zu verstehen begonnen, dass gerade hier die wahre russische Philosophie zu suchen sei. Puschkina und Lermontow, Gogol und Ssaltykow, Turgenjew und Gontscharow, Tolstoj und Dostojewskij, Uspenskij, Korolenko, Tschechow — sie alle sind unsere wahre Philosophie in den Farben und Gestalten eines lebendigen atmenden Wortes.

Die Reichtümer der Philosophie, die Kleinodien des originellen Denkens beschränken sich bei uns nicht auf die einstweilen noch sehr arme, in der Regel unselbständige und blutarmer akademische Philosophie, die beschränken sich auch nicht auf die künstlerische Philosophie der schönen Literatur. Bedeutende philosophische Begabungen haben sich nach der Pu-

blizistik zugewandt, welche bei uns dank den historischen Eigentümlichkeiten des russischen Lebens eine ganz besondere Stellung einnimmt. In unserer Publizistik haben sich künstlerische, philosophische, [84] wissenschaftliche, moralische und religiöse Interessen und Fragen zu einem komplizierten Knäuel verschlungen. Durch diese Fragen schimmert das eigentlich soziale Leben nur durch, sich spiegelnd und brechend in den bizarrsten und kompliziertesten Verflechtungen verschiedener Elemente. Die komplizierte Eigenart im Aufbau des russischen Lebens, diese geringe Differenzierung des russischen Gedankens und das Zusammenfließen der geistigen Interessen in dem bizarren Geflecht der Publizistik haben viel dazu beigetragen, dass sich bedeutende russische philosophische Werke darin aufgelöst und, vom Standpunkt einer akademischen Geschichte der Philosophie betrachtet, im bunten Spinnweben des sozialen Lebens und im Getöse der Journalistik verloren haben».

Wollen wir demnach die allgemeinen formalen Besonderheiten der russischen Philosophie kurz formulieren, so können wir folgende Punkte hervorheben:

1. Der urwüchsigen russischen Philosophie ist im Gegensatz zur europäischen, namentlich zur deutschen Philosophie das Streben nach einer abstrakten, rein-intellektuellen Systematisierung ihrer Ansichten fremd; sie ist eine rein-innerliche, intuitive und rein-mystische Erkenntnis des Seienden, seiner verborgenen Tiefen, welche nicht durch logisches Begreifen und Bestimmen, sondern nur im Symbol, im Bildnis durch die Einbildungskraft und die innere Lebensdynamik erfasst werden können.

2. Die russische Philosophie ist mit dem wirklichen Leben untrennbar verbunden, daher erscheint sie oft in Gestalt von Publizistik, deren Quellen im gesamten Geiste der Zeit liegen, mit all dessen positiven und negativen Seiten, mit all seinen Freuden und Leiden, mit all seiner Ordnung und seinem Chaos.

Daher gibt es auch unter den Russen nur wenige «Philosophen» par excellence: sie sind zwar da, sie sind auch genial, man muss sie aber oft unter Feuilletonschreibern, literarischen Kritikern und Theoretikern einzelner Parteien suchen.

3. In Zusammenhang mit dieser «Lebendigkeit» der russischen philosophischen Gedanken steht die Tatsache, dass die schöne Literatur ein Hort der urwüchsigen russischen Philosophie ist. In den prosaischen Werken von Zhukowski⁵ und Gogol, im Schaffen von Tüttschew, Fet, Leo Tolstoi, Dostojewskij, Maxim Gorki werden oft philosophische Grundprobleme behandelt, selbstverständlich in ihrer spezifisch-russischen, ausschliesslich praktischen, aufs Leben gerichteten Form; diese Probleme werden auch in einer Weise gelöst, dass jeder unvoreingenommene und kompetente Richter diese Lösungen nicht bloss «literarisch» oder «künstlerisch», sondern sie philosophisch und genial nennen wird. [85]

II.

Die Erkenntnis des eigenen Wesens, die in der modernen russischen philosophischen Literatur zum Ausdruck kommt, erstreckt sich nicht bloss auf die rein-formale und äussere Seite. Die modernen Vertreter des russischen Denkens setzen auch von der inneren Seite, vom Standpunkte des *Inhaltes* ihrer Philosophie aus eine scharfe Grenze zwischen sich und der europäischen Philosophie. Im Buche von W. E r n , «G. S. Skoworoda» 1912, finden wir die folgende Charakteristik der urwüchsigen russischen Philosophie ihrem Inhalte, ihrem Wesen nach.

Betrachtet man die ganze Geschichte der neueren europäischen Philosophie nach deren Hauptrichtung und sieht dabei ab von deren weniger charakteristischen Entwicklungsrichtungen (in dieser Beziehung sind Descartes und Kant unvergleichlich viel charakteristischer für die neuere Philosophie als beispielsweise Böhme und Baader), so lassen sich darin folgende drei Tendenzen als charakteristisch hervorheben: *der Rationalismus, der Meonismus und Impersonalismus*.

Zu Beginn der neuen Philosophie wurde die Vernunft, ratio, zum Grundprinzip der gesamten Weltauffassung erhoben. In ihrem beständigen Kampfe mit dem Mystizismus des Mittelalters

⁵ Im Original «Schukowski».

hatte sich die neuere Philosophie losgerissen von der dunklen, chaotischen Grundlage der Vernunft und des Bewusstseins, vom irrationalen, schöpferischen, kosmischen Nährboden. Im Kampfe mit dem gleichen Mystizismus riss sie sich auch vom Himmel los, von den leuchtenden Gipfeln der Vernunft, welche in die gebenedeite und friedliche Himmelsbläue hinaufzogen. Unwiderprüflich vorbei waren die Zeiten der Poeten-Philosophen, Plato und Dante. An Stelle der lebendigen Harmonie des gesamten, unzertrennten Logos und des musikalischen Volksmythus bildete sich in der neueren Philosophie die Auffassung der Poesie als blosser Erfindung und Zerstreung und die Auffassung der Natur als eines irreligiösen, mechanischen Ganzen. Und wo man an der Religion immer noch festhielt, dort wollte man sie rationalisieren. Rationalistische Beweise für das Dasein Gottes, welche heutzutage nicht einmal Seminaristen zufriedenstellen würden, genügten so kolossalen Intellekten wie Descartes und Leibniz. Das war der *R a t i o n a l i s m u s*. Er ist charakteristisch beinahe für die ganze neuere Philosophie, nicht nur für den französischen Rationalismus, sondern auch für den englischen Empirismus, denn hier werden Ergebnisse der Erfahrung von derselben ratio verarbeitet, welcher sich im Cartesianismus auf die angeborenen Eigenschaften richtete; ebenso charakteristisch ist er für den Pantheismus von Spinoza, den Panlogismus von Hegel, für Kant und den Neukantianismus, für all die mannigfaltigen Formen des Positivismus vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts. [86]

Die zweite Grundtendenz der neueren westeuropäischen Philosophie ist eine notwendige Folgerung aus der ersten. Wird der Verstand allem zugrunde gelegt, so ist es klar, dass all dasjenige, was sich in den Rahmen und die Schemata dieses Verstandes nicht fassen lässt, als unnütz weggeworfen und als blosser Erfindung, als subjektiver Aufbau des Menschen behandelt wird. Die ganze Welt wird dadurch entseelt und mechanisiert, in eine subjektive Tätigkeit der Seele verwandelt. Alle die verhängnisvollen Folgen des Rationalismus lassen sich in dem einen Ausdruck *M e o n i s m u s* zusammenfassen (vom griechischen *mê-on*, das Nicht-Seiende): der Glaube an ein Nichts.

Die dritte Tendenz ist eine ebenso notwendige Folgeerscheinung der ersten. Dem Rationalismus sind die Reichtümer der individuellen, lebendigen Persönlichkeit unzugänglich, er sieht von diesen bewusst ab. Er denkt in Vernunftbegriffen, und er denkt dabei im Grunde genommen in dinglichen Kategorien. Gerade diese «Dinglichkeit» mit all der ihr eigenen Mechanisierung und Formalisierung herrscht in allen Lehren der neueren Philosophie vor, selbst in den Lehren von der Persönlichkeit, welche in ein einfaches Bündel von Perzeptionen verwandelt wird. Dieser *I m p e r s o n a l i s m u s* ist auch eine der Grundtendenzen der neueren Philosophie.

Ich will keineswegs auf einer vollkommenen Adäquatheit dieser Charakteristik der neueren europäischen Philosophie bestehen. Man kann noch andere, für unsere Zwecke charakteristische Merkmale finden. Auch kann man, wenn man Vollständigkeit anstrebt, nicht nur diese drei, sondern mehr Grundtendenzen der neueren Philosophie nennen. Gegen die Grundidee dieser Charakteristik jedoch lässt sich, wie mir scheint, nichts einwenden. Und dies wird besonders klar, wenn wir diese westeuropäische Philosophie mit der russischen vergleichen.

Die Grundlage der westeuropäischen Philosophie ist die ratio. Der russische philosophische Gedanke, der sich an den griechisch-katholischen Auffassungen entwickelt hatte, die ihrerseits vieles aus der Antike entlehnten, legt den *L o g o s* allem zugrunde. Die ratio ist eine menschliche Eigenschaft und Besonderheit; der Logos ist metaphysisch und göttlich.

Der russische Philosoph charakterisiert diesen Logos folgendermassen:

«Er ist nicht subjektiv menschlich, sondern objektiv göttlich. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*. Alles Existierende ist in ihm geschaffen, es gibt daher nichts, was nicht innerlich, sich selbst geheimnisvoll, von ihm durchdrungen wäre. Der Logos ist den Dingen immanent, und jede *r e s* birgt in sich das verborgene Wort. Gleichzeitig existiert der Logos ewig in sich selbst. Die in ihm geschaffene Welt stellt symbolisch die Hypostase des Sohnes vor, welche

in das ewige Mysterium Gottes hinaufreicht. Hieraus entsteht die ontologische Konzeption der Wahrheit, welche für den Logismus überaus charakteristisch ist. Die Wahrheit ist nicht irgendeine Übereinstimmung [87] von irgend etwas mit irgend etwas, wie sie sich der Rationalismus denkt, welcher hierbei das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis in zwei Meonen verwandelt. Die Wahrheit ist ontologisch. Die Erkenntnis der Wahrheit kann nur als eine seines eigenen Seins in der Wahrheit gedacht werden. Jede Aneignung der Wahrheit ist nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht intellektualistisch, sondern voluntaristisch. Das Mass der Erkenntnis entspricht dem Mass der Spannung jenes Willens, welcher sich die Wahrheit aneignet. Auf den Gipfeln der Erkenntnis befinden sich nicht Gelehrte, nicht Philosophen, sondern Heilige. Die Erkenntnistheorie des Rationalismus ist statisch. Hieraus entstehen fatale Schranken und unüberschreitbaren Grenzen. Der Gesichtskreis des Stehenden ist stets von einem Horizont beschränkt. Die Erkenntnistheorie des Logismus ist dynamisch. Jedoch darf derjenige, der ein grenzenloses Wissen erreichen will, der die unbeschränkte Aktualität des Bewußtseins anstrebt, nicht einfach gehen, er muss steigen. Und es gibt nur einen Weg des Aufstieges; es ist die Leiter des christlichen Verdienstes. Auf diese Weise findet der Logismus seine höchste Verwirklichung in der Pragmatik des christlichen Verdienstes, welche unzählige Heilige und Märtyrer der christlichen Idee gezeigt haben».

Die russische Philosophie, die im Gegensatz zum westeuropäischen Rationalismus den ost-christlichen Logismus verkündet, verkündet zugleich auch im Gegensatz zum Meonismus, den vollblutigen und restlosen mystisch ontologischen Realismus, und im Gegensatz zum blutlosen und abstrakten Impersonalismus den dynamischen und voluntaristischen Tonismus (tónos — griechisch, Grad der inneren Spannung). «Indem sie in sich selbst den unvergänglichen, ewigen Kern, den urewigen Gedanken Gottes ahnt, nimmt die Persönlichkeit in der Atmosphäre des Logismus natürlicherweise eine zentrale Lage ein, und wenn der Rationalismus mit seiner universellen

Kategorie der Dinglichkeit, des Dinges durch Hume die Persönlichkeit zu einem Meon, einem sinnlosen Bündel von Perzeptionen erklärt, so fasst der Logismus alles Bestehende unter der Kategorie der Persönlichkeit und hält die reine Dinglichkeit der Welt für ein blosses Gespinnst, das die Augen des gefallenen Menschen dem eigentlich Seienden, dem wahren Antlitz der Welt gegenüber, das nichts gemein hat mit der toten, meonistischen Konzeption des Dinges, verdeckt. Im Logismus ist Gott Persönlichkeit, das Universum Persönlichkeit, die Kirche Persönlichkeit, der Mensch Persönlichkeit. Und wenn auch die Modi der persönlichen Existenz Gottes, der Welt und der Kirche die Modi der persönlichen Existenz des Menschen unendlich überragen und von demselben unendlich verschieden sind, so erfasst doch der Mensch in den tiefsten Geheimnissen seines persönlichen Seins, in dem unerforschbaren Kern seiner Persönlichkeit viel adäquater und wesentlicher den Modus des Daseins [88] Gottes und der Welt, als wenn er hiezu die periphere, völlig sinnlose und abstrakte Idee der toten Dinglichkeit gebraucht».

Die Ratio und der Logos können sich unmöglich auf westeuropäischem Boden begegnen und bekämpfen: «denn der Logismus lässt sich nicht durch das fehlende Bewusstwerden und durch Gefühllosigkeit besiegen. Der Logismus lässt sich auch nicht erfassen durch ein bloss historisches Studium desselben, und der tief im westeuropäischen philosophischen Gedanken wurzelnde Rationalismus gestattet es den Denkern des modernen Europas nicht einmal, den Feind zu erschauen, ihn sich als ein Innerlich-Gegebenes zum Bewusstsein zu bringen; andererseits lebte der ost-christliche Gedanke viele Jahrhunderte vor dem Auftauchen des Rationalismus, und er konnte sich daher begreiflicher Weise nicht mit demselben vertragen».

Wollen wir, um das Gesagte zusammenzufassen, in möglichst kurzer Form sowohl das äussere als auch das innere Wesen der urwüchsigen russischen Philosophie charakterisieren, so können wir dies mit folgenden Worten tun: Die russische urwüchsige Philosophie stellt den unaufhörlichen Kampf dar zwischen der westeuropäischen

abstrakten Ratio und dem Ost-christlichen, konkreten, gottmenschlichen Logos und das fortwährende, immer anwachsende Erfassen der irrationalen und geheimen Tiefen des Kosmos durch die konkrete und lebendige Vernunft.

III.

Es ist unmöglich, in einem kurzen Artikel die Lehren russischer Philosophen erschöpfend zu charakterisieren. Wir können sozusagen nur einige Beispiele anführen.

Wir wollen vor allem einen russischen Philosophen des XVIII. Jahrhunderts betrachten, dessen Leben und Lehren von der westeuropäischen Tradition vollständig abweichen und uns zum Kern der urwüchsigen russischen Philosophie führen. Es ist Grigorij Skoworoda (1722–1794).

G. S. Skoworoda war geboren, lebte und wirkte in Kleinrusland, einem Lande, welches damals arm war und wenig Kultur besass. Er durchstreifte mit dem Wanderstab in der Hand viele Länder Westeuropas, kannte verschiedene Sprachen, studierte Philosophie, war ein Kenner der antiken und patristischen Philosophie. Nach den Aussagen seiner Freunde und Jünger war er ein Mensch, wie solche nur selten vorkommen. Er wanderte auf Märkten und Kehrmeßen, trug überall seine durchgeistigten Lehren vor, vertiefte sich als Weiser in alle Kleinigkeiten und Zufälligkeiten des menschlichen Lebens. Er war ein richtiger Sokrates auf russischem Boden und nicht weniger als der Grieche Sokrates sah er seine [89] Lebensaufgabe in der geistigen Geburt der Menschen, in ihrer Einweihung in die Philosophie.

Der Anthropologismus ist die Grundidee der Philosophie von Skoworoda. — Nur durch den Menschen ist die Erkenntnis möglich. Der Mensch ist ein Mikrokosmos. Das einzig wahre Leben — das menschliche Herz — ist das Werkzeug jeder Erkenntnis. *Nosce te ipsum* ist die Grundlage aller Philosophie. «Wer konnte den Plan der ausgedehnten irdischen und himmlischen Materien

in ihrer ewigen Symmetrie erkennen, wer nicht vorhin denselben in seiner eigenen geringen Leiblichkeit aufgefasst hätte? „Der Mensch muss in seinem Herzen das letzte Kriterium, die Grundlage der Erkenntnis und des Lebens, finden. Sonst sind sie nirgends zu suchen. «Die Herzentiefe, deren Erforschung Gott allein gegeben ist, ist nichts anderes als der unendliche Abgrund unserer Gedanken, einfach — unsere Seele, d. h. das wahre Wesen und die seiende Wahrheit, unsere Essenz und unser Kern, die Kraft, in der einzig unser Leben, unsere Existenz liegt, und ohne sie wären wir ein toter Schatten. Welch eitler Gedanke, sich selbst zu verlieren, sei es auch, indem man alle Welten des Kopernikus erobert». «Lass den Schatten sein, eile zur Wahrheit. Lass physikalische Märchen den Säuglingen». Im Gegensatz zur «Aufklärung» und dem Rationalismus des XVIII. Jahrhunderts vertritt Skoworoda seinen Anthropologismus, seine Lehre vom Herzen; in Anschluss an die Ansichten der grossen Kirchenväter schwärmt er, eine besondere k a t h o l i s c h e , d. h. allgemeine und universelle Wissenschaft zu schaffen, welche die Menschheit zum Glücke anleiten sollte und die Grundlage für eine theoretische sowohl als für eine praktische Philosophie bilden würde.

Die zweite Grundidee des Systems von Skoworoda ist der m y s t i s c h e S y m b o l i s m u s . Er ist ein sehr wichtiger Zug und eine der originellsten Besonderheiten seiner Philosophie. Mehr als ein Jahrhundert vor der Entstehung des modernen künstlerisch-philosophischen Symbolismus predigte Skoworoda, von seiner Lehre vom anthropologistischen Kriterium der höchsten Wahrheit ausgehend, folgendes: «Dem scharfen Blicke der Weisen hatte sich die Wahrheit von alters her anders dargestellt als den anderen Gemüthern, — klar wie in einem Spiegel. Sie sahen sie lebendig in lebendiger Gestalt und verglichen sie mit verschiedenen sterblichen Gestalten. Keine Farbe kann die Rose, die Lilie, die Narzisse so lebendig wiedergeben, wie der Schatten himmlischer und irdischer Gestalten bei ihnen die unsichtbare Wahrheit Gottes in Schönheit schafft». Der Verstand schafft nur Schemen.

Durch diese kann man den lebendigen Zusammenhang des Seins und dessen verborgenes Wesen nicht erfassen. Nur in Bildnissen kann man die wirkliche Erkenntnis erreichen. Ursprünglich hatte das Symbol in der Religion eine grosse exzeptionelle Bedeutung, im Laufe [90] der Zeit haben aber die Menschen das Verständnis für das verborgene Wesen des Symbols verloren und hielten sich an dessen äussere sterbliche Seite. Skoworoda verpönt das alte sündige irdische Auge, dem die Symbole fremd sind, das die Wahrheit nicht sieht. Das Auge und der Gedanke «erhebt sich, indem es blitzartig seinen Flug durch die unbeschränkte Ewigkeit, durch Millionen von Unendlichkeiten fortsetzt, zur höchsten herrschenden Natur seinen verwandten anfanglosen Anfang, um sich durch dessen Zusammenfliessen zu reinigen und im Feuer des geheimen Erblickens desselben sich von der leiblichen Erde und der irdischen Leiblichkeit zu befreien. Das bedeutet, die Ruhe Gottes erreichen, sich von jeglicher Fäulnis rein waschen, ein ganz freies Streben und eine ungehinderte Bewegung schaffen, aus den Grenzen der leiblichen Substanz in die Freiheit des Geistes hinausfliegen». Diese Ruhe Gottes, diesen ewigen Sabbat des Geistes, nennt Skoworoda «das Symbol der Symbole». Aus dem anthropologistischen Symbolismus ergibt sich bei Skoworoda das Problem der Bibel. Die Bibel ist für Skoworoda das Objekt seiner Liebe, sogar der Verliebtheit. Er floh irdische Frauen, er vermied alle irdischen und leiblichen Freuden, um sich der Einsamkeit zu ergeben und in Einsamkeit seiner Liebe zu geniessen in den «allerreinsten Umarmungen dieser schönsten aller Töchter Gottes», der Bibel. Es existieren drei Welten. Eine gewaltige, unendliche — der Makrokosmos. Eine kleine, menschliche — der Mikrokosmos. Eine dritte, symbolische — die Bibel. Die Symbole der Bibel «offenbaren in unserem praktischen groben Verstand eine zweite Vernunft, welche fein, beschaulich und beflügelt ist und mit dem reinen und hellen Auge schaut. Die Bibel ist daher ein ewig grüner, fruchtbringender Baum, und die Früchte dieses Baumes sind geheimnisvoll offenbarende Symbole».

Was lehrt denn diese Bibel, diese symbolische und anthropologische Selbsterkenntnis? Sie lehrt vor allem, dass es im Menschen zwei Herzen gibt, ein sterbliches und ein ewiges, ein unreines und ein reines. Der Mensch, welcher in die Tiefen dieser Doppelnatur dringt und vom Streben erfasst wird, seine wahre Idee Gottes zu sehen, erlebt die ganze Gewalt des göttlichen Eros. «Wer in den Gewässern seiner Fäulnis seine Schönheit erblickt hat, der kann sich nicht mehr in irgendeine Äusserlichkeit verlieben, nicht in die Gewässer seiner Fäulnis, sondern in sich selbst und in seinen eigentlichen Mittelpunkt». «Das Herz liebt nicht, wenn es die *Schönheit nicht* sieht. Es ist klar, dass die Liebe die Tochter der Sophia, der Weisheit, ist. «Wahrlich, glücklich ist die Selbstverliebtheit, denn sie ist heilig; heilig aber ist sie, weil sie wahr ist, und wahr ist sie, sage ich, weil sie jene einzige Schönheit und Wahrheit gefunden und geschaut hat». Dieser sich selbst liebende neue Narziss liebt nicht sein vergängliches Wesen, nicht sich, sondern die «in ihm verborgene Wahrheit Gottes». Diese [91] zum Teil platonische, zum Teil biblische Lehre Skoworodas vom Eros und von der Wiedergeburt der Seele ist auch eines der bedeutendsten schöpferischen Elemente seiner Philosophie. Der Erforscher der Philosophie von Skoworoda schreibt: «Dies ist eine richtige *Synthese* des konkreten Individualismus der Bibel, in welcher die menschliche Logik, das logistische Wesen des Menschen die wesentlichste Rolle spielt und dem etwas abstrakten Universalismus von Plato. Die metaphysischen Eigenschaften der platonischen Idee Ewigkeit, Göttlichkeit, Noumenalität, Schönheit, und das Gute überträgt Skoworoda auf die sich nicht wiederholende *Persönlichkeit* des Menschen, wenn sie in ihrer durch die Vernunft zu ergründenden Tiefe erfasst wird, und die platonische Erscheinung des Eros und der philosophischen Verliebtheit wird für ihn vor allem zu einem inneren Faktor des geistigen Lebens».

In seiner Speziallehre von Gott und Welt verlässt Skoworoda niemals den von ihm eingenommenen Standpunkt des Anthropologismus. Die Welt und Gott erkennt er als *Mensch durch den Menschen* auf dem Wege der Selbsterkenntnis. Wie im

Menschen zwei Herzen vorhanden sind, so hat auch die Welt zwei Wesen, ein sichtbares und ein unsichtbares.

In dieser Trennung der beiden Wesen geht Skoworoda bis zum vollständigen Dualismus, sozusagen, bis zu einem schlechten Platonismus. Aber dieser ontologische Dualismus wird bei ihm auf dem innersten Wege durch seinen religiösen Monismus und seine mystische Lehre von der allgemeinen Auferstehung überwunden. Der Mensch wird auferstehen, auferstehen wird die Welt. Es ist nicht nur eine menschliche, sondern auch eine kosmische Auferstehung und Transfiguration. Hier erblickt das geistige Auge Skoworoda die himmlische Königin, die Allerreinste Jungfrau, die den Sohn geboren hat, der das Menschengeschlecht rettet. «Du auch bei der Geburt reine Jungfrau! Du allein gebirdest und bleibst Jungfrau. Dein einziger heiligster Same, Dein einziger Sohn, der in Ewigkeit gestorben und dadurch zur Herrschaft auferstanden ist, kann das Haupt der Schlange vertilgen und die Zunge, die Gott lästert». Die Himmelskönigin eröffnet die Tore der himmlischen Gemäcker der Weisheit Gottes, zum Wunder der Auferstehung der ganzen Welt. Hier ist der Gedanke von Skoworoda fest und unbeugsam, wie er dies in den anthropologischen Wurzeln seiner Gotteslehre ist. Jedoch enthalten Einzelheiten seiner Lehre von der Welt, wie auch Einzelheiten seiner Gotteslehre unausgesöhnt dualistische Tendenzen, auf die sich weiter einzulassen hier nicht der Ort ist, und die zudem auch durch andere rein mystische Lehren und Ausführungen überwunden werden.

Die mystische und praktische Moral von Skoworoda ist aufs innigste und tiefste mit seiner Metaphysik und Theologie verknüpft. Der Wille und die Vernunft sind in ihrer göttlichen Tiefe eins und dasselbe, empirisch sind sie aber zerrissen und qualvoll streben sie nach der ursprünglichen [92] Einheit. Der Wille ist mächtig, jedoch blind. Die Vernunft ist klar, jedoch machtlos. Der Zweck des Lebens besteht darin, dass man ins väterliche Haus zurückkehre, dass man durch die Vernunft verklärt, durch den Willen sich der Erkenntnis der Wahrheit nähere. Wie für Kant die Moral der abstrakten Pflicht wichtig ist, so ist dies für Skoworoda die Moral des inneren Menschen, die «theoria» der verklärten Vernunftkenntnis,

eine praktische Mystik, eine in ihrer Art experimentelle Metaphysik. Die Moral des Skorowoda ist durch und durch mystisch, er redet tiefsinnig und fein von den grundlegenden mystischen Tugenden: von der Furcht Gottes als Grundlage des weisen Lebens, vom Glauben als seiner unentbehrlichen Bedingung, von der Liebe als seinem Abschluss und seiner Krone. Alles das ist nicht bloss Moral, sondern auch Religion und Mystik. Einen mystischen Charakter weist auch seine praktische Moral auf, deren Grundbegriff die Adäquatheit ist. Das Glück liegt in der Adäquatheit, im Befolgen der eigenen Natur, im Schaffen, im Arbeiten an der Selbstbestimmung in seinem Leben, in der feinen Empfindlichkeit bei Erfüllung der Befehle seines Geistes, im Glück, sein eigenstes Ich zu leben.

Skoworoda hat nicht selten Gedanken westeuropäischer Denker lange Zeit vor ihrem Auftreten in Europa ausgesprochen. So predigte er in seiner Pädagogik bereits in den fünfziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, also vor Rousseau, das Prinzip der Rückkehr zur Natur, und zwar tat er dies nicht etwa zufällig, sondern vielmehr in voller Übereinstimmung mit seinen theoretischen Anschauungen. Er verurteilte als erster in Europa die künstliche Trennung, welche die französische «Aufklärung» in das Verhältnis von Natur und Kunst hineingetragen hatte. «Störe nur nicht das Wirken der Natur, und wenn du es vermagst, so nimm die Hemmnisse hinweg und mach ihr den Weg frei; wahrlich sie selbst wird reinlich und glücklich vollbringen... Belehre nicht den Apfelbaum, wie er die Äpfel hervorbringen soll, die Natur hat ihn schon belehrt... Der Lehrer und der Arzt sind nicht Lehrer und Arzt, sondern Diener der Natur, welche die einzige und wahrhafte Heilerin und Lehrerin ist». Aber was ist die Natur im Menschen? Sein *H e r z* ist es. Auch darin muss also die Genialität von Skoworoda hervorgehoben werden, der manche Entwicklungsstufen westeuropäischen Denkens durchmachte, ohne dessen Rationalismus und andere Züge aufzuweisen. Es mag noch interessant sein, die Gedanken von Skoworoda über die Notwendigkeit der Erziehung des Kindes *n o c h v o r* *d e s s e n k ö r p e r l i c h e r G e b u r t* und die Notwendigkeit und prinzipielle Wichtigkeit der *p h y s i s c h e n E r z i e h u n g* überhaupt hervorzuheben, sowie manchen seiner Gedanken über

die Notwendigkeit der Entwicklung unserer Kinder zur «G a n z -
h e i t d e s G e i s t e s», über den Schaden eines zu frühen Be-
ginnnes im Studium der Wissenschaften, über die E r z i e h u n g
d e s G e f ü h l s l e b e n s usw. [93]

IV.

Wir schilderten den Hauptgrundzug der russischen bodenständigen Philosophie als auf den Zusammenstoß zwischen der ratio und dem Logos hingehend. Selbstredend erlebt ein jeder Denker diesen Zusammenstoß in seiner Weise, und bald finden wir, dass sich mehr die ratio, bald der Logos hervortut, bald die Schattenseite der «Vernunft» — der abstrakte Rationalismus, bald die Schattenseite des «Wortes» — der prinzipienlose und dunkle allogische Mystizismus. Bei Skoworoda herrscht nicht selten, so z. B. in seiner Lehre von Gott und der Welt, die platonische Art des Denkens, d. h. er wird abstrakter, als man es von ihm erwarten möchte. Er ist stark auch in der gnostischen Methode des Denkens. Skoworoda ist ohne Zweifel noch lange kein reiner christlicher Mystiker. Wohl näherte er sich dem echten Logos, dieser letzten Harmonie und Alleinheit, aber er drang nicht völlig in ihn ein. Gewiss, er stellt nur den Beginn des russischen Philosophierens dar, und als Beginn ist seine Lehre genial und künstlerisch schön. Die unerschöpflichen und tiefsten Intuitionen des russischen Gedankens, in dessen Schoss die griechisch-katholische ost-christliche Erkenntnis und die neuere westeuropäische Philosophie ihren Kampf ausfechten, beginnen erst, sich zu offenbaren in der Lehre des Skoworoda, so eigenartig und tief sie auch sein mögen. Die Tiefen dieser Erkenntnisse haben sich natürlich auch bis in unsere Tage noch nicht voll offenbart. Der Weg zu ihnen verliert sich in den unendlichen Weiten, die sich vor dem modernen Wahrheits-sucher eröffnen. Auf dem Wege zur Aufdeckung der Tiefe des ursprünglich russischen philosophischen Denkens treffen wir nach Skoworoda: die S l a w o p h i l e n und W l a d i m i r S s o l o - w j e w mit einer ganzen Reihe seiner talentvollen Schüler und Freunde.

An das Grundproblem der russischen Philosophie, an den inneren Verdienst, der Überwindung des Chaos durch den Logos treten die Slawophilen und Wladimir Ssolowjew von zwei ganz entgegengesetzten Seiten heran. Die Slawophilen betrachten das Grundproblem der russischen Philosophie im Lichte der Antithese «Osten und Westen»; in ihren religiösen, philosophischen und geschichtsphilosophischen Betrachtungen gehen sie nicht über die Grenzen des gemütlichen, ursprünglichen russischen Geistes hinaus, — nicht über die Grenzen einer romantischen Idealisierung des Idylls der herrschaftlichen Landwohnsitze, nicht über die Grenzen des ihnen verwandten und nahen Bodens hinaus. Die Slawophilen sind aus dem russischen Boden herausgewachsen, sie sind aus russischer Erde geschaffen, sie sind von festem, unbeugsamem Erdgeist erfüllt, sie sind mit der Erde fest verwachsen, man kann sie von ihr nicht lostrennen, ohne ihr Wesen zu zerstören. Wladimir Ssolowjew und alle seine zeitgenössischen Jünger stehen ebenfalls der russischen Erde nahe, sie sind ebenfalls voller [94] Gehorsam gegenüber den Offenbarungen der Mutter Erde. Während aber die Slawophilen sich auf ihren alten herrschaftlichen Landwohnsitzen gemütlich fühlten, während für sie die Moskauer Periode der russischen Geschichte ein beinahe erreichtes Reich Gottes auf Erden war, hatte der moderne russische philosophische Gedanke den Glauben an diesen gemütlichen Romantismus, an die idyllische Idealisierung des russischen Altertums verloren. Solowjew und seine Jünger sind durchdrungen von apokalyptischen Unheimlichkeiten und Hoffnungen, sie sind längst vom mystischen Entsetzen vor dem Ende, den eschatologischen Ahnungen des letzten Strebens und von einer titanischen Unruhe für die ganze Welt erfüllt. Der idyllische Romantismus des Altertums und die apokalyptische Ahnung des Endes, das ist der Anfang und das Ende jenes Grundstroms der urwüchsigen russischen Philosophie, welchen wir im neunzehnten Jahrhundert vorfinden. Vor den Slawophilen, d. h. vor den vierziger Jahren besaßen wir keine ununterbrochene Entwicklungsreihe der bodenständigen russischen Philosophie. Skoworoda allein war im XVIII. Jahrhundert, sich selbst unbewusst, der Verkünder einer eigenartigen russischen

Philosophie, alles übrige war in Russland im XVIII. Jahrhundert fremd importiert und anorganisch. Die organische Entwicklung war bereits längst verloren gegangen. Peter der Grosse hatte durch seine gewaltigen Reformen nach westeuropäischer Art diese Lösung der alten Moskauer Religion und des Lebens von ihrem organischen Entwicklungsgang vollendet. Von der Zeit an hatten die Russen nur Fremdes aufgefasst und es sich oberflächlich angeeignet. So haben sie sich die französische Philosophie des XVIII. Jahrhunderts nur überaus oberflächlich angeeignet; wir kennen keinen einzigen mehr oder weniger hervorragenden Denker dieser Richtung. Sowohl der russische Voltairianismus des XVIII. Jahrhunderts als der russische Mystizismus des XIX. waren fremde, eingebrachte anorganische Erscheinungen. Die erste organisch-russische Philosophie, die nicht mehr vereinzelt dastand, wie im XVIII. Jahrhundert diejenige Skoworodas, die erste Philosophie, die nicht nur die alte griechisch-katholische, christliche Denkweise in sich aufnahm, sondern auch zum Vorbild des ganzen nachfolgenden, russischen philosophischen Gedankens wurde, war die Philosophie der Slawophilen.

Die Slawophilen waren aus der romantischen Bewegung hervorgegangen, in der das deutsche Volk sich selbst erkannt hatte, sie hatten sich das Organische und Geschichtliche als notwendige Methoden jeder Philosophie, namentlich einer nationalen, angeeignet. Die russischen Slawophilen waren die ersten, welche die innere Synthese des russischen Volksgeistes und der religiösen Erfahrung der östlichen Orthodoxie zum Ausdruck brachten. Sie hatten aber die ganze Kultur des Westens durchschritten, vor allem die Lehren von Schelling und Hegel. Es mögen hier die Sätze wiedergegeben [95] werden, mit denen N. Berdjajew in dem oben erwähnten Werke das Slawophilentum charakterisiert:

«Dasjenige, was man gewöhnlich die Reaktion des neunzehnten Jahrhunderts nennt, war tatsächlich eine schöpferische Vorwärtsbewegung, ein Aufbringen von neuen Werten. Die romantische Reaktion war eine Reaktion nur im psychologischen Sinn des Wortes. Sie befruchtete das neue Jahrhundert durch den schöpferischen Historismus und durch die befreiende Anerkennung der irra-

tionellen Fülle des Lebens. Unser Slawophilentum gehörte zu diesem Weltstrom, der alle Völker zur nationalen Selbsterkenntnis, zur Einschränkung, zum Historismus trieb. Um so grösser war das Verdienst der Slawophilen, da sie verstanden hatten, in diesem universellen Strom eine eigenartige Stellung einzunehmen, den Geist Russlands und die Bestimmung Russlands originell auszudrücken. Sie sind Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut des russischen Bodens, der russischen Geschichte, der russischen Seele, sie sind aus einem anderen Geiste hervorgegangen als die deutschen und französischen Romantiker. Die Romantiker Schelling und Hegel hatten direkt oder indirekt die Slawophilen beeinflusst und sie mit der westeuropäischen Kultur verbunden; die lebendige Quelle ihres nationalen und religiösen Selbstbewusstseins waren aber der russische Boden und die östlich orthodoxe Religion, welche weder Schelling noch andere Westeuropäer kannten. Das Slawophilentum hatte die ewige Wahrheit des orthodoxen Ostens und den historischen Aufbau des russischen Landes zu einem bewusst ideologischen Ausdruck gebracht, indem es beides organisch vereinigte. Das russische Land war für die Slawophilen vor allem die Trägerin der christlichen Wahrheit, und die christliche Wahrheit besass die orthodoxe Kirche. Das Slawophilentum bedeutete die bewusste Erfassung des orthodoxen Christentums als eines besonderen Kulturtypus, einer besonderen religiösen Erfahrung, welche sich von derjenigen des westlichen Katholizismus unterscheidet und daher auch ein anderes Leben schafft. Daher kam dem Slawophilentum eine enorme Rolle nicht nur in der Geschichte unserer nationalen Selbsterkenntnis, sondern auch in der Geschichte des griechisch-katholischen Selbstbewusstseins zu».

Wir können hier natürlich die Lehren der Slawophilen nicht ausführlich behandeln, doch ist es notwendig, über die Philosophie von A. C h o m j a k o w , der mit I. K i r e j e w s k i j der Be-

gründer und das Zentrum des Slawophilentums war, einige Worte zu sagen.

Die Erkenntnistheorie von Chomjakow und Iwan Kirejewskij beruht auf Auseinandersetzungen über das einheitliche, ungetrennte Geistesleben. Iwan Kirejewskij behauptete, dass bei den westlichen Völkern «eine Spaltung im Grundprinzip der westlichen Glaubenslehre [96] selbst entstanden sei, aus welcher sich zunächst die scholastische Philosophie im Innern des Glaubens entwickelt hatte, alsdann eine Reformation im Glauben, und endlich eine Philosophie ausserhalb des Glaubens. Die ersten Rationalisten waren die Scholastiker, ihre Nachkommenschaft nennt man Hegelianer». Die Erkenntnistheorie der Slawophilen geht dementsprechend von der Kritik der Hegelschen Philosophie aus. Chomjakow hatte nicht nur den Grundirrtum der Hegelianischen Philosophie erkannt — die Identifizierung des lebendigen Seins mit dem Begriff —, er erkannte klar auch jene fatalen Folgen, welche sie geschichtlich nach sich ziehen sollte. Mit einer vollkommenen und erstaunlichen Klarheit und Deutlichkeit hatte er den Übergang vom Hegelschen abstrakten Idealismus zum dialektischen Materialismus vorausgesagt und formuliert. Nach Chomjakow und Kirejewskij ist der deutsche Idealismus ein Produkt des Protestantismus. Deutschland hat sich vom lebendigen Organismus der Kirche losgelöst und das einheitliche Geistesleben verloren. «Deutschland hatte ein vages Bewusstsein, dass ihm die Religion vollständig fehle und übertrug allmählich auf die Philosophie alle Forderungen, welchen bis dahin die Religion entsprochen hatte. Kant war der direkte und notwendige Nachfolger Luthers. Man könnte an Hand seiner doppelseitigen Kritik der reinen und der praktischen Vernunft den lutherischen Charakter deutlich nachweisen». Hegel gab dem protestantischen Rationalismus seinen Abschluss.

Im Gegensatz zu dieser blutlosen Erkenntnistheorie und Ontologie betont Chomjakow die allgemeine, konsiliatorische, d. h. die kirchliche Erkenntnistheo-

rie. Ein Geist, der sich selbst begründet, ist machtlos und geht der eigenen Auflösung, dem Tode entgegen. Die Vernunft und der Wille in moralischem Einklang mit der allumfassenden Vernunft ist die Grundlage von allem. Chomjakow sieht das wahre Kriterium der Erkenntnis im kirchlichen Verkehr, in der Liebe. «Von den universalen Gesetzen des wollenden Verstandes und des verstehenden Willens erscheint dem nicht entstellten Gedanken als erstes, höchstes und vollkommenstes das Gesetz der Liebe. Folglich ist es vorwiegend die Übereinstimmung mit diesem Gesetze, die unser geistiges Sehensstärke und erweiteren, und ihm müssen wir die ungeordneten geistigen Kräfte unterwerfen, um sie zum Einklang mit ihm zu bringen. Nur in Ausführung dieser moralischen Tat können wir auf eine vollständige Entwicklung der Vernunft hoffen. Der Verkehr in Liebe ist nicht nur nützlich, er ist für das Erreichen der Wahrheit unbedingt notwendig. Auf der Liebe gründet sich die Erkenntnis der Wahrheit, und ohne diese ist sie unmöglich. Die Wahrheit, welche für das einzelne Denken unzugänglich ist, ist nur der Vereinigung des Denkens vieler, die durch Liebe verbunden [97] sind, zugänglich. Durch diese Merkmale wird die orthodoxe Lehre von allen anderen scharf unterschieden: vom Latinismus, welcher sich auf Autorität gründet, und vom Protestantismus, welcher die Persönlichkeit bis zur Freiheit in den Wüsten der Abstraktionen der Vernunft aussondert».

Der Darsteller der Philosophie von Chomjakow sagt dazu: «Es muss besonders betont werden, dass die konsiliarische Gemeinsamkeit, der Verkehr in Liebe für Chomjakow keine der westlichen Gedankenwelt entlehnte Idee war, sondern eine religiöse Tatsache, welche aus der lebendigen Erfahrung der östlichen Kirche stammte...; die konsiliarische Gemeinsamkeit ist nicht verwandt mit dem ‚Bewusstsein im allgemeinen‘, mit dem ‚überindividuellen Subjekt‘ und ähnlichen Denkgebilden der Philosophen vom

grünen Tisch; sie stammt aus dem Sein, aus dem Leben, und nicht aus dem Denken, nicht aus dem Buch».

Die Lehre der Slawophilen und der russischen Philosophie überhaupt vom Glauben als der wahren Quelle und der Bedingung eines jeden Wissens hat ebenfalls nichts mit den westlichen Lehren vom Glauben, von der intellektuellen Anschauung, vom gesunden Menschenverstand, dem Gefühl usw. gemeinsam. Alle diese westlichen Begriffe haben, um mit Professor Lopatin zu sprechen, meistens einen mehr beschränkten und speziellen Inhalt; so fällt z. B. die intellektuelle Anschauung von Schelling einfach mit dem Akt der reinen Selbsterkenntnis zusammen, indem unser Ich sich über alles Relative und Endliche erhebt und sein eigenes absolutes Wesen findet, das zugleich die innere Realität aller anderen Dinge ist. Ferner heben die westlichen Lehren vom Glauben viel mehr den Antagonismus hervor, welcher zwischen den unfehlbaren Offenbarungen einerseits und den Schlüssen der abstrakten Vernunft und der empirischen Erfahrung andererseits besteht. Diesen Standpunkt vertritt beispielsweise der für solche Lehren typische Standpunkt von Jakobi. Die russischen Slawophilen sehen im Glauben den Grund der ganzen Philosophie, in ihm werden einzelne Elemente des Wissens, darunter auch die rein vernunftmässigen, zur Synthese gebracht und ausgesöhnt.

So ist diese Erkenntnistheorie des einheitlichen Geistes beschaffen. «Ein volles Verstehen ist ein Wiederherstellen, d. h. eine die Verwandlung des zu Verstehenden zu einer Tatsache unseres eigenen Lebens». Der Wille ist dasjenige, was das Subjekt vom Objekt, die Wahrheit von der Lüge wahrhaft trennt. «Die Freiheit in ihrer positiven Äusserung ist der Wille». Sie ist ebenso augenscheinlich in der schöpferischen Tätigkeit wie der Glaube in der abbildenden Rezeptivität, wie die Vernunft im vollendeten Bewusstwerden. «Die Notwendigkeit ist nur ein fremder Wille». Die wollende freie Vernunft, das ist das Zentrum der ganzen Weltanschauung. [98]

Auf Grund seiner allgemeinen Lehre von der wollenden Vernunft versucht es Chomjakow, einen richtigen Begriff von der Kir-

che zu geben. Und das war nach den Äusserungen seiner Freunde und Schüler ebenso wie nach der Meinung des modernen Forschers die erste richtige Bestimmung der Kirche in der griechisch-katholischen Theologie. «Ich anerkenne, füge und u n t e r w e r f e mich, — das heisst, ich habe keinen G l a u b e n». «Die Kirche ist keine Doktrin, kein System und keine Institution. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Organismus des Lebens [der Wahrheit] und der Liebe, oder richtiger gesagt, d i e W a h r h e i t u n d d i e L i e b e a l s O r g a n i s m u s». Das Denken von Chomjakow war ganz frei und selbständig; es scheint uns, dass man bei keinem anderen Russen eine solche Freiheit des Gedankens findet, wie er sie besessen hatte. «Die Kirche ist keine Autorität, wie Gott keine Autorität ist, wie Christus keine Autorität ist, denn die Autorität ist uns etwas Äusserliches. Keine Autorität sage ich, sondern die Wahrheit, und gleichzeitig das Leben eines Christen, sein inneres Leben». «Das Christentum selbst ist nichts anderes als eine Freiheit in Christo... Ich anerkenne, dass die Kirche freier ist als die Protestanten, denn weil der Protestantismus in der heiligen Schrift eine unfehlbare und zugleich eine in bezug auf den M e n s c h e n äussere Autorität sieht, während dem die Kirche die Heilige Schrift für ihr eigenes Zeugnis anerkennt und dieselbe als eine innere Tatsache ihres eigenen Lebens betrachtet. Somit wäre es sehr ungerecht, zu denken, dass die Kirche eine erzwungene Einheit oder erzwungenen Gehorsam fordern würde: sie verabscheut im Gegenteil das eine wie das andere, denn die e r z w u n g e n e Einheit wäre eine Lüge in Glaubenssachen, und der erzwungene Gehorsam ist der Tod». So tief und erhaben dieser Aufbau eines neuen Begriffes von der Kirche ist, so ungerecht ist jedoch das Verhältnis von Chomjakow zum Katholizismus. Chomjakow sah in ihm nur den rationalistischen und juristischen Formalismus und vertiefte sich nicht in die Mystik des Katholizismus und des Protestantismus, wie z. B. diejenige von Jakob Boehme. Daher blieben ihm auch viele Seiten des inneren Lebens der westlichen Glaubensbekenntnisse verborgen, obwohl er vieles, wie z. B. das unzweifelhaft existierende Element des Rationalismus, sehr scharf und vollständig erfasste und fühlte.

Die Slawophilen wurden in der russischen Literatur hauptsächlich als Publizisten und Soziologen betrachtet. Eine richtige Wertung der Slawophilen erfolgte erst jetzt, man kann sagen, erst in unseren Tagen. Die sozialen Anschauungen der Kritiker hatten in der russischen literarischen Kritik stets eine enorme Bedeutung, die Literatur selbst erfüllte für den russischen Gedanken die Funktionen der Publizistik und der Philosophie. Es kann sein, dass die Ursachen und die Rechtfertigung dieser Erscheinung in den allgemeinen, drückenden Bedingungen lagen, unter denen sich die [99] Literatur bis zur letzten Zeit befunden hatte; es sei dem wie ihm wolle, die Slawophilen galten oft für Reaktionäre, bestenfalls für konservative Publizisten. Man begriff nicht die philosophische Grundlage der Weltanschauung der Slawophilen, und man war auch nicht imstande, sie zu begreifen. Heutzutage ist es uns klar, dass die Geschichtsphilosophie und die Soziologie der Slawophilen nur der Abschluss der inneren, obenerwähnten Lehre vom einheitlichen Geist, von der Kirche, von der konsiliarischen Erkenntnistheorie war. Man kann die *G e s c h i c h t s - p h i l o s o p h i e* von Chomjakow als eine Unterordnung aller in der Geschichte wirkenden Kräfte unter zwei Grundkategorien auffassen — unter das Iranentum, d. h. die Religion der Freiheit und des freien Geistes, und unter das Puschitentum, die Religion der Notwendigkeit und der Unterwerfung der irdischen Welt. Das Iranentum hat seinen klarsten Ausdruck im orthodoxen Osten, das Puschitentum im katholischen Westen erhalten. Von unserem Standpunkt aus gesehen, enthält dies alles viel Naives und Unkritisches, aber viele einzelne Gedanken dieses Aufbaues besitzen eine unwiderlegbare intuitive Gewissheit und können durch keine Wissenschaft widerlegt werden. Ebenso doppelseitig, d. h. einerseits genial intuitiv, andererseits naiv-romantisch ist Chomjakows Lehre vom russischen Messianismus. Doch treten diese Lehren für uns in den Hintergrund, wenn sie auch für Chomjakow selbst den unentbehrlichen Kardinalpunkt seiner Philosophie darstellten.

V.

Die Slawophilen, sagten wir oben, stellen die nationale romantische Idealisierung des Altertums dar. Sie besitzen viel Ruhe, Gleichgewicht und granitfeste Sicherheit.

Anders beschaffen ist unsere moderne Epoche. Zur Zeit der Slawophilen hatte sich eine fast vollständige Zersetzung des gemüthlichen Landlebens der Gutsbesitzer vollzogen. Gleichzeitig hatten sich der Kapitalismus und der Imperialismus ungewöhnlich stark entwickelt. Die Entfremdung zwischen Regierung und Volk wuchs, der gute alte orthodoxe Glaube geriet in Not und Bedrängnis. Alles ging nach Westeuropa in die Lehre, das Denken und die regierende Gewalt befanden sich in Abhängigkeit vom Deutschtum. Ein Druck lag auf der einzelnen Persönlichkeit und auf der ganzen Gesellschaft. Eine schwere und unheimliche Periode einer gewissen fast nur geahnten Apokalyptik war herangerückt. Wie schon oben bemerkt wurde, hatte sich die russische Philosophie niemals mit etwas anderem befasst als mit der Seele, mit der Persönlichkeit und mit dem inneren «Verdienst». Und gerade diese Seele, diese Persönlichkeit, diese innere Tat erbebt jetzt im mythischen Schrecken, in der unheimlichen Erwartung vom Ende. Als eine leuchtende und zentrale Figur dieses neuen [100] Lebensgefühls erscheint zweifelsohne D o s t o j e w s k i j ; in dessen Roman «Die Brüder Karamasow» ist die Welterfassung jener Lebensstiefe gegeben, in welcher die Wurzeln des ganzen Seins verborgen sind und sich deutlich eine direkte Prophezeiung des nahen Weltendes vernehmen lässt. Wir werden hier jedoch nicht von Dostojewskij zu sprechen haben, denn dies ist die Aufgabe der literarischen Kritik. Wir werden hier vom P h i l o s o p h e n dieses neuen russischen apokalyptischen Lebensgefühls, von W l a d i m i r S s o l o w j e w (1853–1900), sprechen.

Die Lehre eines Mystikers und eines Poeten darzustellen, ist eine Aufgabe, die ebenso verantwortlich als schwierig und undankbar ist. Und Solowjew ist gerade Mystiker und Poet, und dies nicht nur in seinen Gedichten, sondern auch in seiner Philoso-

phie. Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir von jener Entwicklungslinie, welche Ssolowjew durchgemacht hatte, oder von den Unausgeglichenheiten seines Systems sprechen würden. Wir wollen hier nur kurz das Wichtigste betonen.

Wenn man von allen Einzelheiten absehen und versuchen will, die Grundidee der Philosophie von Ssolowjew hervorzuheben, so wird es wohl die Idee der geistigen Körperlichkeit sein. Aus dieser lassen sich alle anderen Grundideen Ssolowjews ableiten, unter denen die Idee der All-Einheit, die Idee der Gottmenschlichkeit, die Idee der Transfiguration des Leibes und des Geistes, die Idee der Kirche als des Leibes Christi am meisten hervorragen. Ssolowjew glaubt an die Heiligkeit, die Reinheit und die Schönheit der Materie und des Leibes. In seiner mystischen Begeisterung für das heilige Fleisch, für die Mutter Erde, für die göttliche Materie ist er selbstverständlich von den Slawophilen wie auch von jeglicher ruhigen Bewunderung der Welt weit entfernt. Ist der echte Humanismus ein Glaube an Christus als Gottmenschen, so ist der echte Naturalismus nach Ssolowjew ein Glaube an die Gott-Materie. Die reale Materie und der Leib sind Abtrennungen von der ursprünglichen reinen und unberührten Weltseele, sie haben ihre Heiligkeit verloren, aber die Elemente der All-Einheit bewahrt, daher sind sie auch jetzt der Grund des Lebens. Die Askese ist keine Vernichtung des Leibes, sie ist nur eine Steigerung des Geistes auf Kosten des Leibes, eine Auferstehung, ein Heiligwerden und Bändigen des Leibes. Die Materie ist eine unwürdige Behausung des göttlich menschlichen Geistes. Das, was wir jetzt Idee nennen, ist leiblos und unbelebt, und das, was wir jetzt Fleisch und Materie nennen, ist sündhaft und sinnlos. Jedoch ist die Auferstehung und der ideale Zustand der Welt kein Reich des reinen Geistes, sie werden es nie sein. Ohne Materie, ohne Fleisch könnte der Inhalt der Idee nicht vollständig sein, und selbst das Gute wäre nicht vollständig. Die ganze Natur, alles Lebende erwartet eine Auferstehung, eine Wiederherstellung, eine Transfiguration. Und diese Transfiguration wird eine vollständige [101] Vergeistlichung der Materie und eine vollständige

Materialisierung der Idee sein. Die Materie, der Leib, wird nach seiner Auferstehung in einer reineren und leuchtenderen Form die wahre Form des Guten und der Wahrheit sein. Wir finden bereits in unserer Welt eine allmähliche Vergeistigung der Materie und Materialisierung der Idee. In der anorganischen Welt hat sich die Transfiguration des bösen und finsternen, in sich zersetzten Stoffes in der Evolution bereits vollzogen, die von der Kohle zum Diamant führt (obwohl Kohle und Diamant als chemische Elemente gleich sind). Wir sehen auch in der organischen und der menschlichen Welt eine allmähliche Veränderung der Materie, die Vergeistigung des Leiblichen — von den dunklen und grauen Wolken bis zur glänzenden Schönheit des universalen Symbols der All-Einheit, des wolkenlosen blauen Tages mit seinem unsterblichen Gestirn, von dem ekelhaften Schleim der elementaren Geschöpfe bis zur Schönheit des weiblichen Körpers. Den fortwährenden Kampf der Idee mit der Materie sehen wir auch in der Kunst — ein Kampf, der bereits über unsere irdische Schönheit hinausgreift und die durch das Weltübel auseinandergerissenen Stücke der Wirklichkeit zu einer noch festeren, transfigurierten und heiligen Verbindung zusammenzufügen und sie der universellen All-Einheit einzuverleiben sucht. Endlich ist die vollständige und allgemeine endgültige Wiedervereinigung des bösen und des getrennten Seins — die Auferstehung der Toten, die Auferstehung des Fleisches, die Rettung und Heiligung der ganzen Welt.

Dies ist die Lehre Ssolowjews, dargestellt in ihrer allgemeinsten und elementarsten Form. Es ist also eine Lehre von der geistigen Leiblichkeit, von der Überwindung des Weltübels durch die gott-menschliche Tat, von der Einführung und der Schaffung einer universellen All-Einheit. Wir wollen einige Seiten dieser Philosophie noch besonders hervorheben, vor allem die rein theoretische, d. h. hauptsächlich die erkenntnistheoretische.

Es ist klar, dass für Ssolowjew keinerlei Erkenntnistheorie und selbst keinerlei Ontologie eine selbständige Bedeutung hat. Dafür ist er auch ein urwüchsiger russischer Philosoph. Seine er-

kenntnistheoretischen und ontologischen Auseinandersetzungen spielen sich ab in einem religiösen und vertieft psychologischen Rahmen. In seiner «Kritik der abstrakten Prinzipien» stellt Ssolowjew eine erkenntnistheoretische Untersuchung an, um folgende Fragen zu entscheiden: Erstens die Frage nach der wahren Existenz Gottes, zweitens die Frage nach der ewigen Existenz des Menschen oder seiner Unsterblichkeit und drittens die Frage nach seiner Freiheit. Denn von diesen Fragen hängt das Sein oder Nichtsein des religiösen Gedankens so gut wie auch des menschlichen Lebens ab.

Wenn wir einmal die Frage von der wahren Erkenntnis aufwerfen, so besitzen wir von vorneherein einen vorläufigen Begriff von der Wahrheit, [102] sonst würden wir diese Frage nicht stellen. Es ist klar, dass ein solcher vorläufiger Begriff von der Wahrheit nur formelle Merkmale besitzen kann, wie dies die unbedingte Realität und die unbedingte Vernünftigkeit sind. Legen wir nun mehr dieses Kriterium an die existierenden Formen der Erkenntnis an, nämlich an die abstrakt-empirische, d. h. die Wissenschaft, und an die abstrakt-rationale, d. h. an die Philosophie, so sehen wir, dass die erste Erkenntnis nur eine relative Realität gibt, die zweite aber nur eine relative Vernünftigkeit. Beide sind das Produkt der subjektiven Tätigkeit meines Ich, keine von beiden gibt die Garantie dafür, dass hier die wahre und absolute Erkenntnis sei. Die Tatsache der empirischen Erkenntnis ist ebenso subjektiv wie ihre Form. Die Unterordnung der empirischen Daten unter die Kategorie der Vernunft ist ein blosses Spiel des subjektiven Intellektes. Somit gerät man entweder in den vollen Skeptizismus und verzichtet damit auf das Wissen, oder man wird gezwungen, neue Quellen der Erkenntnis zu finden, die weniger subjektiv und abstrakt sind. Wir wollen versuchen, den zweiten Standpunkt zu vertreten.

Wenn es eine Wahrheit gibt — wodurch wird sie bestimmt? Sie wird keineswegs bestimmt durch unser Verhältnis zu ihr; es müsste im Gegenteil unser im Gefühl oder im Denken wurzelndes Verhältnis zu einem Ding durch die absolute Wahrheit des Dinges selbst bestimmt werden, um wahr zu sein. Empfinden wir den

Gegenstand in seiner Wahrheit, so werden unsere Empfindungen an dieser Stelle richtig sein, nicht darum, weil es unsere Empfindungen sind, denn jede Empfindung ist an sich einzeln und zufällig, sondern weil wir hier in eine reale Beziehung zum wahren Gegenstand treten. Folglich muss man für die wahre Erkenntnis das wahre Sein des Gegenstandes und seine reale Beziehung zum erkennenden Subjekt notwendigerweise voraussetzen. Die Wahrheit ist vor allem dasjenige, was *ist*. Es gibt aber viele verschiedene Dinge, und folglich können sie nur dann Wahrheit sein, wenn sie zu demselben *Einen* gehören, welches auch die eigentliche Wahrheit ist. Aber auch dieses *Eine* ist nicht die Wahrheit, sobald es das *Viele* negieren und nicht in sich fassen will, denn das *Viele* im *Einen* ist *Alles*; folglich kann nur die positive Einheit oder die *All-Einheit* die wahre und volle Wahrheit sein. Somit *ist* die Wahrheit, die Wahrheit ist *Alles*, die Wahrheit ist *Eines*. Das wahre Objekt der Erkenntnis ist die *seiende All-Einheit*. Wie ist nun die *Erkenntnis* des wahren Seienden möglich?

Dass sie möglich ist, ist eine Tatsache. Das «Ding an sich» und die Erscheinung sind koordinierte Begriffe, das eine ist ohne das andere nicht möglich. Das Ding an sich, das wahr Seiende, wird nicht nur erkannt, sondern es ist das *Einzige*, was erkannt wird. Das wird sofort verständlich, wenn man beachtet, dass das Existierende überhaupt entweder [103] das wirklich Seiende oder dessen Erscheinung ist. Erkannt werden heisset aber für das wirklich Seiende nicht in der Empfindung oder im Begriff erkannt werden. Wir würden in beiden Fällen immer noch in der Sphäre des zufällig Seienden verbleiben. Das wirklich Seiende wird nicht in der Empfindung oder im Begriff erkannt. Alle Beweise des wirklich Seienden, wie z. B. die Beweise der Existenz Gottes, können zu nichts führen: sie lassen sich alle auf das Gesetz der Kausalität zurückführen, und dieses ist nur eine subjektive Form der Erkenntnis, und sie haben nur als Wahrscheinlichkeitsüberlegungen, nicht als Sicherheitsbeweise Bedeutung. Hierin haben die Skeptiker Recht. Es existiert aber noch eine andere Quelle unseres Wissens. Ssolowjew nennt sie *das unmittelbare Ge-*

f ü h l . «Das absolut Seiende ist für uns notwendig, d. h. es wird von unserer Vernunft, von unserem Gefühl und von unserem Willen verlangt. Kann jedoch daraus seine objektive Realität gefolgert werden, und, wenn dieses nicht möglich ist, welchen Grund haben wir, um diese eigene Realität des Absoluten zu behaupten? Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Realität von etwas anderem in uns nur eine passive Begründung finden kann, d. h. wir können sie nicht von uns aus festsetzen, sondern wir können sie nur als Wirkung dieses anderen auf uns erfassen. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass die unmittelbare Empfindung der absoluten Realität, in der von uns die Wirkung des Absoluten unmittelbar erfasst wird, und in welcher wir unmittelbar das an sich Seiende berühren, in allen menschlichen Herzen tiefer liegt als alle bestimmten Vorstellungen des Gefühls und des Willens. Diese Empfindung, mit der kein bestimmter Inhalt verbunden ist und die jedem Inhalt zugrunde liegt, ist an sich bei allen gleich. Und erst, wenn wir sie mit einem speziellen Ausdruck verbinden wollen (gleichviel ob positiv oder negativ), wenn wir sie übersetzen wollen in die genaue Sprache des Vorstellens, Fühlens oder Wollens, treten unvermeidlich Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten ein».

Unsere Gedanken werden nur dank dieser unmittelbaren Erfassung des wahren Seins in sich selbst zu Gedanken und unsere Empfindungen zu Empfindungen von etwas. In diesem d o g m a - t i s c h e n M y s t i z i s m u s liegt die letzte Stütze der Realität und der Vernünftigkeit der Erkenntnis. Die Grundtatsache der Erkenntnis besteht nicht in Empfindungen und Begriffen, sondern ist ihrem Wesen nach eine m y s t i s c h e T a t s a c h e . Der erste Ausdruck dieses mystischen Wissens ist der Glaube, der uns von der realen Existenz jenes Objektes, auf das sich unsere Empfindungen und Begriffe beziehen, überzeugt. Und doch ist der Glaube nur der Anfang des Wissens. Abgesehen von der Verbindung des idealen Wesens des Subjektes mit dem idealen Wesen anderer Dinge ist noch eine bestimmte Anschauung, ihre bestimmte I d e e , notwendig. Es ist die E i n b i l d u n g , der zweite Ausdruck des mystischen Wissens, welche dem Subjekt mitteilt, [104] was ein bestimmtes Objekt sei, d. h. dessen Idee vermittelt. End-

lich überträgt unser Intellekt, angeregt durch äussere Eindrücke, diese Idee, welche in den Tiefen des Geistes verborgen ist, auf die Oberfläche des wachen Bewusstseins, verkörpert sie im materiellen Element, in unseren Empfindungen. Es ist ein *s c h ö p f e r r i s c h e r A k t* unseres Geistes (der dritte Ausdruck des mystischen Wissens), welcher das innere Erlebnis zum wohlgeformten Wissen vom Objekte verwandelt.

Mit dieser Darstellung der Struktur unseres Bewusstseins und der Erkenntnis tritt Ssolowjew an das Problem der Existenz Gottes unmittelbar heran. Gott ist gerade diese positive All-Einheit, die der Mensch im unmittelbaren Gefühl erfasst. Das Absolute oder Gott ist ein individueller und zugleich universeller göttlicher Organismus oder ein Wesen, welches Ssolowjew den ewigen Christus nennt. Wie sich in jedem Organismus zwei Einheiten, die wirkende und erschaffende, wie z. B. die Seele im organischen Reich, und die abgeleitete Einheit, wie der Leib, vorfinden, so existieren auch in Christus, als dem göttlichen Organismus, ebenfalls zwei Einheiten: die Einheit vom Logos selbst und die Einheit der Sophia oder der ideal vollkommenen Menschheit, welche sich ewig in Christus befindet. Die Sophia ist die notwendige Verwirklichung und der Sitz des Logos, der ewige Leib Gottes und die ewige Seele der Welt, die ewige Hülle Gottes. Jeder individuelle Mensch ist in der Gott-Menschheit ewig. Was in der Zeit entstanden ist, muss auch in der Zeit vergehen. Der Mensch ist aber nicht in der Zeit entstanden. Vor seiner physischen Geburt befindet er sich ewig im durch die Vernunft zu erfassenden Wesen der Sophia. Die gleiche überweltliche Existenz des Menschen sichert ihm in einer absoluten Weise seine Freiheit.

Die Erkenntnistheorie und die Metaphysik geben eine Rechtfertigung und Aufklärung der drei grossen Wahrheiten — der Existenz Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit des Menschen.

Der ideale Mensch muss zugleich ein individuelles und ein universelles Geschöpf sein. So war auch der Mensch, bevor er aus der ewigen Einheit des göttlichen Lebens ausgesondert war, d. h. «primitiver Mensch». Im vorweltlichen göttlichen Leben war der Mensch das Band zwischen Gott und der ungeschaffenen Natur,

zwischen der absoluten Einheit und der chaotischen Vielheit, er war die Seele der Welt und Hülle Gottes. Doch ist diese vorweltliche Verbindung alles Seienden nur die Folge der Allmächtigkeit Gottes. Und da Gott nicht nur die Allmächtigkeit, sondern auch die Gnade und die Wahrheit ist, so wünscht er nicht nur, dass alles in dem Einen (in Gott) sei, sondern dass auch das Eine, Gott in allem sei, er will eine *f r e i e* All-Einheit, er will, dass die chaotische Vielheit der Naturwelt sich freiwillig mit Gott vereinigen soll. Daher gibt Gott dem Chaos die Freiheit, sich mit ihm zu vereinigen, die Einheit der Welterschöpfung [105] zerfällt und verwandelt sich in ein mechanisches Zusammensein der Atome, die Weltseele wird unzureichend als allgemeines Zentrum und der Weltorganismus wird zu einem zersplitterten, egoistischen Zustande verurteilt, dessen Wurzel das Böse, dessen Frucht das Leiden ist. Somit ist die Erscheinung der Naturwelt das Ergebnis des *m e t a p h y s i s c h e n* Ü b e l s .

Doch zerfallen nach dem Sündenfall die göttliche Einheit — der Logos — und die menschliche Einheit — die Sophia, die Weltseele, das Vorbild der Menschheit, die zu einer Einheit gebrachte Vielheit oder die All-Einheit nicht endgültig. Die Weltseele findet auch nach dem Sündenfall die Verbindung mit dem Logos. Hieraus entsteht der Weltprozess, indem der universelle menschlich-göttliche Organismus allmählich geboren wird, wobei der Logos — die Form — das aktive männliche Element und die Seele — die Materie — das passive weibliche Element ist. Die erste Phase des Welt-Prozesses ist der kosmogonische Prozess mit seinen drei Stufen — der mechanischen Einheit der universellen Gravitation, der dynamischen Einheit der unwägbaren physikalischen Kräfte (der Wärme, des Lichtes, der Elektrizität) und der organischen Einheit der lebendigen Kraft. Es ist folglich eine Verwandlung der Naturwelt aus dem Chaos zum Kosmos und die Vorbereitung der für das Erscheinen des Menschen notwendigen Bedingungen. Die zweite Phase des Weltprozesses ist der *h i s t o r i s c h e* P r o z e s s , der mit dem Erscheinen des Menschen beginnt. Hier wird nicht nur das Chaos zum Kosmos verwandelt, sondern es beginnt auch dessen innere Transfiguration, denn im Menschen wird — wenigstens

ideal, im Bewusstsein — die Schöpfung mit der Gottheit vereinigt. Der Mensch ist also der Vermittler der Erlösung der Natur und ihrer Vereinigung mit Gott. Der g o t t m e n s c h l i c h e P r o z e s s ist der Abschluss, die letzte oder richtiger die vorletzte Stufe des ganzen historischen Prozesses. Die Menschheit bewegt sich unabwendbar zur absoluten Transfiguration und der Vereinigung mit Gott. Seine besondere Aufmerksamkeit widmet unser Philosoph unter anderem auch der L i e b e , dem mystischen Prinzip im Menschen, welches die Hindernisse überwindet, die zwischen den einzelnen Individualitäten bestehen, und sie in der allgemeinen All-Einheit wieder vereinigt. Das Werk der Liebe besteht in der Vereinigung des Menschen, durch ihn aber auch alles Erschaffenen. Die Liebe muss eine dreifache Vereinigung erfüllen: erstens sie muss den individuellen Menschen wiederherstellen, indem sie ihn durch eine wahre Verbindung mit seiner natürlichen Ergänzung, der Frau, vereinigt; zweitens muss sie den sozialen Menschen wiederherstellen, indem sie das Individuum mit der Gesellschaft zu einem festen und bestimmten Verband verschmelzt; drittens muss sie den universellen Menschen wiederherstellen, seine innige und lebendige Einheit mit der ganzen Natur der Welt, welche der organische Leib des Menschen ist.

In der Philosophie von Wladimir Ssolowjew sind verschiedene Elemente [106] des Platonismus und des Neuplatonismus, der patristischen Philosophie und des Gnostizismus, der Philosophie von Schelling und von Hegel, der ursprünglich russischen Weltanschauung und der russischen Philosophie, des Mystizismus und des Rationalismus der grössten Denker der alten und der neueren Zeit innerlich zusammengefloßen. Obwohl diese erstaunlich einheitliche und rationelle Philosophie so verschiedenartige Elemente in sich aufgenommen hatte, war sie von einem inneren Feuer durchdrungen, das selbstverständlich in unserer kurzen und notwendig schematischen Darstellung nicht wiedergegeben werden konnte. In den Artikeln «Über den Sinn der Liebe» ist Ssolowjew viel mehr Prophet als gelehrter Philosoph. Man kann dieses innere Pathos unmöglich wiedergeben, der Leser muss sich selbst in dieses begeisterte Werk einfühlen. Noch prophetischer klingen

die «Drei Gespräche», in denen die Frage vom Schicksal dieser Welt aufgeworfen wird, und im erhabenen und mysteriösen Symbolismus der eigenartig dargestellten Apokalypse ihre⁶ Lösung erhält. Es scheint mir, dass nur Russen oder diejenigen, welche die russische Kultur wie ihre eigene lieben und verstehen, den Geist und den Stil dieses prophetischen Werkes von Ssolowjew verstehen können. Eine Übersetzung solcher Werke in eine Fremdsprache wird unvermeidlich eine Barbarei sein müssen.

VI.

Ssolowjew geht ganz im Feuer und im Entsetzen seiner apokalyptischen Ahnungen auf. Er ist darin zum richtigen Führer der gründlichen ersten Gruppe russischer Denker geworden. Von diesen müssen S. N. B u l g a k o w und N. A. B e r d j a j e w erwähnt werden.

Ein allgemeines Bild der philosophischen Tätigkeit von Bulgakow gibt sein vor einigen Monaten erschienenes Buch «Das nicht-abendliche Licht. Betrachtungen und Erwägungen». In diesem Werk ist ein vollständiges religiöses System gegeben mit einer ziemlich ausführlichen Darstellung der Eigenschaften der Natur des religiösen Bewusstseins mit der Lehre vom göttlichen Nichts im Sinne der sogenannten verneinenden (apophatischen) Theologie, mit der Lehre von dem Erschaffenen in der Welt und vom Sophientum des Geschöpfes, vom ursprünglichen Adam (im Sinne der hebräischen Kabbala), vom zweiten Adam oder der Verkörperung Gottes und von der mystischen Bedeutung der Wirtschaft, der Kunst, der Macht in der menschlichen Geschichte, von der Theokratie und Theurgie und dem Weltende.

Für die allgemeine Philosophie von Berdjajew ist von grösster Bedeutung das Buch: «Vom Sinne des Schaffens, ein Versuch der Rechtfertigung des Menschen». Die Grundlage seiner Weltauffassung ist der Begriff des schöpferischen Aktes, und von diesem Standpunkte aus werden [107] die Grundfragen des Lebens be-

⁶ Im Original: «seine». (W. J.)

trachtet: der Staat, die Ehe, die Familie, die Kunst usw. Bulgakow und Berdjajew sind Slawophilen mit Zusatz einer apokalyptischen Mystik, welche aus dem Ssolowjewschen Gnostizismus und dessen Dialektik entstanden ist.

Es ist nicht möglich, die Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit des urwüchsigen russischen philosophischen Weltempfindens zu klassifizieren und zu formulieren. Wir haben Beispiele des «theoretischen» philosophischen Denkens oben angeführt. Wir haben gesehen, dass auch die «Theorie» in der russischen Philosophie stets mit der Praxis, mit der inneren Tat verbunden ist. Systematisierende deutsche Gelehrte kennen die russische Philosophie nicht, und würden sie dieselbe auch kennen lernen, so würden sie sich kaum ihrem Studium ernstlich hingeben. Die Russen selbst befassen sich wenig und ungern mit eigenen Philosophen, sie haben weniger Begabung zum System und zur Geschichte des Systems. Die Russen *e r l e b e n* mehr ihre Philosophie, daher kennen sie auch so wenig ihre Philosophen, daher bleibt auch der russische philosophische Gedanke ohne theoretische Untersuchung, selbst ohne Beschreibung. Die Aufgabe dieses Aufsatzes war, auf die urwüchsige russische Philosophie hinzudeuten und einige Gedankengänge aus derselben anzuführen. Es genügte dabei ein allgemeiner Hinweis auf diejenige Richtung, in der sich die urwüchsige russische Philosophie bewegt, die bis heute den Weg vom idyllischen Romantismus der Slawophilen bis zur apokalyptischen Mystik der Gegenwart zurückgelegt hat. Eine Systematisierung der Geschichte des russischen philosophischen Gedankens, d. h. die Hervorhebung und Beschreibung der Grundtypen der russischen eigentümlichen Weltempfindungen ist Sache einer entfernten Zukunft.

Ich hatte bis dahin stets von der urwüchsigen russischen Philosophie gesprochen, d. h. von derjenigen, zu welcher sich im Westen keine Analogien finden lassen. Zum Schluss will ich kurz die aus dem Westen entlehnte und in westeuropäischer Weise verarbeitete russische Philosophie erwähnen. Die Entstehungszeit dieser Philosophie kann nicht vor der Zeit der im Jahre 1755 erfolgten Gründung der Moskauer Universität, der ersten in Russland, ein-

gesetzt werden. In der russischen Gesellschaft jener Zeit war bereits die französische Aufklärungsphilosophie verbreitet; man bewunderte sie wegen ihres Scharfsinnes und wegen ihrer Neuheit, sie schlug aber auf russischem Boden keine tieferen Wurzeln. Der Ausdruck «Voltairianer» gehört bei den Russen des achtzehnten Jahrhunderts eher dem täglichen Leben an als der Philosophie. Es ist einfach ein Freidenker, der zum Materialismus und ethischen Sensualismus neigt. An der Moskauer Universität wurde bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Philosophie von Wolff gelehrt, welche bloss in sehr engen Spezialkreisen bekannt war. Ein Zeugnis dafür, dass der Voltairianismus und die französische [108] Aufklärung eine bloss äussere und oberflächliche Bedeutung hatten, ist deren rasches Verschwinden. Parallel zur Entwicklung des deutschen Idealismus im Westen beginnt bei uns die Nachahmung von Kant, Hegel, Schelling, Fichte. Von diesen fand Fichte die geringste Verbreitung, die umfangreichste dagegen Schelling. Das Ende der Regierungszeit Alexanders I. war, wie man weiss, durch eine starke politische Reaktion gekennzeichnet, daher war auch die Lage der Philosophie an den russischen Universitäten um diese Zeit besonders schwierig. So musste manchmal der Professor die Philosophie des deutschen Idealismus unter der Flagge eines Kurses über Landwirtschaft vortragen. Bis zum Jahre 1863 war die Lage der Philosophie an den russischen Universitäten ganz unerträglich, manchmal wurde dies Fach sogar nicht mehr gelehrt und die Professoren aus Russland ausgewiesen. Seit dem Jahre 1863 wurde durch die Einführung einer neuen Universitätsordnung die Lage der Philosophie bedeutend gebessert. In den sechziger Jahren verbreitete sich in Deutschland der Materialismus und der Positivismus. Auch für Russland bedeuten die sechziger und siebziger Jahre die stärkste Entwicklung dieser Richtungen, und auch sie erhalten oft nach altrussischer Gewohnheit einen ganz praktischen Charakter beispielsweise im Typus des Basarow in Turgenjews «Väter und Söhne»). Eine feste Grundlage zur Bekämpfung des Materialismus gaben endlich die Werke von Wladimir Ssolowjew, Lew Lopatin, N. Strachow, J. Ssamarin, Jurkewitsch und anderen; im zwanzig-

sten Jahrhundert wurde der Materialismus in Russland zur traurigen Weltanschauung philosophierender Naturwissenschaftler, in führenden philosophischen Kreisen wird er als naiv und rückständig betrachtet. Die moderne unselbständige russische Philosophie hat Vertreter für beinahe alle im Westen existierende Richtungen.

Wir wollen hier die Philosophie *A l e x e j e w s* (Askoldow) erwähnen, welcher in seinem Werk «Der Gedanke und die Wirklichkeit» und in einer Reihe von Aufsätzen eine Mittelstellung zwischen den westlichen Vorbildern und der urwüchsigen russischen Philosophie einnimmt. Er kritisiert die Lehren von Schuppe, die Neukantianer, Husserl und den russischen Philosophen *L o s s k i j*. Die eigene Auffassung von *A l e x e j e w* beruht auf der Lehre von der reinen Erfahrung, als reiner vorstrukturellen, qualitativen Grundlage der Erkenntnis, welche ihre unerkennbare und alogische Formulierung besitzt.

Ein bedeutender Vertreter des russischen Neukantianismus ist der Professor der Petrograder Universität, *A l e x a n d e r W w e d e n s k i j*; dessen Werk «Ein Versuch des Aufbaues der Materie auf den Prinzipien der kritischen Philosophie» ist auch im Ausland bekannt. In seinem Werk «Ein neuer und leichter Beweis des philosophischen Kritizismus» leitet Professor *W w e d e n s k i j* aus der Analyse der Gesetze des logischen Denkens [109] die Unmöglichkeit des Nachweises der Anwendbarkeit der Formen unseres Denkens auf die Dinge an sich ab, was ihn von anderen Neukantianern unterscheidet. In seiner Arbeit «Von den Grenzen und Merkmalen der Beseeltheit» tritt er als Vertreter einer eigentümlichen Abart des russischen Neukantianertums — des theoretischen Solipsismus — auf. Hier beweist er, dass man die Existenz des geistigen Lebens überall, ausgenommen in sich selbst, negieren kann, und alles «Seelische» in den anderen als ein Resultat von rein materiellen Prozessen erklären kann. Einen solchen Skeptiker kann man nicht auf dem *e m p i r i s c h e n* Wege widerlegen.

Ein bedeutender Vertreter des Neukantianertums ist auch Professor *I. I. L a p s c h i n* («Die Gesetze des Denkens und die Formen der Erkenntnis»). Eine hervorragende Stellung im modernen Intuitivismus gehört in Russland *N. O. L o s s k i j*, dessen Arbei-

ten «Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus» und «Die Begründung des Intuitivismus» auch ins Deutsche übersetzt sind. Wir haben hier eine glänzende Bewertung der dogmatischen Voraussetzungen des vorkantischen Rationalismus und Empirismus, ebenso wie auch der Philosophie von Kant selbst. Losskij kommt zu folgenden Schlüssen: Das Objekt des Wissens wird durch die Erkenntnisprozesse vollständig erschöpft; das Wissen ist ein Erlebnis, das mit anderen Erlebnissen verglichen wird; die transzendente Welt wird ebenso unmittelbar erkannt wie die Erscheinungswelt.

Wir dürfen auch Professor G. Tschelpanow⁷ nicht unerwähnt lassen, welcher eine realistische Stellung auf Grund der kantischen Erkenntnistheorie einnimmt («Die Probleme der Raumwahrnehmung in Verbindung mit dem Begriff des Angeborenen und des Apriorismus»), er ist auch einer der Vertreter des Kampfes gegen den Materialismus («Gehirn und Seele»).

Die russische urwüchsige Philosophie hat Russland geniale Denker gegeben, die russische unter dem westlichen Einfluss stehende Philosophie, welche auffallend fruchtlos ist (sie geht fast nie über die Erkenntnistheorie hinaus), hat auch viele begabte Vertreter. Es ist zu hoffen, dass die Vertreter dieser entlehnten Philosophie einmal aufhören werden, so abstrakt und unproduktiv zu sein und das grosse russische Problem des Logos erkennen werden. Das wird selbstverständlich zu einem grossen Kampf der Ratio und des Logos führen, wie dies bereits in den Lehren einiger eigenartiger russischer Philosophen der Fall ist. Die selbständige russische Philosophie, welche eine äusserste apokalyptische Spannung erreicht hat, steht bereits an der Schwelle einer neuen Offenbarung, vielleicht auch neuer Kristallisationen dieser Offenbarung, d. h. neuer Dogmen. Danach sehnen sich schon die Herzen der wahren Russen.

So stellen wir uns die Zukunft der selbständigen und der nachahmenden russischen Philosophie vor.

⁷ Im Original: G. Tschelpanow.

Алексей Лосев

Русская философия

Можно сомневаться, находится ли исконная область познания в мышлении. Правда, основное направление современной философии не дает повода для такого сомнения. Тем не менее находится все более оснований для привлечения и учета не-логического или до-логического слоя познания и мышления. Конечно, многим такая процедура представляется неприемлемой не только сама по себе, но, согласно их воззрению, она скрывает в себе и наивное, мифологическое понимание философии. Ничего не поделаешь — здесь мы должны быть мифологами, *поскольку почти вся русская философия представляет собой до-логическое, до-систематическое или, лучше сказать, — сверх-логическое, сверх-систематическое образование философских настроений и постижений.* — В Германии нередки случаи, когда не только основные представители, но даже и второстепенные мыслители создают завершенные философские системы, более или менее совершенно представляющие все основные проблемы человеческого духа. Ничего подобного мы не находим в России. В XIX веке Россия дала целый ряд глубочайших мыслителей, по гениальности сравнимых с при-

знанными лидерами европейской философии. Но никто из них не оставил цельной, завершенной в себе системы, охватывавшей бы в своем логическом построении все проблемы жизни и ее смысла. Поэтому те, кто ценит в философии в первую очередь систему, логическую отточенность, ясность диалектики, одним словом, научность, могут, не сомневаясь, проходить мимо русской философии. Если отвлечься от нескольких сочинений, написанных за последнее время русскими университетскими философами и посвященных главным образом (чаще всего на немецкий систематизирующий лад) теоретико-познавательным и логическим проблемам, то остальная русская философия является сплошь интуитивным, можно сказать, мистическим творчеством, не имеющим времени, а в общем и желания заниматься логической отделкой своих мыслей.

Первые предзнаменования философских исканий появляются в России в XVIII веке, когда идеи французского Просвещения одновременно с идеями просвещенного абсолютизма соприкасаются и с русской мыслью. Однако сильная социальная и публицистическая окрашенность этой философии помешала ее спокойному и взвешенному систематическому изложению. На смену французскому Просвещению в начале и в первой трети XIX века у нас пришло господство немецкого идеализма. Но восторженность его сторонников, а отчасти и давление политических условий помешали последовательному логическому оформлению и систематизации этого направления. В сороковые, пятидесятые и шестидесятые годы против немецкого идеализма выступили славянофилы, опять-таки в некотором роде сами прошедшие через школу немецкого идеализма. Но и славянофилы, сознательно принявшие мистическое знание греко-кафолической церкви, не смогли свести свои мысли в определенную систему. Помимо этого направления в России 1840–80-х годов господствовало так называемое «западничество», в отличие от славянофилов не признававшее оригинальности и самобытности русской

культуры, а призывавшее к полному культурному соединению с Западом и к борьбе с традиционными основами мира русской мысли и русской жизни. И этому «западноевропейскому направлению», всецело ориентированному на публицистику, разумеется, тоже весьма далека была мысль о построении философской системы, да и какой бы то ни было системы вообще. Сменившее материализм и западничество (с 80-х годов до нашего времени) чисто идеалистическое направление, благодаря широте постановки своей задачи и небывалой глубине и всеохватности своих философских откровений, было все еще бесконечно далеко от систематизации — если таковая здесь вообще возможна. Даже самый плодотворный философ этого направления Владимир Соловьев (1853—1900), посвятивший свои обширнейшие труды основным вопросам философии, по словам профессора Лопатина, «не оставил законченной философской системы, а скорее только план системы, ряд ее очерков, не во всем между собою согласных, и частные ее приложения к разрешению отдельных проблем». [*Лопатин Л. М. Философское миросозерцание В. С. Соловьева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 169.*] Почти то же самое должно быть сказано и о другом выдающемся представителе современной русской философии — князе СЕРГЕЕ ТРУБЕЦКОМ (1862—1905), друге Владимира Соловьева. И у него, по характеристике того же автора, мы имеем «только общий план системы», но то, что можно охарактеризовать как план его системы, дает так много глубоко философски интересного, намечено так своеобразно и метко, так глубоко продумано и тонко обосновано, что посвященные общеподлинным вопросам статьи князя С. Н. Трубецкого (большие труды которого посвящены историко-философским проблемам) дают читателю чрезвычайно много. Наконец, довольно широко разработаны и систематически построены труды современной университетской философии, например, сочинения Н. Лосского, А. Введенского, С. Франка, И. Лапшина, Г. Челпанова. Но эти тру-

ды упорно не выходят за границы чистой теории познания, логики и весьма скромно истолкованной онтологии. Более всеобъемлюще мирозерцание Л. Лопатина и С. Алексеева (Аскольдова). Однако и у этих мыслителей многие основные проблемы, например, проблемы религиозные, затрагиваются лишь в общем виде и слишком неопределенно.

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

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

«Основатели славянофильства не оставили нам больших философских трактатов, не создали систему. Философия их осталась отрывочной, она передалась нам лишь в нескольких статьях, полных глубокими интуициями. Киреевский едва приступил к обоснованию и развитию славянофильской философии, как умер от холеры. Та же участь постигает и Хомякова, пожелавшего продолжить дело Киреевского. В этом было что-то провиденциальное. *Быть может, такая философия и не должна быть системой.* Славянофильская философия — конец отвлеченной философии и потому уже не может быть системой, подобной другим системам отвлеченной философии. То была философия цельной жизни духа, а не отсеченного интеллекта, не отвлеченного рассудка. Идея цельного знания, основанного на органической полноте жизни, — исходная идея сла-

вянофильской и русской философии. Вслед за Хомяковым и Киреевским самобытная, творческая философская мысль всегда ставила у нас себе задачу раскрытия не отвлеченной, интеллектуальной истины, а истины как пути и жизни. Это своеобразие русского философствования сказалось и в лагере противоположном, даже в нашем позитивизме, всегда жаждавшем соединить правду-истину с правдой-справедливостью. Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни. Даже наша quasi-западническая и quasi-позитивная философия стремилась к этой синтетической религиозной целостности, хотя беспомощна и бессильна была выразить эту русскую жажду. А наша творческая философская мысль, имевшая истоки славянофильские, сознательно ставила себе задачу утвердить против всякой рационалистической рассечённости органически целостную религиозную философию. Иван Киреевский, с которым Хомяков должен разделить славу основателя славянофильской философии, говорит: «Нам необходима философия: всё развитие нашего ума требует её. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенчеству наукам, и самая жизнь наша, быть может, займет от неё изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать её? Конечно, первый шаг наш к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умзрении опередила все народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может, наша философия должна развиться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта». Слова эти могут быть взяты эпиграфом ко всякому русскому философствованию.

И. Киреевский и Хомяков не игнорировали германской философии, они прошли через нее и творчески преодолели её. Они преодолели германский идеализм и западную отвлеченную философию верой в то, что духовная жизнь России рождает из своих недр высшее постижение сущего, высшую, органическую форму философствования. Первые славянофилы убеждены были, что Россия осталась верна цельной истине христианской Церкви, и потому свободна от рационалистического рассечения духа. *Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой.* Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомяков же был самым сильным её диалектиком. [(Бердяев Н. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 114–116).]

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

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

Подчеркнув в согласии с только что приведенной характеристикой Бердяева отсутствие завершенных философских систем в России и указав на Вл. Соловьева как на типичного и гениального представителя русского философского образа мысли, автор продолжает: «Русская литература, которая бедна оригинальными философскими системами, тем не менее необычайно богата оригинальной, яркой и живой философией. Художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая, философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, времен-

ному, русская художественная литература в то же время всегда должна была быть сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная работа над самыми важными, неумирающими и значительнейшими проблемами человеческого духа; с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась. И какой роскошью линий и красок, какой дивной прелестью образов и картин развертывалась эта работа в художественно-философских, бессистемных системах русских писателей, в их, казалось бы, таких далеких от философии повестях, романах и стихотворениях. За последнее время многие стали понимать, что истинную русскую философию следует искать больше всего именно здесь. Пушкин и Лермонтов, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Толстой и Достоевский, Успенский, Короленко, Чехов — все это подлинная наша философия, философия в красках и образах живого, дышащего слова.

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

паутине текущей общественности, в сутолоке журналистики». [(Волжский А. С. Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 300–301.)]

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

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

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

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

3. С этой «жизненностью» русской философской мысли связан тот факт, что изящная литература является колыбелью самобытной русской философии. В прозаических произведениях Жуковского и Гоголя, в творчестве Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто обсуждаются основные философские проблемы, разумеется, в их специфически русском, исключительно практическом, ориентированном на жизнь виде. И решаются эти проблемы таким образом, что всякий непредвзятый и компетентный судья назовет эти решения не только «литературными» или «художественными», но философскими и гениальными.

II.

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

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

В начале новой философии разум, *ratio*, был возвышен до основного принципа всего миропонимания. В своей постоянной борьбе с мистицизмом Средневековья новейшая философия оторвалась от темной, хаотической основы разума, сознания, от иррациональной, творческой космической питательной почвы. В борьбе с тем же мистицизмом она оторвалась и от неба, от сверкающих вершин разума, возвышавшихся в благословенной и мирной небесной глубине. Безвозвратно ушли времена поэтов-философов, Платона и Данте. Вместо живой гармонии цельного, нераздельного Логоса и музыкального народного мифа в новой философии сложилось представление о поэзии как только вымысле и развлечении и понимание природы как безрелигиозной, механической целостности. А там, где религии все еще придерживались, ее старались рационализировать. Рационалистические доказательства бытия Бога, не удовлетворившие бы сегодня даже семинариста, удовлетворя-

ли такие огромные умы, как Декарт и Лейбниц. Это и был *рационализм*. Характерен он почти для всей новейшей философии: не только для французского рационализма, но и для английского эмпиризма, поскольку и здесь результаты опыта обрабатывались тем же *ratio*, который в картезианстве обращен на врожденные свойства. Так же характерен он и для пантеизма Спинозы, панлогизма Гегеля, для Канта и неокантианства, для всех многочисленных форм позитивизма конца девятнадцатого столетия.

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

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

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

становится, когда мы сравниваем эту европейскую философию с русской.

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

Русский философ характеризует этот *Логос* следующим образом:

«Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος* [В начале было слово]. В нем сотворено всё существующее, и потому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. *Λόγος* есть принцип, имманентный вещам, и всякая *res* [вещь] таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время *Λόγος* извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущную тайну Божества. Отсюда онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для логизма. Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как думает рационализм, превращающий при этом и субъект и объект познания в *двух меонах*. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности *воли*, усвояющей Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а *святые*. Теория познания рационализма *статична*, — отсюда роковые пределы и непреходимые грани. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими-нибудь горизонтами. Теория познания “логизма” *динамична*. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов. Но тот, кто хочет беспредельности ведения, кто стремится к неограниченности *актуального* созерцания, тот

должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один — это лестница христианского подвига. Таким образом, “логизм” высшее свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, явленной миру бесчисленными святыми и мучениками христианской идеи». [(Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. С. 20—21).]

Русская философия, провозглашающая в отличие от западноевропейского *рационализма* восточно-христианский *логизм*, одновременно и в отличие от *меонизма* провозглашает полнокровный и безостаточный мистико-онтологический *реализм*, а в отличие от бескровного и абстрактного *имперсонализма* динамический и волюнтаристский *тонизм* (*tónos* — по-гречески, тембр внутренней напряженности). «Постигая в себе и предчувствуя негибнущее, вечное зерно, извечную мысль Божества, личность в атмосфере логизма естественно занимает центральное место, и если рационализм с его универсальной категорией вещи в лице Юма объявляет личность меоном, бессмысленным пучком перцепций, то логизм *всё* существующее воспринимает в категории личности и чистую вещьность мира считает лишь призраком, застилающим глаза падшего человека от истинно Сущего, от тайного Лица мира, не имеющего ничего общего с мертвой, меонической концепцией вещи. В логизме Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность. И хотя модусы личного существования Бога, Мира и Церкви бесконечно превосходят модус личного существования человека и от него безмерно отличны, но все же человек в глубочайшей тайне своего личного бытия, в непостижимом зерне своей индивидуальности гораздо ближе и существеннее постигает модус существования Бога и Мира, чем применяя периферическое, совершенно бессмысленное и отвлеченное понятие мертвенной вещьности». [(Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. С. 21).]

Ratio и Логос никак не могут встретиться и вступить в противоборство на западной почве: «ибо нельзя побеждать логизм неосознанностью и бесчувствием. Историче-

ским изучением логизм не усвоишь, а глубоко въевшийся в западную философскую мысль рационализм не позволяет мыслителям новой Европы *даже увидеть врага*, осознать его как *внутренне-данное*; с другой стороны, восточно-христианское умозрение процветало за много веков до начала западно-европейского рационализма и потому, естественно, помериться с ним не могло». [(Эрн В. Г. С. Скворода. М., 1912. С. 23).]

Подводя итог сказанному, охарактеризуем в возможно наиболее краткой форме как внешнюю, так и внутреннюю сущность самобытной русской философии следующими словами: *русская самобытная философия представляет собой непрерывную борьбу между западноевропейским абстрактным Ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и продолжающееся, постоянно возрастающее постижение иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом.*

III.

Невозможно в краткой статье исчерпывающе охарактеризовать учения русских философов. Мы можем, так сказать, лишь привести несколько примеров.

Рассмотрим прежде всего одного русского философа XVIII столетия, жизнь и учения которого полностью отклоняются от западноевропейской традиции и подводят нас к сущности самобытной русской философии. Речь идет о Григории Сквороде (1722–1794).

Г. С. Скворода родился, жил и творил в Малороссии, стране тогда бедной и малокультурной. Со странническим посохом в руке он исходил множество стран Западной Европы, знал различные языки, изучал философию, был знатоком античной и патристической философии. По свидетельствам его друзей и учеников, был он человеком редкостным. Путешествовал по ярмаркам и базарам, везде излагая свои вдохновенные учения, мудро углубля-

ясь во все мелочи и случайности человеческой жизни. Был настоящим Сократом русской земли и не менее, чем греческий Сократ, видел задачу своей жизни в духовном рождении людей, в их посвящении в философию.

Антропологизм является основной идеей философии Сковороды. — Только через человека возможно познание. Человек — это микрокосм. Единственно истинная жизнь — человеческое сердце — инструмент всякого познания. *Nosce te ipsum* [Познай самого себя] является основанием всякой философии. «Кто может узнать план в земных и небесных пространственных материалах, прилепившихся к вечной своей симметрии, *если прежде не мог его усмотреть в ничтожной плоти своей?*» [(Цит. по: Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. II (Антропологическая точка зрения), С. 216).] Человек должен найти в своем сердце последний критерий, основу познания и жизни. Больше искать их негде. «“Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо и сущая иста, и самая эссенция, и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит *родная жизнь и живот наш*, а без нее мертвая тень есьмы... Коль несравненная тщета потерять себя самого, хотя бы кто завладел всеми Коперниковыми мирами <так!>”. “Брось тень; спеши к истине. Оставь *физические сказки* беззубым младенцам”» [(Цит. по: Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. II (Антропологическая точка зрения), С. 217–218.)] В отличие от «Просвещения» и рационализма XVIII столетия Сковорода представляет свой антропологизм, свое учение о сердце. Примыкая к воззрениям великих Отцов Церкви, он мечтает создать особую *кафолическую*, т. е. всеобщую и универсальную науку, которая должна была стать для человечества руководством к счастью и составила бы основу как для теоретической, так и для практической философии.

Второй основной идеей системы Сковороды является *мистический символизм*. Это очень важная черта и одна из самых оригинальных особенностей его философии. Более

чем за столетие до появления современного художественно-философского символизма, исходя из своего учения об антропологическом критерии высшей истины, Сковорода проповедовал следующее: «Истина острому взору мудрых не издали болванела так, как подлым умам, но ясно, как в зеркале, представлялась, а они, увидеть живо *живый ее образ*, уподобили оную различным тленным фигурам. Ни одни краски не изъясняют, розу, лилию, нарцисса <так!> столь живо, сколько благолепно у их образует невидимую *Божью истину, тень небесных и земных образов*». [(Цит. по: Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. III (Hieroglyphica, emblemata, symbola), С. 225–226).] Рассудок создает лишь схемы. С их помощью невозможно постичь живую взаимосвязь бытия и его скрытую сущность. Только в образах можно достичь действительного познания. Первоначально символ имел в религии великое исключительное значение, но с течением времени люди утратили понимание скрытой сущности символа и стали придерживаться его внешней тленной стороны. Сковорода осуждает старый грешный земной взгляд, которому чужды символы, который не видит истины. Око и мысль «продолжает равно молнииное своего летанья стремление через неограниченные вечности, миллионы бесконечные», «возносится к вышней, господственной природе, к родному своему и безначальному началу, дабы, сиянием его и огнем тайного зрения очистившись, уволнитись телесной земли и земляного тела. И сие-то есть выйти в покой Божий, очистися от всякого тления, сделать совершенно вольное стремление и беспрепятственное движение, вылетев из телесных вещества границ на свободу духа». [(Цит. по: Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. III (Hieroglyphica, emblemata, symbola), С. 227–228).] Этот покой Божий, эту вечную субботу духа Сковорода называет «символом символов». Из антропологического символизма у Сковороды вытекает проблема Библии. Библия для Сковороды — объект его любви, даже влюбленности. Он избегал земных женщин, сторонился всех земных и плотских радостей, чтобы

предаться уединению и в уединении наслаждаться своей любовью «в пречистых объятиях краснейшей паче всех дочерей человеческих сей Божьей дщери» — Библии. Существуют три мира. Великий, бесконечный — макрокосм. Малый, человеческий — микрокосм. Третий, символический — Библия. Символы Библии «открывают в нашем грубом практическом разуме второй разум, тонкий, созерцательный, окрыленный, глядящий чистым и светлым оком голубицы. Библия поэтому вечно-зеленеющее, плодоносящее дерево. И плоды этого дерева — тайно образующие символы». [(Цит. по: *Эрн В. Г. С. Сковорода*. М., 1912. Ч. II. Гл. IV (Проблема Библии), С. 245–246).]

Чему же учит эта Библия, это символическое и антропологическое самопознание? Прежде всего она учит, что *в человеке два сердца*, одно тленное, другое вечное, одно нечистое, другое чистое. Человек, проникающий в глубины этой двойственной природы и охваченный стремлением увидеть свою истинную идею Бога, переживает всю силу божественного Эроса. «Кто прозрел в водах своей тлени красоту свою, тот не во внешность кую-либо, не во тления своего воду, но в самого себя и в самую свою точку *влюбится*» [(Цит. по: *Эрн В. Г. С. Сковорода*. М., 1912. Ч. II. Гл. V (Учение о внутреннем человеке), С. 250–251).]. «Не любит сердце, не видя красоты. Видно, что любовь есть Софиина дщерь. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истинная; ей глаголю истинная, аще обрела и узрела единую оную красоту и истину» [Там же. С. 251.]. Этот самого себя любящий новый Нарцисс любит не свою преходящую сущность, не себя, а «сокровенную в себе истину Божию». Это отчасти Платоново, отчасти библейское учение Сковороды об Эросе и о возрождении души также является одним из важнейших творческих элементов его философии. Исследователь философии Сковороды пишет: «Это есть настоящий *синтез* между конкретным индивидуализмом *Библии*, в котором личность человеческая занимает первостепенное место, и несколько отвлеченным универсализмом Платона. Метафизические свойства плато-

новой идеи — вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благодать, — Сковорода переносит на неповторимую *личность* человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего *внутренним* фактом духовной жизни». [Там же. С. 253.]

В своем специальном учении о Боге и мире Сковорода никогда не покидает принятой им точки зрения антропологизма. Мир и Бога он познает *как человек через человека* на пути самопознания. Подобно тому, как в человеке есть два сердца, так и мир имеет две сущности: видимую и невидимую.

В этом разделении двух сущностей Сковорода доходит до полного дуализма, так сказать, до дурного платонизма. Но этот онтологический дуализм преодолевается у него самым интимным путем его религиозным монизмом и его мистическим учением о всеобщем воскресении. Воскреснет человек, воскреснет мир. Это не только человеческое, но и космическое воскресение и преображение. Здесь духовное око Сковороды видит Царицу Небесную, Пречистую Деву, родившую Сына, который спасет род человеческий. «Дево чистая и по рождестве твоём! Ты одна рождаеши и действуеши. Твое единыя Святейшее семя, един Сын твой, умерший по вечности, а сим самым воскресший и воцарившийся, может стерти главу змиеву, язык поношающий Господеву». [(Цит. по: *Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. VI (Учение о мире), С. 267–268.*] Царица Небесная открывает двери в небесные чертоги Премудрости Божией, к чуду всемирного воскресения. Здесь мысль Сковороды тверда и непоколебима, как непоколебим он в антропологических корнях своего учения о Боге. Но частности его учения о мире, как и частности его учения о Боге, содержат непримиримо дуалистические тенденции, останавливаясь на которых здесь не место и которые, помимо того, преодолеваются другими чисто мистическими учениями и размышлениями.

Мистическая и практическая мораль Сковороды теснейшим и глубочайшим образом связана с его метафизикой и богословием. В своей божественной глубине воля и разум — едины, эмпирически же они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля сильна, но слепа. Разум ясен, но бессилён. Цель жизни состоит в том, чтобы вернуться в отчий дом, чтобы преображёнными разумом с помощью воли приблизиться к познанию истины. Подобно тому, как для Канта важна мораль абстрактного долга, так для Сковороды важна мораль внутреннего человека, «theoria» преображённого разумного познания, практическая мистика, своего рода экспериментальная метафизика. Мораль Сковороды совершенно мистична, он говорит глубокомысленно и тонко об основополагающих мистических добродетелях: о страхе Божиим как основе мудрой жизни, о вере как ее неременном условии, о любви как ее завершении и вершине. Все это — не просто мораль, но и религия и мистика. Мистический характер обнаруживает и его практическая мораль, основным понятием которой является сродность. Счастье заключается в сродности, в следовании собственной природе, в творчестве, в труде над самоопределением в своей жизни, в тонкой чуткости при исполнении приказов своего духа, в счастье жить своим самым подлинным «Я».

Нередко Сковорода высказывал мысли западноевропейских мыслителей задолго до их появления в Европе. Так, в своей педагогике он проповедовал уже в пятидесятые годы восемнадцатого столетия, то есть до Руссо, принцип возврата к природе и делал это отнюдь не случайно, а наоборот в полном соответствии со своими теоретическими воззрениями. Первым в Европе он осудил искусственное разделение, внесенное французским «Просвещением» в отношении природы и искусства. *«Не мешай только ей [природе], а если можешь, отвращай препятствия и будто дороге ей очищай: воистину сама она чисто и удачно совершит.* Яблони не учи родить яблока, уже сама натура ее научи-

ла... Учитель и врач несть учитель и врач, а только слушатель природы единственной и истинной и врачевницы и учительницы». [(Цит. по: Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. X (Педагогические идеи), С. 316).] Но что такое природа в человеке? Это его *сердце*. Следовательно, и здесь должна быть подчеркнута гениальность Сковороды, прошедшего некоторые ступени развития западноевропейского мышления, не повторяя его рационализма и других черт. Возможно интересно еще подчеркнуть мысли Сковороды о воспитании ребенка *еще до его физического рождения* и необходимость и принципиальную важность *физического воспитания* вообще, а также некоторые из его мыслей о необходимости развития «целостности духа» наших детей, о вреде слишком раннего начала изучения наук, о *воспитании чувственной жизни* и т. д.

IV.

Мы описали основную черту русской самобытной философии, сводящуюся к столкновению между *ratio* и *логосом*. Разумеется, каждый мыслитель переживает это столкновение по-своему. И вскоре мы находим, что на первый план больше выступает то *ratio*, то *логос*, то тeneвая сторона «разума» — абстрактный рационализм, то тeneвая сторона «слова» — беспринципный и темный алогичный мистицизм. У Сковороды нередко, например, в его учении о Боге и мире, господствует платонический образ мысли, т. е. он становится более абстрактным, чем можно было бы ожидать от него. Силен он и в гностическом методе мышления. Сковорода, несомненно, еще далеко не чисто христианский мистик. Хотя он и приблизился к подлинному Логосу, к этой последней гармонии и всеединству, но полностью в него так и не проник. Конечно, он представляет собой лишь начало русского философствования, и для начала его учение гениально и художественно прекрасно. Неисчерпаемые и глубочайшие интуиции русской мыс-

ли, в лоне которой ведут свою борьбу греко-кафолическое восточно-христианское познание и новейшая западноевропейская философия, только начинают проявляться в учении Сквороды, какими бы своеобразными и глубокими они не были. Конечно, глубины этих познаний полностью не проявились еще и до наших дней. Путь к ним теряется в бесконечных даях, открывающихся перед современным искателем истины. На пути к раскрытию глубины изначально русского философского мышления после Сквороды мы встречаем *славянофилов* и *Владимира Соловьева* с целым рядом его талантливых учеников и друзей.

К основной проблеме русской философии, к внутреннему подвигу преодоления хаоса логосом славянофилы и Владимир Соловьев подходят с двух совершенно противоположных сторон. Славянофилы рассматривают основную проблему русской философии в свете антитезы «Запад и Восток». В своих религиозных, философских и философско-исторических воззрениях они не выходят за границы уютного, первоначального русского духа, — за границы романтической идеализации идиллии господских поместий, за границы родной и близкой им почвы. Славянофилы выросли на русской почве, их породила русская земля, они полны твердого, непоколебимого духа земли, прочно срослись с землей и отделить их от нее невозможно, не разрушив их сущности. Владимир Соловьев и все его современные ученики тоже близки русской земле, они также полны послушания откровениям Матери-земли. Но в то время как славянофилы чувствовали себя уютно в своих старинных господских поместьях, в то время как для них Московский период русской истории был чуть ли не достижением Царства Божия на земле, современная русская философская мысль утратила веру в этот уютный романтизм, в идиллическую идеализацию русской старины. Соловьев и его ученики проникнуты апокалиптическими тревогами и надеждами, они давно объаты мистическим ужасом перед концом, эсхатологическими предчувствиями последних усилий и титанической обеспо-

коенностью за весь мир. *Идиллический романтизм старины и апокалиптическое предчувствие конца* — вот начало и конец того основного течения самобытной русской философии, которое мы находим в девятнадцатом столетии. До славянофилов, т. е. до сороковых годов, у нас не было никакой непрерывной последовательности развития почвенной русской философии. Только Сковорода в XVIII веке был бессознательным провозвестником своеобразной русской философии. Все остальное было в России в XVIII веке импортировано с чужбины и неорганично. Органическое развитие было давно утраченным. Петр Великий завершил своими мощными реформами по западноевропейскому образцу отделение московской религии и жизни от ее органического хода развития. С этого времени русские познавали только чужое, поверхностно усваивая его. Лишь очень поверхностно они усвоили французскую философию XVIII века. Мы не знаем ни одного более или менее выдающегося мыслителя этого направления. Как русское вольтерянство XVIII века, так и русский мистицизм XIX века были чужими, привнесенными, неорганичными явлениями. Первой органично-русской философией, которая не была единичным явлением, подобно философии Сковороды в XVIII столетии, первой философией, которая восприняла в себя не только старый греко-кафолический, христианский образ мышления, но и стала образцом для всей последующей русской философской мысли, была философия славянофилов.

Славянофилы вышли из романтического движения, в котором осознал самого себя немецкий народ, органическое и историческое они усвоили как необходимые методы всякой именно национальной философии. Русские славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта восточного православия. Но они прошли через всю культуру Запада, прежде всего через учения Шеллинга и Гегеля. Повторим здесь слова, которыми характеризует славянофилов Н. Бердяев в вышеупомянутом сочинении:

«То, что принято называть реакцией начала XIX века, было, конечно, творческим движением вперёд, внесением новых ценностей. Романтическая реакция была реакцией лишь в психологическом смысле этого слова. Она оплодотворила новый век творческим историзмом и освобождающим признанием иррациональной полноты жизни. Наше славянофильство принадлежало этому мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму. Тем бóльшая заслуга славянофилов, что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвание России. Они — плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души, они выросли из иной духовной почвы, чем романтики немецкие и французские. Шеллинг, Гегель, романтики прямо или косвенно влияли на славянофилов, связывали их с европейской культурой; но живым источником их самосознания национального и религиозного была Русская земля и восточное православие, неведомые никаким Шеллингам, никаким западным людям. *Славянофильство довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад Русской земли, соединив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носительницей христианской истины, а христианская истина была в православной Церкви. Славянофильство означало выявление православного христианства как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западнокатолического и потому творящего иную жизнь.* Поэтому славянофильство сыграло огромную роль не только в истории нашего национального самосознания, но и в истории православно-го самосознания». [Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков Гл. 1: Истоки славянофильства. М., 1912. С. 8—9.]

Мы, конечно, не можем здесь подробно разбирать учения славянофилов, но необходимо сказать несколько слов о философии А. Хомякова, бывшего вместе с И. Киреевским основателем и центром славянофильства.

Теория познания Хомякова и Ивана Киреевского покоится на спорах о единой, неделимой духовной жизни и Ивана Киреевского. Иван Киреевский утверждал, что у западных народов произошло *«раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами»*. [Цит. по: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. 4: Хомяков как философ. Гносеология и метафизика. М., 1912. С. 117.] Тем самым теория познания славянофилов исходит из критики гегельянской философии. Хомяков осознал не только основное заблуждение гегельянской философии — отождествление живого бытия с понятием, — он ясно осознал и те фатальные последствия, которые оно должно было повлечь за собой в истории. С полной и поразительной ясностью он предсказал и сформулировал переход от гегелевского абстрактного идеализма к диалектическому материализму. По Хомякову и Киреевскому, немецкий идеализм является продуктом протестантизма. Отказавшись от живого организма церкви, Германия утратила единую жизнь духа. «Германия смутно сознавала в себе полное отсутствие религии и переносила малопомалу в недра философии все требования, на которые до тех пор отвечала вера. Кант был прямым и необходимым продолжателем Лютера. Можно бы было показать в его двойственной критике чистого и практического разума характер вполне лютеранский». [Там же. С. 121.] Гегель дал протестантскому рационализму его завершение.

В отличие от этой бескровной теории познания, Хомяков подчеркивает *общий, соборный, т. е. церковный характер теории познания*. Дух, обосновывающий сам себя, бессилен и идет навстречу собственному отрицанию, смерти. Разум и воля в моральном созвучии с всеохватным разумом являются основой всего. Хомяков видит истинный критерий познания в церковном общении, в любви. *«Из всемирных законов волящего разума, или разумеющей воли (ибо таково*

определение самого духа), первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе *закон любви*. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покоряться, и по его строю настраивать упорное неустройство наших умственных сил. Только при совершении этого подвига можем мы надеяться на полнейшее развитие разума». [Там же. С. 127–128; выделенных полужирным курсивом строк нет у Бердяева, нет и курсива.] «Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без неё невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлечённости». [Там же. С. 128; курсива в книге Бердяева нет.]

Вот что говорит об этом интерпретатор философии Хомякова: «Особенно нужно настаивать на том, что соборность, общение в любви, не было для Хомякова философской идеей, заимствованной у западной мысли, а было религиозным фактом, взятым из живого опыта восточной Церкви.... Соборность ничего общего не имеет с «сознанием вообще», со «сверхиндивидуальным субъектом» и т<ому> п<одобными> кабинетными измышлениями философов, соборность взята из бытия, из жизни, а не из головы, не из книг». [Там же. С. 128; последние 4 строки у Бердяева курсивом не выделены.]

Учение славянофилов и русской философии вообще о вере как подлинном источнике и условии всякого знания тоже не имеет ничего общего с западными учениями о вере, об умозрении, о здравом человеческом рассудке, чувстве и т. д. Все эти западные понятия, выражаясь словами профессора Лопатина, чаще всего имеют более ограниченное и специальное содержание. Так, например, интеллектуальное созерцание Шеллинга просто совпадает

с актом чистого самопознания, когда наше «Я» поднимается над всем относительным и конечным и находит свою собственную абсолютную сущность, одновременно являющуюся внутренней реальностью всех других вещей. Далее западные учения о вере подчеркивают гораздо больше антагонизм, существующий между непогрешимыми откровениями, с одной стороны, и выводами абстрактного разума и эмпирического опыта, с другой. Эту точку зрения представляет, например, типичная для таких учений позиция Якоби. Русские славянофилы видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примиряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто разумные.

Такова эта теория познания целостного духа. «Полное разумение есть воссозидание, то есть обращение разумеваемого в факт нашей собственной жизни». [Цит. по: Там же. С. 130.] Воля — это то, что истинно разделяет субъект от объекта, истину от лжи. «Свобода в положительном проявлении силы есть воля». [Цит. по: Там же. С. 132.] Она так же очевидна в творческой деятельности, как вера в отражающей восприимчивости, как разум в завершенном осознании. «Необходимость есть только чужая воля». [Цит. по: Там же. С. 134.] Волящий свободный разум — таков центр всего мировоззрения.

На основе своего общего учения о волящем разуме Хомяков пытается дать правильное понятие о Церкви. И, согласно высказываниям его друзей и учеников и по мнению современного исследователя, это было первое правильное определение Церкви в православном богословии. «Я признаю, подчиняюсь, покоряюсь — стало быть, я не верую». [Цит. по: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. 3: Хомяков как богослов. Учение о Церкви. С. 80; у Бердяева курсивом только первые 4 и последнее слова.] «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее: *истина и любовь как организм*». [Цит. по: Там же. С. 80.] Мысль

Хомякова была совершенно свободной и самостоятельной, нам кажется, что ни у какого другого русского не найдешь такой свободы мысли, какая была у него. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говоря я, а истина и в то же время Жизнь христианина, внутренняя Жизнь его». [Там же. С. 88.] «Само христианство есть не иное что, как свобода во Христе... Я признаю Церковь более свободною, чем протестанты; ибо протестантство признает в св. Писании авторитет непогрешимый и в то же время *внешний* человеку, тогда как Церковь в Писании признает своё собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого, ибо *в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть*». [Там же. С. 89–90.] Насколько глубоко и возвышенно это построение нового понятия Церкви, настолько же несправедливо отношение Хомякова к католицизму. Хомяков видел в нем только рационалистический и юридический формализм и не углублялся в мистику католицизма и протестантизма, например, в мистику Якоба Бёме. Поэтому многие стороны внутренней жизни западных вероисповеданий и остались для него скрытыми, хотя многое, как, например, несомненно существующий элемент рационализма, он постигал и ощущал остро и полностью.

Славянофилы рассматривались в русской литературе, главным образом, как публицисты и социологи. Правильная оценка славянофилов была сделана только недавно, можно сказать, только в наши дни. Социальные воззрения критиков всегда имели в русской литературной критике огромное значение, сама же литература выполняла для русской мысли функции публицистики и философии. Может быть, причины и оправдание та-

кого положения дел заключались в общих, стесненных условиях, в которых находилась литература до последнего времени. Как бы там ни было, славнофилы часто считались реакционерами, в лучшем случае — консервативными публицистами. Философской основы мирозерцания славянофилов не понимали, да и не были в состоянии ее понять. Сегодня нам ясно, что философия истории и социология славянофилов были лишь завершением упомянутого выше внутреннего учения о едином духе, о Церкви, о соборной теории познания. Можно понять *философию истории* Хомякова как подчинение всех действующих в истории сил двум основным категориям — иранству, т. е. религии свободы и свободного духа, и кушитству, религии необходимости и подчинения земному миру. Иранство получило свое самое ясное выражение в православном Востоке, кушитство — в католическом Западе. С нашей точки зрения, во всем этом много наивности и некритического содержания, но многие конкретные мысли этой конструкции характеризуются неопровержимой интуитивной достоверностью и не могут быть опровергнуты никакой наукой. Так же двусторонне, т. е., с одной стороны, гениально-интуитивно, с другой — наивно-романтически учение Хомякова о русском мессианстве. Но эти учения отступают для нас на задний план, хотя для самого Хомякова они и представляют собой необходимый кардинальный момент его философии.

V.

Славянофилы, сказали мы выше, представляют собой национальную романтическую идеализацию старины. У них много покоя, равновесия и твердокаменной надежности.

Иного свойства наша современная эпоха. Во времена славянофилов завершилось почти полное разложение уютной деревенской жизни помещиков. Одновременно необычайно сильное развитие получили капитализм и империализм.

Росло отчуждение между правительством и народом, старая добрая православная вера оказалась в упадке и подвергалась притеснениям. Все ехали учиться в Западной Европе, мышление и правящая власть находились в зависимости от германства. Отдельная личность и всё общество подвергались притеснениям. Наступал трудный и зловещий период какой-то лишь предчувствовавшейся апокалиптики. Как уже было отмечено выше, русская философия никогда не занималась ничем иным, кроме души, личности и внутреннего «служения». И именно эта душа, эта личность, это внутреннее дело сотрясались теперь в мистическом ужасе, в тревожном ожидании конца. Сияющей и центральной фигурой этого нового ощущения жизни несомненно является Достоевский. В его романе «Братья Карамазовы» дано понимание мира той жизненной глубины, в которой сокрыты корни всего бытия и ясно прослушивается предсказание близкого конца мира. Но мы не будем здесь говорить о Достоевском, ибо это — задача литературной критики. Здесь мы будем говорить о *философе* этого нового русского апокалиптического ощущения жизни, о Владимире Соловьеве (1853—1900).

Изложение учения мистика и поэта — задача ответственная, и в то же время сложная и неблагодарная. А Соловьев как раз и является мистиком и поэтом и не только в своих стихах, но и в своей философии. Речь о той линии развития, которую проделал Соловьев, или о неровностях его системы завела бы нас здесь слишком далеко. Отметим здесь кратко лишь самое важное.

Если отвлечься от всех частных идей и попытаться выделить основную идею философии Соловьева, то это будет, пожалуй, идея *духовной телесности*. Из нее можно вывести все другие основные идеи Соловьева, среди которых более всего выделяются идея всеединства, идея Богочеловечества, *идея преображения тела и духа, идея Церкви как тела Христа*. Соловьев верит в святость, чистоту и красоту материи и тела. В своем мистическом увлечении священной

плотью, Матерью-землей, божественной материей он, разумеется, далек от славянофилов и от всякого спокойного восхищения миром. Если подлинный гуманизм является верой в Христа как Бого-человека, то подлинный натурализм, по Соловьеву, — верой в Бого-материю. Реальные материя и тело — обособления от первоначально чистой и девственной Мировой души, утратившие свою святость, но сохранившие элементы всеединства, поэтому они и теперь являются основой жизни. Аскеза — не уничтожение плоти, она лишь усиление духа за счет плоти, воскресение, освящение и смирение плоти. Материя — недостойное жилье Бого-человеческого духа. То, что называется нами сейчас идеей, бесплотно и безжизненно, а то, что называется нами сейчас плотью и материей, грешно и бессмысленно. Но воскресение и идеальное состояние мира не есть царство чистого духа и они никогда им не станут. Без материи, без плоти содержание идеи не могло бы стать полным, и даже добро не было бы полносоставным. Вся природа, все живое ожидает воскресения, восстановления, преображения. И это преображение станет полным одухотворением материи и совершенной материализацией идеи. После своего воскресения материя, тело в более чистом и просветленном виде станут истинной формой добра и истины. Уже в нашем мире мы находим одухотворение материи и материализацию идеи. В неорганическом мире, в эволюции уже произошло преображение злого и темного, разложившегося материала, которое ведет от угля к алмазу (хотя уголь и алмаз как химические элементы тождественны). И в органическом и в человеческом мире мы видим постепенное изменение материи, одухотворение телесного — от темных и серых облаков до великолепной красоты универсального символа всеединства, безоблачного голубого дня с его бессмертным небесным светилом, от отвратительной слизи элементарных творений до красоты женского тела. Продолжение борьбы идеи с материей мы видим и в искусстве — борьбы, уже выходящей за пределы нашей земной красоты и пыта-

ющейся соединить куски действительности, разорванные мировым злом, в более прочной, преображенной и святой связи, объединив их с универсальным всеединством. Наконец, полное и всеобщее окончательное воссоединение злого и обособленного бытия — воскрешение мертвых, воскрешение плоти и спасение всего мира.

Таково учение Соловьева, изложенное в самом общем и элементарном виде. То есть учение *о духовной телесности, о преодолении Богочеловеческим делом мирового зла, о введении и создании универсального всеединства*. Подчеркнем особо некоторые стороны этой философии, прежде всего чисто теоретическую, т. е. главным образом теоретико-познавательную.

Ясно, что для Соловьева никакая теория познания и даже никакая онтология не имеют самостоятельного значения. Ведь он самобытный русский философ. Его теоретико-познавательная и онтологическая полемика ведется в рамках религии и глубинной психологии. В своей *«Критике отвлечённых начал»* Соловьев проводит теоретико-познавательное исследование, чтобы решить следующие вопросы: во-первых, вопрос об истинном существовании Бога, во-вторых, вопрос о вечном существовании человека или его бессмертии и, в-третьих, вопрос о его свободе. Ибо от этих вопросов зависит бытие или небытие религиозной мысли точно так же, как и человеческой жизни.

Поставив раз вопрос об истинном познании, мы изначально имеем *предварительное* понятие об истине, иначе бы мы не ставили этого вопроса. Ясно, что такое предварительное понятие об истине может иметь лишь такие формальные признаки, как *безусловная реальность и безусловная разумность*. Применив же этот критерий к существующим формам познания, а именно: к абстрактно-эмпирической, т. е. науке, и к абстрактно-рациональной, т. е. философии, мы увидим, что первое познание дает лишь относительную реальность, второе же — лишь относительную разумность. Оба они — продукты деятельности моего Я, ни одно из них

не дает гарантии, что здесь имеет место истинное и абсолютное познание. Факт эмпирического познания так же субъективен, как его форма. Подведение эмпирических данных под категорию разума — просто игра субъективного интеллекта. В связи с этим либо впадают в полный скептицизм и тем самым отказываются от знания, либо вынуждены искать новые, менее субъективные и абстрактные источники познания. Попытаемся представить вторую точку зрения.

Если существует истина — чем она определяется? Она ни в коем случае не определяется нашим отношением к ней. Наоборот, чтобы быть истинным, наше коренящееся в чувстве или в мышлении отношение к вещи должно было бы определяться абсолютной истиной самой вещи. Когда мы ощущаем предмет в его истине, наши ощущения при этом верны не потому, что это наши ощущения, ибо всякое ощущение само по себе обособленно и случайно, но потому, что здесь мы вступаем в реальное отношение к истинному предмету. Следовательно, необходимо предпосылать истинному познанию истинное бытие предмета и его реальное отношение к познающему субъекту. Истина — это прежде всего то, что *есть*. Но существует много различных вещей и, следовательно, они только тогда могут быть истиной, если они принадлежат к тому же самому *Единому*, которое и является настоящей истиной. Но и это Единое не есть истина, поскольку оно стремится отрицать и не включать в себя Многое, ибо Многое в Едином есть *Всё*. Следовательно, только положительное единство или *Все-Единство* может быть настоящей и полной истиной. Таким образом, *есть* истина, истина есть *Всё*, истина есть *Единое*. Подлинным объектом познания является *сущее Все-Единство*. Как же возможно *познание* истинно сущего?

Что оно возможно — это факт. «Вещь в себе» и явление — координированные понятия, одно невозможно без другого. Вещь в себе, истинно сущее, не только познается, но это *единственное*, что познается. Это становится понятным сра-

зу, как только учитывают, что существующее вообще есть или действительно сущее или его явление. Но быть познанным для действительно сущего значит быть познанным не в ощущении или в понятии. В этих обоих случаях мы бы все еще оставались в сфере случайно сущего. Действительно сущее познается не в ощущении и не в понятии. Все доказательства действительно сущего, подобные, например, доказательству бытия Божия, не могут привести ни к чему: все они сводятся к закону каузальности, а последний является лишь субъективной формой познания, и они имеют значение лишь вероятных рассуждений, а не надежных доказательств. В этом скептики правы. Но существует еще один источник нашего знания. Соловьев называет его *непосредственным чувством*. «Абсолютно-сущее [...] необходимо для нас, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашей волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует [...], то на каком основании можем мы утверждать эту собственную действительность абсолютного? Очевидно, что действительность чего-нибудь другого может иметь в нас только пассивное основание, то есть мы не можем сами из себя ее утверждать, а можем только воспринимать ее как действие этого другого на нас. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным — все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры» [Соловьев В. С. Философские начала цельного

знания // Собр. соч. Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 1. 2-е изд. СПб. [1911]. С. 347.]

Только благодаря этому непосредственному постижению истинного бытия в себе самом наши мысли становятся мыслями, а наши ощущения ощущениями чего-то. В этом *догматическом мистицизме* заключается последняя опора действительности и разумности познания. Основной факт познания состоит не в ощущениях и понятиях, но по своей сущности он является *мистическим фактом*. Первым выражением этого мистического знания является вера, убеждающая нас в реальном существовании того объекта, к которому относятся наши ощущения и понятия. И все-таки вера — только начало знания. Помимо связи идеальной сущности субъекта с идеальной сущностью других вещей необходимо еще определенное воззрение, определенная их *идея*. *Воображение*, второе выражение мистического знания, сообщает субъекту, чем является определенный объект, т. е. передает его идею. Наконец, наш интеллект, побуждаемый внешними впечатлениями, переносит эту скрытую в глубинах духа идею на поверхность бодрствующего сознания, воплощает ее в материальном элементе, в наших ощущениях. *Творческий акт* нашего духа (третье выражение мистического знания) превращает внутреннее переживание в хорошо оформленное знание объектов.

Этим изображением структуры нашего сознания и познания Соловьев непосредственно подходит к проблеме существования Бога. Бог и является этим положительным Всеединством, постигаемым человеком в непосредственном чувстве. Абсолютное или Бог является индивидуальным и одновременно универсальным божественным организмом или сущностью, называемой Соловьевым вечным Христом. Как и во всяком организме обнаруживаются два единства, действующее и производящее, например, такое, как душа в органическом царстве, и такое произведенное единство, как тело, так и в Христе как божественном организме существуют два единства: единство самого Логоса и един-

ство Софии или идеально совершенного человечества, вечно находящегося в Христе. София есть необходимое воплощение и местоположение Логоса, вечное тело Бога и вечная душа мира, вечный покров Бога. Всякий индивидуальный человек вечен в Богочеловечестве. Возникшее во времени, во времени же и должно исчезнуть. Но человек не возник во времени. До своего физического рождения он находится вечно в умопостигаемой сущности Софии. То же надмирное существование человека обеспечивает ему абсолютным образом его свободу.

Теория познания и метафизика дают оправдание и прояснение трех великих истин — существования Бога, свободы и бессмертия человека.

Идеальный человек должен быть одновременно индивидуальным и универсальным созданием. Таким человек и был до своего выделения из вечного единства божественной жизни, т. е. «примитивный человек». В домировой божественной жизни человек был связью между Богом и несотворенной природой, между абсолютным единством и хаотической множественностью, он был душой мира и покровом Бога. Но эта домировая связь всего сущего является лишь следствием всеисилия Бога. И поскольку Бог является не только всеисилием, но и милостью и истиной, то он желает, чтобы всё было не только в Едином (в Боге), но и чтобы Единое, Бог был во всем, он желает *свободного* всеединства, он желает, чтобы хаотическая множественность природного мира добровольно соединилась с Богом. Поэтому Бог дает хаосу свободу соединиться с ним, единство творения мира распадается и превращается в механическое сосуществование атомов, мировая душа становится недостаточной в качестве общего центра и мировой организм осужден на раздробленное, эгоистическое существование, корнем которого является зло, его же плод — страдание. Тем самым явление природного мира есть результат *метафизического зла*.

Но после грехопадения божественное единство — Логос — и человеческое единство — София, мировая душа, образец

человечества, приведенная в единство множественность, или всеединство, распадаются не окончательно. Мировая душа и после грехопадения находит связь с Логосом. Отсюда возникает мировой процесс благодаря тому, что постепенно рождается универсальный человеко-божественный организм, причем Логос — форма — является активно-мужским, а душа — материя — пассивно-женским элементом. Первая фаза мирового процесса — это космогонический процесс с его тремя ступенями: механическим единством универсальной гравитации, динамическим единством неизмеримых физических сил (теплоты, света, электричества) и органическим единством живой силы. Следовательно, это превращение природного мира из хаоса в космос и подготовка необходимых для появления человека условий. Вторая фаза мирового процесса — это *исторический процесс*, начинающийся с появлением человека. Здесь не только хаос превращается в космос, но и начинается его внутреннее преобразование, поскольку в человеке — по крайней мере идеально, в сознании — творение объединяется с божественностью. Таким образом, человек является посредником в спасении природы и ее объединения с Богом. *Богочеловеческий процесс* является завершением, последней или, вернее, предпоследней ступенью всего исторического процесса. Человечество неуклонно движется к абсолютному преобразению и объединению с Богом. Свое особое внимание наш философ посвящает, между прочим, и *любви*, мистическому принципу в человеке, преодолевающему преграды, существующие между отдельными индивидуальностями, и объединяющему заново их в общем всеединстве. Результат любви состоит в объединении людей, а через него и всего тварного. Любовь должна осуществить тройное объединение: во-первых, она должна воссоздать индивидуального человека, объединяя его настоящей связью с его естественным дополнением, женщиной; во-вторых, она должна воссоздать социального человека, соединяя в прочной и определенной связи индивидуум с обществом;

в-третьих, она должна воссоздать универсального человека, его тесное и живое единство со всей природой мира, являющейся органическим телом человека.

В философии Владимира Соловьева внутренне слиты различные элементы платонизма и неоплатонизма, патристической философии и гностицизма, философии Шеллинга и Гегеля, исконно русского мирозерцания и русской философии, мистицизма и рационализма самых великих мыслителей древнего и нового времени. Хотя эта удивительно единая и рациональная философия восприняла в себя столь разнородные элементы, она была проникнута внутренним огнем, передать который в нашем кратком и по необходимости схематичном изложении, разумеется, было невозможно. В статьях «О смысле любви» Соловьев более пророк, чем ученый философ. Невозможно передать этот внутренний пафос, читатель сам должен вчувствоваться в это вдохновенное сочинение. Еще более пророчески звучат «Три разговора», в которых вопрос о судьбе этого мира ставится и получает свое решение в возвышенном и таинственном символизме своеобразно представленного Апокалипсиса. Мне кажется, что только русские или те, кто любит и понимает русскую культуру как свою собственную, могут понять дух и стиль этого пророческого произведения Соловьева. Перевод таких произведений на иностранный язык неизбежно должен будет превратиться в варварство.

VI.

Соловьев полностью сгорает в огне и в ужасе своих апокалиптических предчувствий. В этом он стал настоящим предводителем основательной, серьезной группы русских мыслителей. Из них должны быть упомянуты С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев.

Общую картину философской деятельности Булгакова дает его вышедшая несколько месяцев назад книга «Свет

Невечерний. Созерцания и умозрения». В этом труде дана полная религиозная система с довольно подробным изложением свойств природы религиозного сознания с учением о божественном Ничто в смысле так называемого отрицательного (апофатического) богословия, с учением о тварности мира и о софийности твари, о первом Адаме (в смысле еврейской Каббалы), о втором Адаме или боговоплощении и мистическом значении хозяйства, искусства, власти в человеческой истории, о теократии и теургии и конце света.

Для общей философии Бердяева самое большое значение имеет книга «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Основой его миропонимания является понятие творческого акта, и с этой позиции рассматриваются основные вопросы жизни: государство, брак, семья, искусство и т. д. Булгаков и Бердяев — славянофилы с добавлением апокалиптической мистики, возникшей из гностицизма Соловьева и его диалектики.

Невозможно классифицировать и сформулировать многообразие и разносторонность самобытной русской философии. Выше мы привели примеры «теоретического» философского мышления. Мы видели, что и «теория» постоянно связана в русской философии с практикой, с внутренним деланием. Систематизирующие немецкие ученые не знают русской философии и, даже познакомившись с ней, они едва ли предались бы ее серьезному изучению. Сами русские мало и неохотно занимаются собственными философами, у них мало дара к системам и к истории систем. Русские более *переживают* свою философию. Поэтому они так мало знают своих философов, поэтому русская философская мысль остается без теоретического обоснования, даже без описания. Задача этой статьи состояла в том, чтобы обратить внимание на самобытную русскую философию и привести из нее несколько ходов мысли. При этом было достаточно общего указания на то направление, в котором развивается самобытная русская философия, до сегодняшнего дня прошедшая путь от идиллического ро-

мантизма славянофилов до апокалиптической мистики современности. Систематизация истории русской философской мысли, т. е. выделение и описание основных типов своеобразных русских мироощущений, является делом отдаленного будущего.

До сих пор я постоянно говорил о самобытной русской философии, т. е. о той философии, аналогов которой нельзя найти на Западе. В заключение я хочу кратко упомянуть заимствованную на Западе и по-западноевропейски разработанную русскую философию. Период возникновения этой философии не может быть отнесен ко времени до основания в 1755 году первого в России Московского университета. В русском обществе того времени уже была распространена философия французского Просвещения. Она вызывала восхищение своим остроумием и своей новизной, однако, более глубоких корней на русской почве она не пустила. Выражение «вольтерьянец» относится у русских людей восемнадцатого столетия скорее к обыденной жизни, чем к философии. Это просто вольнодумец, склонный к материализму и этическому сенсуализму. В Московском университете до начала девятнадцатого века преподавалась философия Вольфа, которая была известна только очень узким профессиональным кругам. Свидетельством того, что вольтерианство и французское Просвещение имели лишь внешнее и поверхностное значение, является их быстрое исчезновение. Параллельно с развитием диалектического идеализма на Западе у нас начинается подражание Канту, Гегелю, Шеллингу, Фихте. Из них Фихте получил самое незначительное распространение, самое же широкое — Шеллинг. Как известно, конец эпохи правления Александра I характеризовался сильной политической реакцией, поэтому и положение философии в русских университетах в это время было особенно трудным. Так, иногда профессор был вынужден читать философию немецкого идеализма под прикрытием курса о сельском хозяйстве. До 1863 года положение философии в русских университетах

было совершенно невыносимым, иногда этот предмет даже больше не преподавался, а профессора высылались из России. С 1863 года введение нового университетского устава значительно улучшило положение философии. В шестидесятые годы в Германии распространился материализм и позитивизм. И для России шестидесятые годы означают сильнейшее развитие этих направлений, и они, по старой русской привычке, получают всецело практический характер, скажем, в типе Базарова в *«Отцах и детях»* Тургенева. Наконец, твердую основу для борьбы с материализмом дали сочинения Владимира Соловьева, Льва Лопатина, Н. Стрехова, Ю. Самарина, Юркевича и других. В двадцатом столетии материализм стал в России печальным мировоззрением философствующих естествоиспытателей, ведущими же философскими кругами он рассматривается как наивный и отсталый. Современная несамостоятельная русская философия имеет представителей почти всех существующих на Западе направлений.

Мы хотели бы упомянуть здесь философию Алексева (Аскольдова), занимающего в своем сочинении *«Мысль и действительность»* и в ряде статей промежуточное положение между западными образцами и самобытной русской философией. Критике он подвергает учения Шуппе, неокантианцев, Гуссерля и русского философа Лосского. Собственное воззрение Алексева покоится на учении о чистом опыте как чистой деструктурной, качественной основе познания, обладающей своей непознаваемой и алогичной формулировкой.

Значительным представителем русского неокантианства является профессор Петроградского университета Александр Введенский, работа которого *«Опыт построения теории материи на принципах критической философии»* известна и за границей. В своем труде *«Новое и легкое доказательство философского критицизма»* из анализа законов логического мышления профессор Введенский выводит невозможность доказательства применимости форм

нашего мышления к вещам в себе, что отличает его от других неокантианцев. В своей работе «О пределах и признаках одушевления» он выступает как представитель своеобразной разновидности русского неокантианства — теоретического солипсизма. Здесь он доказывает, что существование духовной жизни можно отрицать везде, помимо себя самого, и что в других все «душевное» можно объяснить как результат чисто материальных процессов. Такого скептика невозможно опровергнуть *эмпирическим* путем.

Значительным представителем неокантианства является и профессор И. И. Лапшин («Законы мышления и формы познания»). Выдающееся положение в современном интуитивизме принадлежит в России Н. О. Лосскому, работы которого «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» и «Обоснование интуитивизма» тоже переведены на немецкий язык. Здесь мы имеем блестящую оценку догматических предпосылок докантианского рационализма и эмпиризма, а также философии самого Канта. Лосский приходит к следующим выводам: объект знания полностью исчерпывается процессами познания; знание есть переживание, которое сравнивается с другими переживаниями; трансцендентный мир познается так же непосредственно, как и мир явлений.

Нельзя оставить неупомянутым и профессора Г. Челпанова, занимающего на основе кантовской теории познания реалистическую позицию («Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности»). Он является и одним из представителей борьбы с материализмом («Мозг и душа»).

Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей. Находящаяся под западным влиянием, явно бесплодная (почти никогда не выходящая за пределы теории познания) русская философия тоже имеет много одаренных представителей. Следует надеяться, что когда-нибудь представители этой заимствованной философии перестанут быть столь абстрактными и непродуктив-

ными и откроют великую русскую проблему Логоса. Разумеется, это приведет к великой борьбе Ratio и Логоса, как это уже произошло в учениях некоторых самобытных русских философов. Достигшая чрезвычайной апокалиптической напряженности самостоятельная русская философия уже стоит на пороге нового Откровения, а может быть, и новых кристаллизаций этого Откровения, т. е. догм. Этого уже жаждут сердца истинно русских людей.

Так мы представляем себе будущее самостоятельной и подражательной русской философии.

Перевод с немецкого Владимира Янцена

Послесловие переводчика

С обратным переводом статьи А. Ф. Лосева «Die russische Philosophie» (1919), осуществленным по тексту ее первого цюрихского издания¹, отечественный читатель впервые познакомился в конце 1980-х годов². С тех пор эта статья неоднократно (полностью или в выдержках) переиздавалась³, войдя в список важнейших работ по истории русской философии.

К сожалению, все ее публикации на русском языке сопровождались весьма лапидарными комментариями, в ко-

¹ Alexis Lossew: Die russische Philosophie // Vera Erismann-Stepanova, Theodor Erismann, J. Mathieu (Hg.). Russland: I. Teil. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. Zürich 1919. S. 79–109.

² Лосев А. Ф. Русская философия. Перевод И. И. Маханькова // Век XX и мир. 1988. № 2. С. 36–44; № 3. С. 40–47.

³ Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа / Вст. ст. В. Ерофеева. М., 1990. С. 68–101; Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 67–95.

торых, кроме упоминания имени переводчика и приведения выходных данных первой немецкой публикации, почти никакой иной информации не приводилось. Насколько нам известно, специалистами по русской философии до сих пор не было сделано и анализа ее содержания. Тем не менее статья была включена в списки литературы различных учебных программ, активно реферировалась на страницах интернета, где имя переводчика уже не упоминалось, и тем самым вольно или невольно создавалось впечатление, что тиражируемый ныне средствами массовых коммуникаций русский текст принадлежит самому А. Ф. Лосеву.

Но это не так. И первый, и второй и всякий последующий из ее переводов были и будут лишь более или менее точными переложениями с немецкого. То есть, строго говоря, новыми интерпретациями не оригинального текста, а одной из возможных, но, как увидим, далеко не безупречных его интерпретаций.

Чем была вызвана необходимость нового перевода этой статьи в нашем издании?

Во-первых, желанием максимально приблизить его к утраченному тексту оригинала. Во-вторых, исправить закравшиеся в немецкий и в первый русский перевод опечатки и ошибки. В-третьих, указать на ряд вопросов, возникающих при чтении заменяющего сегодня оригинал немецкого текста.

Как известно, под немецким текстом первой публикации стояла подпись «Alexis Lossev». Поскольку имя переводчика (или переводчиков) нигде в цюрихском издании не упоминается, то это может дать повод к предположению, что немецкий перевод статьи либо принадлежит самому Лосеву, либо им авторизован. Но анализ его философской лексики позволяет это предположение с уверенностью отвергнуть. Перевод не принадлежал Лосеву, потому что в приводимых в нем цитатах из русских философов, по которым мы вполне точно можем определить исходные русские слова и понятия оригинала, есть ошибки, которых не мог сделать не только

молодой Лосев, прекрасно знавший историю русской философии и свободно читавший немецкие философские тексты, но и просто мало-мальски философски начитанный человек: переводить «цельную жизнь духа» как «неразделенную жизнь духа», а «цельное знание» как «единое знание» (S. 81), спутать «квази-позитивную философию» с «квази-позитивистской философией», «душу» с «духом» (S. 82), «разум» с «рассудком» (S. 86), писать имена Ивана Лапшина и Ивана Киреевского как «J. Lapschin» и «J. Kirejewski», вероятно считая возможным передать их немецким именем «Johannes» (S. 81, 82), не знать немецкого эквивалента понятию «умопостижимое» (intelligibel) и переводить его как «уясняемое рассудком» («durch die Vernunft zu ergründende»), а «неповторимую личность» как «не повторяющуюся личность» (т. е. вместо «einzigartige» — «die sich nicht wiederholende Persönlichkeit», S. 91). Эти примеры непонимания отчасти общеизвестных философских понятий можно было бы значительно умножить, но и приведенных достаточно, чтобы сделать вывод: автор немецкого перевода не был знаком ни с русской, ни с немецкой философской и богословской лексикой, а поэтому им однозначно не мог быть Лосев.

Разумеется, дать окончательный ответ на вопрос, кто был переводчиком текста Лосева на немецкий язык, можно только после серьезных архивных разысканий, направленных на изучение истории издания цюрихского сборника⁴. Пока же они не завершены, анализируя лексику немецкого перевода, сравнивая ее с исходным русским текстом в точно известных нам цитатах, можно создать лишь его гипотетический портрет.

⁴ См.: Тахо-Годи Е. А. Ф. Лосев и сборник «Russland» (1919): факты и гипотезы // От Кибирова до Пушкина. Сборник в честь 60-летия Н. А. Богомолова. М., 2011. С. 581–598; Колеров М. А. Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. М., 2007 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007. [8]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2009. С. 664–668.

Основная его характеристика состоит в том, что переводчиком не мог быть философ. Но с первых же страниц немецкого текста бросается в глаза и странная неровность этого перевода: он то подымается чуть ли не до поэтических высот, поражая пластичностью образов, удачностью выбираемых немецких эквивалетов и даже их особенной звучностью, то опускается до спотыкающегося на каждом слове буквального переложения с русского, пропуска отделяемой части немецких глаголов, постоянной путаницы между «познанием» и «познаванием», «мыслью» и «мышлением»⁵, до описательности, умножения количества слов, ненужных пояснительных вставок и откровенной «отсебятины», а в немногих случаях — и до полного непонимания смысла русского оригинала.

Тем самым образ нашего переводчика как бы двоятся. И можно было бы предположить, что им был кто-то из русских знакомых Лосева или швейцарских ученых, входивших в редакцию цюрихского сборника, но беда в том, что переводчик допускает ошибки, по которым легко понять, что не только немецкий, но и русский язык для него не мог быть родным. Поэтических высот он достигает в основном при переводе цитат. Но для создания образа переводчика это мало что дает, так как при переводе цитат в его распоряжении могли быть и какие-то, возможно, к тому времени уже опубликованные или сделанные для него другими переводчиками готовые переложения, к буквализму же

⁵ В русском языке слово «мысль» довольно часто употребляется в значении слов «мышление» и «дух», чего однозначно нет в немецком. В статье слово «мысль» везде довольно педантично и последовательно переводится как «Gedanke», хотя по контексту словоупотребления в немецком должно было бы быть именно «мышление» («Denken», ср. с этой точки зрения малоудачное немецкое название журнала Б. В. Яковенко «Der russische Gedanke», являющееся просто калькой с дореволюционной «Русской мысли», в то время как в немецком это название должно было бы звучать как «Das russische Denken»). И наоборот: уже на первой странице статьи (S. 79) вместо устойчивого в немецкой философской лексике «Erkenntnis» («познание») для обозначения познания вообще используется отглагольная, т. е. подчеркивающая процессуальность, форма «Erkennen» («познавание»).

и к калькам с русского он прибегает в тех случаях, когда понимание текста для него затруднено.

Приведем примеры непонимания, буквализма и не мотивированных оригиналом добавлений переводчика.

Уже в самом начале текста встречается и затем неоднократно повторяется одно из центральных понятий истории русской философии: «западничество» (S. 80). В том, что в оригинале было написано именно «западничество», сомневаться не приходится, так как при первом упоминании в тексте это слово приведено не только в переводе, но и в буквальной транскрипции латиницей. Оно уже тогда не было новым для немецкой исторической литературы и германославики, где всегда переводилось как «Westlertum», а производное от него прилагательное — «westlerisch» (западнический). Но переводчику текста Лосева это было явно неизвестно, и он изобретает свой собственный перевод, прибегая к не очень удачному неологизму «Westeuropäertum» (западноевропейство), сильно искажающему русский оригинал, в котором Запад вовсе не приравнивался к Западной Европе, да и вообще не о географии шла речь. Для реконструкции слов оригинала это создает серьезные затруднения, так как в образованных переводчиком от этого неологизма прилагательных уже трудно различить «западнический», «западноевропейский» и просто «западный» (см., например, S. 82, где в цитате из Бердяева «quasi-западническая философия» переводится как «quasi-westeuropäische Philosophie», а «западная отвлеченная философия» как «westeuropäische abstrakte Philosophie», но при этом примечательно, что во второй части статьи — S. 95 ff. — слово «западный» везде переводится корректно как «westlich»)⁶.

⁶ Для переводчика статьи Лосева на немецкий язык, не видевшего существенной разницы в содержании понятий «западный», «европейский» и «западноевропейский», роковую роль сыграла, по-видимому, известная их взаимозаменяемость в цитируемом в статье Лосева введении к книге В. Ф. Эрнэ «Г. С. Сковорода. Жизнь и учение» (1912). Поэтому он постарался внести полное единообразие и, так сказать, «географическую» ясность в эти понятия, заодно распространив ее и на понятие «западни-

В начале статьи часто встречаем немецкие слова и целые фразы, перевод которых на русский не представляет особых затруднений, но беда опять-таки в том, что в немецкой философской лексике они совершенно не употребляются и тем самым малопонятны немецкому читателю, звуча как неологизмы или чистые кальки с русского: «Allumfassbarkeit» (всеохватность, всеобъемлемость, S. 80); о произведениях современной русской философии говорится, что они «ziemlich weit verarbeitet und systematisch durchgeführt» («довольно широко разработаны и систематически проведены», S. 81), фраза, вряд ли вразумительно звучащая по-немецки; затем следует «Darstellung der philosophischen Errungenschaften» («изложение философских достижений», *ibid.*), хотя в немецком вместо «достижений» было бы корректнее говорить о «результатах»: «philosophischen Leistungen», «Resultaten», «Ergebnissen»; в переводе цитаты из Бердяева («Быть может, такая философия и не должна быть системой») сталкиваемся с основным уже на чистой «отсебятине» пропуском слов и одновременным умножением понятий (курсивом обозначен неправильный перевод): «Es mag sein, dass *diese* Philosophie *ihrem Wesen nach* kein System bilden soll» («Быть может, *эта* философия не должна *по своей сущности* образовывать систему», *ibid.*); «исходная идея славянофильской и русской философии» переводится как «*основная* идея славянофильской и *всей* русской философии» («*die Grundidee der slawophilen und der ganzen russischen Philosophie*», *ibid.*), «Русские не допускают» как «*Русский не может признать*» («*Der Russe kann nicht zugeben*», S. 82), «выразить эту русскую жажду» как «*исполнить* эту русскую *смерть*» («*dieses russische Sterben zu erfüllen*», *ibid.*), где «Sterben», конечно, просто опечатка вместо «Streben» («стремления»), тоже весьма отдаленно передающего «жажду» оригинала), «тембр внутренней напряженности» при пе-

ческий». Но такая его конкретизация лишила это понятие его основного значения: быть характеристикой прозападных взглядов русских мыслителей или обозначать последователей западных философских учений.

редаче слов В. Ф. Эрна переводится как «*степень* внутренней напряженности» («*Grad der inneren Spannung*», S. 86), «лестница христианского подвига» как «*лестница* христианской заслуги» («*Leiter des christlichen Verdienstes*», *ibid.*), «категория вещи» удваивается в «категорию *вещности*, вещи» («*Kategorie der Dinglichkeit, des Dinges*», *ibid.*), русский глагол «помериться» (в выражении «помериться с ним не могло», в смысле «помериться силами») переводится как «*примириться*» («*konnte sich... nicht mit demselben vertragen*», *ibid.*), и, наконец, цитата⁷ из книги В. Ф. Эрна о Сковороде: «в котором личность человеческая занимает первостепенное место», передается как «в котором *человеческая логика, логистическая сущность человека играет существенную роль*» («*in welcher die menschliche Logik, das logistische Wesen des Menschen die wesentlichste Rolle spielt*», S. 91»). Непонимание реферируемых Лосевым слов В. Ф. Эрна ощущается и в предложении: «*Die ganze Welt wird dadurch entseelt und mechanisiert, in eine subjektive Tätigkeit der Seele verwandelt*» («Тем самым весь мир лишается души и механизмуется, превращаясь в субъективную деятельность души», S. 86). Ничего подобного в книге Эрна не было! Он писал о превращении рационализмом природы в бездушный механизм, а подлинной действительности в субъективный вымысел. Быть может, иными словами, но все-таки то же самое должен был писать и Лосев.

Из всех этих примеров⁸ становится очевидным, насколько неадекватен немецкий перевод, сделанный нефилософом, неславистом и, по-видимому, даже не очень философски и богословски образованным человеком, русскому ориги-

⁷ Не говорю о том, что во всех цитатах из книг В. Эрна и Н. Бердяева курсивы даны неправильно или вовсе отсутствуют.

⁸ А они далеко не исчерпывают всех ошибок перевода, среди которых встречаются не только многочисленные добавления от себя, но и игнорирование целых фраз и предложений оригинала. Поэтому вряд ли удивительно, что ценивший творчество Лосева и знавший о существовании этой его статьи Д. И. Чижевский никогда в своих работах о русской философии ее не цитировал.

налу. Неровность этого перевода может, кстати, объясняться и тем, что в действительности им занимался не один, а несколько переводчиков.

Взявшись за перевод такого текста, конечно, нельзя делать какие-то необоснованные пропуски или добавления от себя⁹. А именно этой тенденцией, к сожалению, страдал первый русский перевод, опыт которого мы постарались учесть. Давать подробный разбор малоудачных мест этого перевода вряд ли имеет смысл¹⁰. Предоставим читателю самому при желании провести сравнение немецкого текста с новым и старым русским переводом.

Галле, 7 июня 2013 г.

Владимир Янцен

⁹ Избежать их совершенно, к сожалению, не удалось. В тексте Лосева есть многочисленные места не только цитирования, но и краткого реферирования работы В. Ф. Эрна о Сковороде. При этом, выделяя основные мысли, Лосев должен был придерживаться и словоупотреблений Эрна. Например, если Эрн писал о «новой европейской философии» и ее «характерных чертах» или, скажем, о поэзии как «только вымысле», то вряд ли можно допустить, чтобы Лосев мог передать эту мысль иначе и писать о «*новейшей западноевропейской философии*», ее «характерных тенденциях» и о поэзии как «*простом изобретении*» (S. 85–86). Тем самым критерием этого и подобных исправлений немецкого текста в нашем переводе было приближение к словоупотреблению реферируемых Лосевым текстов. Разумеется, реферирование — это пересказ и интерпретация содержания оригинала, в которых возможны не только сокращения, но и добавления интерпретатора. Например, излагая особенности первой характерной черты новой европейской философии, Эрн говорит о рационализме как господствующем типе мышления не только во французском рационализме, но и в английском эмпиризме у Спинозы, Гегеля и позитивистов. Лосев же добавляет от себя еще «Канта и неокантианство» (S. 85), которых у Эрна в этом месте не было.

¹⁰ Приведение примеров неточности в этом переводе было бы, на мой взгляд, чистым педантством. Там ошибки (свидетельствующие о непонимании немецкого текста) начинаются уже с первого предложения. Но «звучит» все гладко и вполне по-лосевски. Главный порок этого текста — внимание к стилю без внимания к содержанию.

Приложение

Основные особенности
русской философии

I

1. Русская философия, прежде всего, резко и безоговорочно *онтологична*. Русскому уму совершенно чужд всякий субъективизм, и русский человек меньше всего интересуется своим собственным узколичным и внутренним субъектом. Этот онтологизм, однако (в противоположность Западу), заостряется в материи, что характерно для него еще со времен мистической архаики. Самая идея божества, как она развивалась в русской церкви, выдвигает на первый план элементы телесности (таково учение о «Софии», «премудрости божией»), в чем П. Флоренский находил специфику русского православия в отличие от византийского. В дальнейшем в связи с вырождением мистики эта «софийная» философия постепенно теряет свою религиозную сущность. Еще в самом конце XIX века русский философ, восторженный апологет христианства Вл. Соловьев, выясняя происхождение христианства, указывал на «религиозный материализм», «идею святой телесности», дающей возможность утверждать не только внемирное божество, но и максимальную энергию всего материального и, в частности, чисто человеческой воли и действия. Поэтому нет ничего удивительного или непонятного в словах Писарева о том, что «ни одна философия в мире не привьется к рус-

скому уму так прочно и так легко, как современный здоровый и свежий материализм».

2. Второй чертой русской философии, тоже восходящей к мистической архаике, является идея *соборности*. Тут мало сказать, что русские имеют в виду общественность, социальность, человечность и общечеловечность. Общественности сколько угодно в Англии и в Америке, и социальными идеями полна вся французская литература. Тут имеется в виду социальность как глубочайшее основание всей действительности, как глубочайшая и интимнейшая потребность каждой отдельной личности, как то́, в жертву чему должно быть принесено решительно всё. Это общее животрепещущее социальное тело, в котором каждая личность не больше как один из бесчисленных органов или клеток, перешло из старого мировоззрения, после выветривания и вырождения мистики, в примат общественности и народности, в чувство бесконечной, напряженнейшей ответственности перед народом, в полагание всех сил и самой жизни за народное благо. О прямых идеологах общественно-политической борьбы и говорить нечего. Но опять-таки: даже такие мистики, как Чаадаев и Печерин, переходили в католицизм ради именно этой жажды социального преображения; даже такие идеалисты и метафизики, как славянофилы, писали на своих знаменах в числе двух—трех основных принципов обязательно и «народность»; даже такие университетские и кадетские профессора-идеалисты, как кн. С. Трубецкой, называли себя социалистами. В начале XX века известный философ и мистик Н. А. Бердяев пишет о «правде социализма»; оргийные экстастики, вроде поэта-символиста Вяч. Иванова или композитора-романтика Скрябина, говорят о «всенародном действе». Поэтому, когда глава славянофильства А. С. Хомяков определял церковь как «организм истины и любви» или, лучше, в качестве «истины и любви как организма», то этим он высказывал формально ту же самую общерусскую идею соборности, которая одушевляла и всех великих русских революционеров, когда они отдава-

ли свою жизнь ради общего всенародного блага. Не только русский интернационализм XX века продиктован тем мотивом, но уже и Достоевский восхваляет Пушкина за его способность «перевоплощаться в чужие национальности», причем эту способность он объявляет как специфически русскую. И эту русскую национальность как органический интернациональный центр передового человечества знает уже в XVI веке старец Филофей, проповедующий знаменитую теорию Москвы — третьего Рима (причем говорилось: «а четвертому не быти»).

3. Отсюда вытекает, что как только русская философская мысль начинала касаться отдельной личности, то есть ставить *этические* вопросы, то они сразу превращались в идеологию этого общественного *подвижничества и героизма*. Сюда входит несколько идей. Во-первых, русские философствующие писатели испытывали жгучую потребность очищения, чистоты перед народом, острое чувство не только честного, справедливого, человеческого отношения к народу, но именно внутренней чистоты перед ним, обнаженной и очищенной совести. В народ шли и дворяне-декабристы и разночинцы-демократы. Были многочисленные «кающиеся дворяне» и «активные народники» 70-х годов. Изнуряли себя покаянием и осуждали свою литературную деятельность как бесполезную для народа не только великие реалисты Гоголь и Л. Толстой, но и такие символисты, как В. Розанов, А. Белый или А. Блок. Этим же в значительной мере объясняется и покаяние, столь частое в писательской интеллигенции в период революции. Но, во-вторых, эта жажда внутренней чистоты перед народом превращается далее в подлинный героизм и самоотверженное подвижничество. Тема о «героическом характере» русской литературы была давно популярна, еще задолго до революции. В передовой русской интеллигенции честным считалось вести революционную борьбу или, по крайней мере, быть в оппозиции к правительству, и бесчестным, подлым — уклоняться от борьбы и оппозиции. Стремление к чистоте ста-

новилося стремлением отдать и саму жизнь свою за дело революции. Правда, сюда не подойдут славянофилы, бывшие либералами или даже реакционерами. Но они продолжали культивировать старые идеи подвижничества, то есть понимали его как духовную практику, а значит, тем самым все же и они не расставались с общерусской идеей подвижничества. И революционеры XIX—XX веков, и подвижники допетровской Руси — одинаково аскеты, борцы, герои, полагающие свою жизнь за свою истину. Это пафос не устройства в жизни и не перестройки жизни, но коренного ее переделывания и преобразования до конца.

4. Если, наконец, теперь мы спросим себя, в чем же заключается русская философия как система, как *логическое построение*, то на основании всего вышесказанного необходимо будет сказать, что русская философия остро недолюбливает эти самые логические построения как таковые, причем эта нелюбовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить. В период мистической архаики мышление заменяется религиозными символами, если не прямо догмами. В период светской литературы писатели предпочитают его художественным образам или моральной проповеди, или политическому памфлету. Но все и всегда в России предпочитают теории практику, и если можно, то революционную. С этой стороны было ошибочным у старых исследователей их стремление видеть в русской философии повсюду только западное заимствование. Западным здесь было то, что для русских писателей как раз было наименее существенным. А существенным для них было то, что они сами вкладывали в эти внешне попавшиеся им в западной литературе формы. Когда Белинский признавался, что он даже «фихтеизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови», то, очевидно, это не было влиянием Фихте, но — подлинно русской философией. Когда Герцен в диалектике нашел «алгебру революции», то это тоже не было влиянием Гегеля,

как нет никакого Гегеля и в оправдании у Белинского 1839–1840 годов действительности как «разумной». Русским не до отвлеченности. Не только Писарев громит всякую философию вообще, но даже и Герцен критикует Аристотеля, всю античную философию, равно как и немецкий идеализм, за отвлеченность. Чернышевский громит Чичерина за то, что тот хочет мыслить там, где надо спастись от разбойников. Лермонтов «идею» связывает с «действием». Но и славянофилы — Хомяков, И. Киреевский, Ю. Самарин — громят отвлеченный рассудок; Вл. Соловьев пишет «Критику отвлеченных начал»; В. Розанов плюется по поводу механических законов притяжения, которыми нельзя объяснить нравственной жизни; не только Чернышевский, Толстой и Писарев, но и все поэты-символисты единогласно вопят против теории «искусства для искусства»; и сам Пушкин, отдавший ей некоторую дань, торжественно отмежевался от нее в своем «Памятнике». Сам Вл. Соловьев назвал теорию Чернышевского о примате жизни над искусством «первым шагом к положительной эстетике». Русская литература есть вопль против созерцательности, отвлеченности, схематизма; и вся она есть художественная и моральная исповедь и проповедь, политический памфлет и разоблачение, религиозное и социальное пророчество и воззвание, сплошная тревога и набат, но ни в каком случае не отвлеченное рассуждение, не логическая система, не методическое построение. Вопрос «что делать?» есть основной вопрос не только у Чернышевского, но и у Ленина; не только у Гоголя, Толстого и Достоевского, но и у всех революционеров — и дворянских, и разночинных, и пролетарских. «Болящий разум» Хомякова, «Целостный разум» И. Киреевского, «Дух в его живой цельности» Ю. Самарина вплоть до «цельного знания» Вл. Соловьева, «Живого знания» С. Л. Франка и «мистического эмпиризма» Н. О. Лосского, а с другой стороны — «маратовская» любовь Белинского к человечеству (по его собственному выражению, — «чтобы сделать счастливою часть его, я, кажется, огнем и мечом

истребил бы остальную»), «единство бытия и мышления» у Герцена, единство философской теории с политическим мировоззрением, устанавливаемые у Чернышевского для Гоббса, Локка, Руссо, Канта, Шеллинга, Гегеля и пр., учение о неразрывности духовного и материального у Добролюбова — все эти многочисленные русские учения и понятия, начиная с ломоносовского рассуждения о соединении теории с практикой в химии и кончая современным учением о практике как критерии истины, — всё это есть одна и единственная общерусская идея мышления не как отвлеченного и логически-построительного, но как жизненного, как неразрывно связанного с так или иначе понимаемым телом, с трудом, с творчеством, с так или иначе понимаемой общественно-политической жизнью, с исповедью и проповедью, с разоблачением и воззванием, с борьбой за активное пересоздание действительности, и это — при всем огромном разнообразии и часто даже полной несовместимости фактически проповедуемых здесь мировоззрений. Таким образом, основными тенденциями русской философии являются: в учении о бытии — материализм, в учении о человеке — социализм, в учении о цели жизни — подвижничество и героизм ради будущих благ, в учении о познании — единство теории с практикой и практика (в широком смысле) как критерий истины. Вся эта характеристика является, конечно, только предварительной и общей, только вполне абстрактной, и она не касается русской философии в ее содержании, а только указывает на принципы и методы построения любой русской философии. Так, она не затрагивает, конечно, борьбы материализма с идеализмом, а только указывает на русское и подлинно самостоятельное, незаимствованное, что было и в русском идеализме, и в русском материализме. Конкретная характеристика русской философии — с неминуемой в ней борьбой идеализма и материализма как отдельных мировоззрений — выясняется только на ее отдельных исторических периодах.

II

Русская средневековая философия. Века XI–XVII есть русское средневековье. Поскольку это есть период господства церкви, основное философское мировоззрение сводится здесь к христианскому богословию, то есть прежде всего к Ветхому и Новому завету и примыкающей к этому патристической литературе, византийской и римской. Мировоззрение это не было, однако, совершенно исключительным. Например, существовала логика некоего Авиасафа, восходившая к арабскому философу Альгацелю. Кроме того, это официальное мировоззрение (а мы уже знаем, что даже и оно было в значительной мере религиозным материализмом), однако, всегда сильно разбавлялось и научными, натуралистическими тенденциями, шедшими к более позитивному материализму. Сильный интерес к природе мы имеем уже в пределах богословской мистики — в «Книге Еноха» (начиная с XIII в.), в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, в «Физиологе», в «Александрии», в «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского, в «Богословии» Иоанна Дамаскина, в «Изборнике» Святослава (1073) и мн. др. Свою космологию дает «Луцидариус» (XII в.) и даже «Толковая Палая». Имеет хождение «Великая наука», переделка из знаменитого Раймунда Люллия, астрологические трактаты (из которых более ранние — Рафли, Громник, Аристотелевы Врата, Альманах). XVII век *надо считать переходом от средневекового* мировоззрения к новому. Епифаний Славинецкий здесь уже защитник системы Коперника. Киево-Могилянский коллегиум в Киеве и Славяно-греко-латинская академия, основанные на христианской *догматике*, уже содержат в своем учебном плане не только богословие, но и философию и даже натурфилософские курсы (Иосаф Кроковский, Георгий Конисский в Киеве); знаменитые братья Лихуды ведут здесь не только логику Аристотеля с «Комментариями» Порфирия, но и физику, причем подавляющий аристотелизм этих предметов содержит

в себе все больше и больше материалов позитивного естествознания. Зарождается арифметическая традиция, приводящая в 1703 году к знаменитой «Арифметике» Магницкого, переводится с английского и латинского руководство по геометрии и т. д. Советский ученый Т. И. Райнов дал исследование открытой в 1775 году рукописи XVII века «Устава ратных, пушечных и других дел», которая может считаться прекрасным образцом русской науки типа Возрождения с ее математизмом и техницизмом и с принципиальной опорой на чувственный опыт. В настоящее время, однако, за неимением обобщающих исследований невозможно нарисовать связную картину развития философского мировоззрения Киевской и Московской Руси и только с XVIII века мы вступаем на путь более уверенных и обоснованных суждений.

Примечание

Автограф хранится в личном архиве А. Ф. Лосева. Текст впервые опубликован: Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. 1990. №9. С. 20–22 (публикация А. А. Тахо-Годи). Был включен в том: *Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура* / Сост. Ю. А. Ростовцев. М., 1991. С. 509–513. Это вступление к очерку о русской философии относится к началу 1940-х годов, когда А. Ф. Лосев был взят на работу в Московский университет и рассчитывал на возможность читать лекции по русской философии.

III

ПИСЬМА
А. Ф. ЛОСЕВА

1. В. И. Иванову

24 марта 1918 г. ст<арого> ст<илия>

Многоуважаемый Вячеслав Иванович!

Не осмеливаясь раздражать Вас своим появлением, а также и быть предметом незаслуженных и своеобразных упреков, обращаюсь к Вам письменно. В настоящее время я могу точно передать Вам условия напечатания Вашей рукописи, причем эти условия издатель склонен считать окончательными и ультимативными:

1) Рукопись должна быть в 2—4 листа.

2) Рукопись должна быть представлена *не позже 12 апреля стар<ого> стилия*. Напечатание рукописей, представленных позже, *проблематично*.

3) Издатель предлагает за 3000 экземпляров по 300 рублей за каждые 40 000 букв. Вопрос этот может быть пересмотрен только в связи с особыми пожеланиями авторов и притом только после представления рукописи.

4) $\frac{1}{2}$ всего гонорара выдается немедленно после получения рукописи, остальная половина — по выходе в свет, который предполагается тотчас же. И этот вопрос может быть пересмотрен на тех же условиях, что и пункт 3.

Если все эти условия для Вас приемлемы, то покорнейше прошу немедленно сообщить мне об этом. Если же нет, то неполучение мною от Вас ответа на ближайших днях я буду считать равносильным отказу.

Искренно уважающий Вас А. Лосев

Воздвиженка, 13, кв. 12.

Автограф хранится в ОР РГБ, ф. 109 (Иванов В. И.) оп. 1, к. 29, ед. хр. 34. Введен в научный оборот В. П. Троицким, давшим следующее его описание: «Текст на согнутом пополам листе белой бумаги, занимает лицевую и треть оборотной стороны первого листа, чернила черные, в углу слева напротив даты надпись карандашом «Лосев». Конверт без почтового адреса с надписью «В. И. Иванову». Других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет» (см.: Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 131).

2. П. А. Флоренскому

24 марта 1918 г. ст. ст.

Ваше Высокоблагословение о. Павел!

С. Н. Булгаков и В. И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. В настоящее время я, как редактор этой серии, могу сообщить Вам окончательные условия, которые издатель склонен считать ультимативными.

1) Рукопись должна быть от 2 до 4 печатных листов.

2) Рукопись должна быть доставлена мне (Воздвиженка, 13, кв. 12) не позже 12-го апр. ст. ст. Напечатание рукописей, представленных позже, проблематично.

3) Редактор предлагает за 3000 экземпляров 300 рублей за каждые 40000 букв. Вопрос этот может быть перерешен по получении рукописи. 300 р. — минимум.

4) При получении рукописи выдается $\frac{1}{2}$ гонорара; при напечатании, которое предполагается немедленно, — остальная половина.

5) В тексте рукописи не должно быть никаких партийных точек зрения и никакой злободневности. Если все эти условия для Вас подходящи, то покорнейше прошу сообщить

мне немедленно тему, размер статьи и срок, в который она может быть мною получена.

Искренно преданный Вам А. Лосев

Адрес: Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.

Автограф хранится в архиве семьи отца Павла Флоренского. Впервые воспроизведен: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева (публикация Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского) // Контекст-90. М., 1990. С. 13.

3. А. С. Глинке-Волжскому

Москва 9/22 апреля 1918

Глубокоуважаемый Александр Сергеевич!

В. И. Иванов и С. Н. Булгаков писали Вам о серии, которая предположена у нас в Москве к изданию. Вы сообщили им несколько тем, на которые Вы можете дать номер серии. Теперь, после переговоров с Ивановым и Булгаковым, а также и с издателем, я, редактор этой серии, могу сообщить Вам условия напечатания, которые издатель склонен считать ультимативными.

1. Тему можете избрать любую из тех, которые предложены Вами Иванову и Булгакову.

2. Рукопись должна быть в 2—4 печатных листа.

3. За 3000 экземпляров издатель предлагает 300 руб. за каждый лист в 40000 букв.

4. Рукопись должна *быть доставлена мне не позже середины Святой недели*, так как печатание всей серии предположено начать сейчас же после Пасхи.

5. Гонорар будет выдан немедленно после напечатания.

6. В тексте не должно быть партийных точек зрения и злободневно-публицистических дискуссий.

С искренним и глубоким почтением

А. Лосев

PS. Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12 Алексею Федоровичу Лосеву

Автограф хранится в РГАЛИ, ф. 142 (Глинка-Волжский), оп. 1, ед. хр. 247. Введен в научный оборот В. П. Троицким, давшим следующее его описание: «Текст на согнутом пополам листе бумаги в клеточку, чернила черные. Конверт с адресом: Александру Сергеевичу Глинке, Нижний Новгород, Мистровская ул., д. Соколова. Штемпели: Москва 23.4. <19> 18; Нижний Новгород 12.4. <19>18 и 25.<4.1918>. Других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет» (см.: Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 132).

4. М. В. Сабашникову.

Москва, 13 августа 1918

Глубокоуважаемый Михаил Васильевич!

Не будучи в состоянии видеть Вас последнее время, осмеливаюсь побеспокоить Вас письменным обращением. Я посетил Вас в мае месяце и встретил у Вас некоторое сочувствие к серии книжек национально-философского содержания. Это дает мне некоторое право сейчас еще раз обратиться к Вам за окончательным ответом. Я напому Вам эту серию. «Духовная Русь», — религиозно-национально-философская серия под общей редакцией А. Ф. Лосева.

Вып. I. Вячеслав Иванов. Раздранная риза.

Вып. II. Н. А. Бердяев. Духи русской революции (Гоголь, Достоевский, Толстой).

Вып. III. Георгий Чулков. Национальные воззрения Пушкина.

В от. IV. С. Н. Дурылин. Религиозное творчество Лескова.

Вып. V. А. Ф. Лосев. О русской национальной музыке.

Вып. VI. Кн. Евг. Трубецкой. Россия в ее иконе.

Вып. VII. С. Н. Булгаков. [О духовной Руси].

Вып. VIII. С. А. Сидоров. Юродивые Христа ради.

Вып. IX. А. Ф. Лосев. Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество).

Вып. X. С. Н. Дурылин. Апокалипсис и Россия. Предположено еще около трех номеров. Общие основания:

1. Каждая рукопись около 3,5 печ. листов (по 40 000 букв).
2. Издание исключает всякую минимальную возможность какой-нибудь партийной точки зрения.
3. Взгляды авторов анти-марксистские, но исследование везде ведется в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания.

Покорнейше прошу, Михаил Васильевич, не счесть за труд ответить мне в возможно непродолжительном времени и назначить час для личного свидания. Глубоко уважающий Вас

А. Лосев

Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.

ВВ Название серии «Духовная Русь» предложено Вяч. Ивановым. Оно может быть изменено в связи с пожеланиями издателя, т. к. оно не у всех и участников серии встречает полное сочувствие.

Автограф хранится в ОР РГБ, ф. 261 (издательство Сабашниковых), к. 5, ед. хр. 19. Выявлен сотрудницей рукописного отдела РГБ В. В. Абакумовой и скопирован для А. А. Тахо-Годи. Первая публикация: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997. С. 68–69. Серия ЖЗЛ. В. П. Троицкий дал следующее его описание: «Текст на согнутом пополам листе бумаги в линейку, чернила черные, слева на полях два отверстия

для подшивки, в левом верхнем углу первого листа надпись красным карандашом: «Л». Конверта и других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет» (см.: Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 133).

IV

БИОГРАФИЧЕСКИЕ
МАТЕРИАЛЫ

Curriculum vitae

Родился я в г. Новочеркаске Донской области 10 сентября 1893 года. В 1911 году окончил новочеркасскую мужскую классическую гимназию с первой золотой медалью. В 1911 г<оду>, в августе, был зачислен в студенты Московского Университета, по Историко-филологическому факультету, по философскому отделению. В течение университетского курса работал три года под руководством проф. Г. И. Челпанова по общей психологии и под главным руководством проф. Н. И. Новосадского по классической, преимущественно, греческой филологии. Дипломная работа, озаглавленная «Об изображении душевных движений у Эсхила»¹ и одобренная проф. Н. И. Новосадским к напечатанию, по условиям военного и революционного времени не могла быть напечатана до настоящего дня. К университетским же годам относится и большая работа (70 листов на Ремингтоне) по современным направлениям в философии и психологии под названием: «Обзор

¹ Впервые работа опубликована под несколько иным названием: «О мироощущении Эсхила» (*Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 781–880).

и критика основных учений Вюрцбургской школы»². Кончил Московский Университет весной 1915 года и тогда же был оставлен при Университете по кафедре классической филологии по представлению проф. Н. И. Новосадского. В августе того же 1915 года был назначен преподавателем древних языков в московской мужской гимназии А. Е. Флёрова, где пробыл до августа 1916 года, а с августа 1916 года перевелся преподавателем древних и русского языков в московскую женскую гимназию Е. С. Пичинской и гимназию для обоего пола, учр<еждение> М. Х. Свентицкой. В феврале 1918 года педагогическим Советом женской гимназии Е. С. Пичинской был выбран председателем этого Совета, в каковой должности и пробыл до реформы школы на трудовых началах³. Постановлением Отдела Народного Просвещения при Московском Совете Раб<очих> и Красноарм<ейских> Депутатов 22 окт<ября> 1918 г<ода> женская гимназия Е. С. Пичинской соединилась с московской 5-ой мужской классической (с обоими древними языками) гимназией. Во вновь образованной таким способом 35-ой моск<овской> Советской школе II-ой ступени был выбран товарищем председателя⁴ Школьного Совета, оставаясь председателем Школьного Совета школы I ступени (бывш<ей> Е. С.> Пичинской). В этих должностях пребываю и до сих пор. В те-

² Впервые работа опубликована после кончины автора также под несколько иным названием: «Исследования по философии и психологии мышления (1915–1919)» (*Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 5–224*). Авторское предисловие к этой работе датируется 1 апреля 1919 г.

³ Согласно «Положению о единой трудовой школе» (введено 16 октября 1918 г.) учебные заведения всех ведомств переходили в ведение Наркомпроса. При этом школа делилась на две ступени — пятилетку для детей от 8 до 13 лет и четырехлетку — от 13 до 17 лет, а основой школьной жизни объявлялся «производительный труд... не только как метод преподавания, но именно как производительный, общественно необходимый труд».

⁴ Т. е. заместителем председателя.

чение пребывания в Университете в качестве оставленного при Университете ежегодно подавались отчеты об ученых занятиях. Занятия были сосредоточены, главным образом, на изучении греческой литературы, в особенности тех ее областей, которые граничат с религией и философией. Результатом этих занятий явилось исследование «Происхождение греческой трагедии», представляющее сводку материалов теперешнего состояния вопроса в западноевропейской литературе⁵. К этому же циклу занятий относятся и небольшие исследования «Эрос у Платона»⁶, «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе», «Эпикурейская надпись из Эноанды»⁷. По греческому языку являюсь учеником С. И. Соболевского, под руководством которого работал последние годы. По римской филологии, которой занимался меньше, чем греческой, я ученик проф. А. А. Грушка и М. М. Покровского. Одним из результатов занятий римской литературой является исследование: «Риторика последних сочинений Овидия в сравнении с его «Героинями»»⁸. — Мною сданы магистерские испытания по истории греческой философии и религии, греческому государственному праву и древностям и римской литературе⁹. Следующее испытание, и по-

⁵ Следов этой работы не обнаружено. Из лосевского «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее) известно, что эта работа представляла собой монографию и была передана в издательство «Задруга» для публикации.

⁶ Опубликовано: «Эрос у Платона» (Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 52–78). Работа завершена, судя по дате в рукописи, в ноябре 1915 г.

⁷ Следов этих работ не обнаружено. Работа «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе» фигурирует и в «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее).

⁸ Следов этой работы о «Героидах» Овидия не обнаружено. Вероятно, она же фигурирует под названием «Риторика последнего периода творчества Овидия в сравнении с ранним периодом» в «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее).

⁹ Некоторые сведения о подготовке А. Ф. Лосева к магистерским испытаниям приведены в книге: *Тахо-Годи А. Лосев. М., 2007. С. 63–65. (Сер. ЖЗЛ).*

следнее, по условиям колоссальной работы по переустройству средней школы, отложено мною на ноябрь—декабрь текущего года.

Алексей Лосев
1 ноября 1918 г.

Примечания

Автограф хранится в личном архиве А. Ф. Лосева. Опубликован впервые: Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 3. М., 2006. С. 52–53 (Подготовка текста и примечания — В. П. Троицкий, публикация — А. А. Тахо-Годи). Документ предназначался для канцелярии Московского Университета в связи с завершением магистерских испытаний «оставленного при Университете». В настоящей публикации примечания В. П. Троицкого использованы и дополнены.

Curriculum vitae

Родился я в г. Новочеркаске Донской области 10 сентября 1893 года. Окончил в 1911 году мужскую классическую гимназию с золотой медалью в г. Новочеркаске. В 1915 г. окончил философско-словесное отделение историко-филологическое факультета Московского университета. В 1914 г. работал в Берлине по вопросам современной психологии¹. Весною 1915 г. был оставлен при кафедре классической филологии Московского университета для приготовления к профессорскому званию. С осени 1915 г. состоял преподавателем различных средних учебных заведений г. Москвы: древних языков в гимназии А. Е. Флёрова, русского языка и словесности в женской гимназии Е. С. Пичинской, гимназическом учреждении Гесс, гимназическом учреждении М. Х. Свентицкой. С февраля 1918 г. состо-

¹ В Берлине Лосев находился в мае—июле 1914 года, собирал материалы к работе, обозначенная ниже в тексте как «Критика основных учений Вюрцбургской школы». В «Curriculum vitae» за 1918 год она фигурирует под заглавием «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы» (см. примеч. 2 к этому тексту).

ял председателем педагогического совета женской гимназии Е. С. Пичинской в Москве. После преобразования этой гимназии в 18-ю трудовую советскую школу I-й ступени был до 1 января 1919 г. председателем школьного совета этой школы². В годы 1917—<19>19 держал магистерские испытания по классической филологии при Московском университете. Последние годы состоял членом Лекционного Бюро общества преподавателей Московского университета, принимая постоянное участие в чтении лекций по различным учительским и иным курсам в провинции и в Москве по философии, педагогике и литературе.

Труды:

1) Происхождение греческой трагедии. 19 печ<атных> листов. Печатается в книгоиздательстве «Задруга»³.

2) Критика основных учений Вюрцбургской школы. 15 печ<атных> листов. Рукопись. Застряла в типографии.

3) Эрос у Платона. Статья в сб<орнике> «Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве», М., 1916⁴.

4) Два мироощущения. Статья в сб<орнике> «Студенчество — жертвам войны»⁵.

5) О музыкальном ощущении любви и природы. Статья в журнале «Музыка». 1916. № 251—252⁶.

² См. об этом подробнее в тексте «Curriculum vitae» за 1918 год.

³ Следов работы не обнаружено. О причастности Лосева к издательству «Задруга» см. в разделе «Исследования» в настоящей книге.

⁴ См. переиздание этой работы: *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 31—60.

⁵ Полное название работы: Два мироощущения. (Из впечатлений после «Травиаты») // Студенчество жертвам войны / Студ. О-во искусств и изящной литературы при И. М. У.; под ред. Ф. Г. де Ла-Барта, Н. В. Самсонова. М., 1916. С. 105—121. См. ее переиздание: *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 623—636.

⁶ Полное название работы: О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова) // Музыка. 1916. № 251. С. 195—202; № 252. С. 210—217. См. ее переиздание: *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 603—621.

6) Статьи, предоставленные в историко-филологический факультет Московского университета при магистерских испытаниях:

1. Эволюция пессимизма в греческой политической литературе⁷.

2. Риторика последнего периода творчества Овидия в сравнении с ранним периодом⁸.

3. О мироощущении Эсхила⁹.

7) Учение Аристотеля о трагическом мифе¹⁰.

8) Элементы платонизма в чистой феноменологии. Печатается в сб <орнике> «Философия Гуссерля». Изд <ательство> «Задруга»¹¹.

<29 октября 1919 г. >

Примечания

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственно-

⁷ Следов работы не обнаружено (см. примеч. 7 к «Curriculum vitae» за 1918 год).

⁸ Следов работы не обнаружено (см. примеч. 8 к «Curriculum vitae» за 1918 год).

⁹ Эта дипломная работа Лосева, фигурирующая в «Curriculum vitae» за 1918 год под заглавием «Об изображении душевных движений у Эсхила», впервые опубликована в 1995 г. (см. о ней примеч. 1 к «Curriculum vitae» за 1918 год).

¹⁰ Эта работа как самостоятельный текст хранится в архиве Института философии Комакадемии: АРАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 2. *Лосев А. Ф.* «Учение Аристотеля о трагическом мифе». Статья (Доклад в «Философском кружке им. Л. М. Лопатина») /1921 г. /, 97 л. В дальнейшем текст был использован при написании раздела «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» в книге Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930), см. переиздание этой книги: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 709–772.

¹¹ Следов работы не обнаружено.

го педагогического университета — ЦАНО. Ф. 2734. Оп. 1. Д. 11а. Л. 58–59. Впервые опубликован в статье Н. Ю. Стоюхиной «А. Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы», см.: Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 51–52. Автобиография написана в связи с устройством Лосева 29 октября 1919 г. в Нижегородский государственный педагогический университет на работу по совместительству.

V

ПРИЛОЖЕНИЯ

Перечень работ А. Ф. Лосева,
опубликованных
в период с 1916 г. по 1930 г.

1916

1. Два мироощущения. (Из впечатлений после «Травиаты») // Студенчество жертвам войны / Студ. О-во искусств и изящной литературы при И. М. У.; под ред. Ф. Г. де Лабарта, Н. В. Самсонова. — М., 1916 — С. 105–121.

2. О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова) // Музыка. — 1916. — № 251. — С. 195–202; № 252. — С. 210–217.

3. Эрос у Платона // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916: Статьи по философии и психологии. — М., 1916. — С. 52–78.

1918

4. Русская философская литература в 1917–18 гг. // Жизнь. — 1918. — № 24. — 24 (11) мая.

5. К столетию великой книги... [А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление»] // Жизнь. — 1918. — № 48. — 22 (9) июня.

6. Кризис частной средней школы // Жизнь. — 1918. — № 59. — 6 июля.

1919

7. Программа по введению в классическую филологию; Пособия по введению в классическую филологию // Учебные планы и программы Нижегородского государственного университета. 1918–1919 год. — Н. Новгород, 1919. — С. 14–15.

8. Die russische Philosophie // Russland / Hrsg. von V. Erismann-Stepanova, Th. Erismann, J. Matthieu. — Zürich, 1919. — Teil 1. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur — S. 79–109. — На нем. яз.

1924 г.

9. Психология в воспитании: Сб. статей / Пер. с англ. [А. Ф.] Лосева. — М.: Гос. изд., [1924]. — 140 с. — (Педагогическая библиотека. [Сер. 3]). — Атрибуция В. П. Троицкого.

1926 г.

10. [Рец. на сб.: «De musica» / Гос. ин-т истории искусств. Вып. 1, 2. — Л., 1925] // Муз. образование. — 1926. — № 5–6. — С. 108–111. — Атрибуция Д. О. Чеховича.

1927 г.

11. Античный космос и современная наука. — М.: Изд. автора, 1927. — 550 с.

12. Диалектика художественной формы. — М.: Изд. автора, 1927. — 250 с.

13. Музыка как предмет логики. — М.: Изд. автора, 1927. — 262 с.

14. Философия имени. — М.: Изд. автора, 1927. — 254 с.

1928 г.

15. Диалектика числа у Плотина: (Пер. и коммент. трактата Плотина «О числах»). — М.: Изд. автора, 1928. — 195 с.

16. [Рец. на сб.: «De musica» / Гос. ин-т истории искусств. Вып. 3. — Л., 1927] // Муз. образование. — 1928. — № 1. — С. 81–82. — Атрибуция Д. О. Чеховича.

1929 г.

17. Критика платонизма у Аристотеля: (Пер. и коммент. XIII и XIV кн. «Метафизики» Аристотеля). — М.: Изд. автора, 1929. — 205 с.

1930 г.

18. Очерки античного символизма и мифологии: Т. 1. — М.: Изд. автора, 1930. — 911 с.

19. Диалектика мифа. — М.: Изд. автора, 1930. — 268 с.

Из летописи жизни и творчества А. Ф. Лосева: 1893—1930 годы¹

1893

10 сентября (23 сентября по н. ст.)

В городе Новочеркаске, столице Области Всевеликого Войска Донского, на ул. Михайловской (бывш. Западенская), д. 47, в семье Федора Петровича и Наталии Алексеевны (урожд. Поляковой) Лосевых родился Алексей Федорович Лосев. Крещен дедом, протоиереем о. Алексеем Поляковым, настоятелем храма Михаила Архангела.

1903—1911

Обучение в классической гимназии в Новочеркаске.

1911—1915

Учеба на двух отделениях историко-филологического факультета — философском и классической филологии — в Московском Императорском университете. Живет в «Первом студенческом общежитии им. Императора Николая II» по адресу: Бол. Грузинская, д. 12, к. 92.

¹ При составлении летописи использована «Краткая летопись», составленная С. В. Яковлевым по книге А. А. Тахо-Годи «Лосев» (М., 2007), а так же статья: *Дунаев А. Г.* Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // *А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения.* М., 1991. С.197—220.

1911

11 октября

Впервые посещает заседание Религиозно-философского общества памяти В. Соловьева по приглашению Б. Н. фон Эдинга. С этого времени по рекомендации Г. И. Челпанова получает повестки-приглашения на заседания.

1912

Сентябрь

Становится членом Психологического института при Московском университете, где в течение трех лет работает под руководством главы института проф. Г. И. Челпанова.

21 сентября

Присутствует на защите С. Н. Булгакова в Московском университете докторской диссертации «Философия хозяйства».

1913

14 ноября

Присутствует в РФО на доклад Вяч. Иванова «О границах искусства».

1913–1914

Пишет работу «Этико-социальные воззрения Платона» (опубл. в кн. «Высший синтез» М., 2005).

1914

Май—июль (ст. ст.)

Отправляется в научную командировку в Берлин, но из-за начала Первой мировой войны вынужден срочно вернуться в Россию, пробыв за рубежом около полутора месяцев (выехал из Берлина 27/14 июля 1914, а 31/18 июля 1914 прибыл в станицу Каменскую).

Продолжает работу над «Критикой основных учений Юрцбургской школы», часть которой была утеряна при бегстве из Берлина.

1914–1915

В Психологическом институте готовит работы: «Экспериментальное исследование эстетической образности», «Проект экспериментального исследования эстетической образности», «Проект экспериментального исследования эстетического ритма» (опубл. в кн. «Высший синтез» М., 2005).

1915

Весна

Подготавливает дипломное сочинение «Об изображении душевных движений у Эсхила» [«О мироощущении Эсхила»], одобренное поэтом-символистом Вяч. Ивановым.

После окончания обучения оставлен при университете на кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию под руководством проф. Н. И. Новосадского.

В этом же году готовит работу по психологии мышления «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы» (позднее, в 1919 году, этот труд был переработан и получил новое название: «Исследования по философии и психологии мышления»).

20 августа

Назначен преподавателем древних языков (греческий и латынь) в частной мужской гимназии А. Е. Флёрова.

6 ноября

Письмо Лосева к члену Государственной думы П. Н. Милюкову о трудном материальном положении лиц, оставленных при Университете для продолжения научной деятельности.

1916

Изданы первые печатные статьи: «Эрос у Платона», «Два мироощущения (из впечатлений после «Травиаты)», «О музыкальном ощущении любви и природы (к 35-летию «Снегурочки» Римского-Корсакова)».

Август

Перевелся преподавателем древних и русского языков в московскую женскую гимназию Е. С. Пичинской и гимназию М. Х. Свентицкой.

1916–1918

Преподает в гимназии А. С. Алферовой.

Выступает с докладами по философии Платона и Аристотеля в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева (в том числе, с докладом «Вопрос о принципиальном единстве диалогов Платона «Парменид» и «Тимей»»).

1917–1919

Проходит магистерские испытания по классической филологии при Московском университете. Подготовил статьи: «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе», «Риторика последнего периода творчества Овидия в сравнении с ранним периодом» (не обнаружены).

Член Лекционного Бюро общества преподавателей Московского университета.

1917*14 апреля*

Выдержал магистерский экзамен по истории греческой литературы.

Май

Снимает комнату в доме № 13 на ул. Воздвиженке (кв. 12), у Михаила Васильевича и Татьяны Егоровны Соколовых, знакомится с их дочерью Валентиной Михайловной.

Лето

Последний раз видится с матерью, Наталией Алексеевной — в станице Каменской.

Вторая половина года (до октябрьского переворота)

Работа Лосева над статьей «Русская философия» (опубл. в 1919 в сборнике «Russland»).

1918

Февраль

Председатель педагогического совета женской гимназии Е. С. Пичинской.

Вместе с Вяч. Ивановым и С. Н. Булгаковым предпринимает попытки по изданию серии книг по русской религиозной философии «Духовная Русь» (издание не осуществилось). Лосев заявляет две работы: «О русской национальной музыке» и «Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество)» (не обнаружены).

Март—апрель

Ведет переговоры с авторами об условиях издания серии «Духовная Русь».

24 (11) мая — 6 июля

Публикует в анархистской газете «Жизнь» статьи: «Русская философская литература в 1917–18 гг.», «К столетию великой книги...», «Кризис частной средней школы».

Май—август

Ведет переговоры с М. В. Сабашниковым о составе серии «Духовная Русь».

Осень

Начинает посещать заседания на квартире Бердяева и в созданной им Вольной Академии Духовной культуры.

Октябрь

Избран товарищем председателя Школьного Совета в 35-й московской Советской школе II-й ступени, оставаясь

председателем Школьного Совета школы I-й ступени (бывшей Е. С. Пичинской).

1 ноября

Пишет «Curriculum vitae» для канцелярии Московского Университета, где упоминает написанные работы: «Происхождение греческой трагедии», «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе», «Эпикурейская надпись из Эноанды», «Риторика последних сочинений Овидия в сравнении с его “Героинями”» (не обнаружены).

17 декабря

Вписывает в дневник «<Тезисы о справедливости>».

В этот же период готовит работу «О философском мировоззрении Скрябина» (закончена в 1921 году; опублик. в кн. «Страсть к диалектике» (М., 1990)). К этому же году, вероятно, относятся работы «Рождение мифа» и «Общая методология истории религии и мифа» (опублик. в кн. «Высший синтез» М., 2005) — первые подступы к замыслу «Диалектики мифа». К 1918–1919 годам, вероятно, относится работа над «Философским комментарием к драмам Рихарда Вагнера» (опублик. в книге «Форма. Стыль. Выражение», М., 1995). Не исключено, что в 1920-е годы она или ее вариант фигурирует в архиве ГАХН под названием «Философское творчество Рихарда Вагнера» как отданная для публикации в «Трудах Государственного Института Музыкальной Науки».

1919

1 февраля

Профессор университета в Нижнем Новгороде. В этот университет регулярно выезжает на время приема экзаменов до июня 1921 года включительно.

1 апреля

Этим числом датирует Предисловие к работе «Исследования по философии и психологии мышления», посвятив своему учителю — проф. Г. И. Челпанову (опубл. в кн. «Личность и Абсолют», М., 1999).

15 мая

Числится в списке членов мельгуновского кооперативного товарищества «Задруга» по состоянию на 15 мая 1919 г.

Первая половина года

Статья «Русская философия» на нем. языке («Die russische Philosophie») выходит в Цюрихе в сборнике «Russland» (ред. — Ж. Маттье, Т. Эрисман, В. Эрисман-Степанова). 7 июля сборник поступает в библиотеку Университета Беркли (США)

1 сентября

Профессор Московских Высших педагогических курсов иностранных языков (уч. заведение в 1918–1922 гг.).

29 октября

Пишет «Curriculum vitae» для Нижегородского государственного педагогического университета, где упоминает о сданных в издательство «Задруга» книге «Происхождение греческой трагедии. 19 печ. листов» и статье «Элементы платонизма в чистой феноменологии» для сборника «Философия Гуссерля» (не обнаружены), а также работу «Учение Аристотеля о трагическом мифе» (см. о ней — 1921 год).

1919–1925

Занят философско-богословскими проблемами имени. Выступает с имяславскими докладами и тезисами (точно датированные тезисы докладов указаны далее в «Летописи», сохранившиеся планы докладов опубл. в сб. «Имяславие. Ареопагитский корпус». СПб., 2009).

1921*29 марта*

Выступает с докладом «О методах религиозного воспитания» в Педагогическом кружке Нижегородского государственного университета (опубл. в кн. «Высший синтез» М., 2005).

Апрель—май

Выходит сборник «Из глубины».

Июнь

В Философском обществе им. Л. М. Лопатина (при Психологическом институте Московского университета) выступает с докладом «Учение Аристотеля о трагическом мифе». В прениях по докладу выступают: С. Л. Франк, Г. А. Рачинский, Б. П. Вышеславцев, Б. А. Грифцов. Текст хранится в архиве Института философии Комакадемии: АРАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 2. Лосев А. Ф. «Учение Аристотеля о трагическом мифе». Статья (Доклад в «Философском кружке им. Л. М. Лопатина») [1921 г.], 97 л. Использован автором при написании раздела «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» в книге Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930). С докладом на ту же тему выступил в 1924 г. на заседании ГАХН.

1 сентября

Действительный член Государственного института музыкальной науки (ГИМН).

24 декабря

С. Л. Франк присутствовал на выступлении Лосева в Государственном институте музыкальной науки.

26 декабря

Протокол № 11 заседания Совета Института научной философии РАНИОН. Об отказе А. Ф. Лосева от должности мл. научного сотрудника, полученной по результатам кон-

курса (баллотировался на должность ст. научного сотрудника) [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 2. Л. 19].

1922

5 апреля

В Вольной академии духовной культуры Н. А. Бердяева делает доклад «Греческая языческая онтология Платона».

23 мая (5 июня н. ст.)

В день празднования Вознесения Господня о. Павел Флоренский совершил венчание А. Ф. Лосева с В. М. Соколовой в храме пророка Илии в Сергиевом Посаде. (Регистрация брака состоялась 26 мая.)

30 мая

Письмо Лосева Г. Г. Шпету как директору Института философии с просьбой принять его внештатным сотрудником I разряда в институт.

Июнь

В Московском психологическом обществе при Московском университете делает доклад «“Эйдос” и “идея” у Платона». Материал доклада использован в книге «Очерки античного символизма и мифологии». В АРАН хранится текст: Ф. 355. Оп. 2. Д. 1. Лосев А. Ф. «Эйдос» и «идея» у Платона. Статья (Доклад на заседании Психологического общества при Московском университете), 94 л., но датирован он условно: 1918 г. — 1919 г.

15 июня

В Московском психологическом обществе при Московском университете делает доклад «Теория абстракции у Платона».

1 сентября

Профессор Московской государственной консерватории. В течение семи лет, до 1929 года, читает на педагогическом

и научно-композиторском факультетах Консерватории курс «История эстетических учений».

20 октября

Выступление в прениях по докладу директора Института научной философии РАНИОН Г. Г. Шпета на тему «Что такое философия?», прочитанному на заседании Совета Института [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 6. Л. 12].

1 ноября

Тезисы доклада «Философия имени у Платона».

17 ноября

Тезисы «Доклада 17 ноября 1922 г.» [Три основные значения имени].

13 декабря

Тезисы доклада «Учение св. Григория Нисского о Боге».

1923

Сближается с иеромонахом о. Митрофаном (в миру — Тихонов Михаил Тихонович) из закрытой Зосимовой пустыни, который поселяется под видом родственника у супругов Лосевых.

Становится действительным членом Государственной академии художественных наук (ГАХН), в которой заведует музыкально-психологической комиссией (1924) и комиссией по изучению эстетических учений (1926–1927), а также является председателем комиссии по форме (философское отделение; 1924–1925) и членом комиссии по изучению художественной терминологии (философское отделение; 1923). С 1924 по 1929 год прочитал в ГАХН 41 доклад (далее приводятся их темы).

30 января

Письмо Лосева к отцу Павлу Флоренскому об имяславских тезисах.

16 февраля

Тезисы доклада «Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию».

31 мая

Тезисы доклада «О книге “На горах Кавказа”».

Лето

Завершен первый вариант «Философии имени».

15 сентября

Утвержден в звании профессора Государственным Ученым советом Наркомпроса РСФСР (ГУС).

1924

Сближается с афонским архимандритом о. Давидом (в миру — Мухранов Дмитрий Иванович), ставшим духовником Лосевых.

1 марта

Тезисы доклада «Эллинизм и христианство».

13 мая

Доклад в ГАХН «Учение Плотина об эстетическом предмете».

24 мая

Письмо Лосева к о. Павлу Флоренскому об издании ряда сборников «на темы математические, астрономические и механические — с необходимым для нас философским уклоном». Намерен дать туда работы о математических учениях Плотина и Ямвлиха и рассуждение об имени и числе.

1 июня

Профессор 2-го Московского госуниверситета.

Сентябрь

Доклад в ГАХН [Рец. на сб.: «De musica» под ред. И. Глебова].

2 октября

Доклад в ГАХН «Музыка и математика».

4 ноября

Доклад в ГАХН «Историко-типологическая классификация учений о художественной форме».

13 ноября

Доклад в ГАХН «Учение Аристотеля о трагическом мифе».

1925

Сближается с М. А. Новоселовым, а также — при посредничестве своей супруги В. М. Лосевой — знакомится с о. Федором Андреевым, священником-имяславцем в Ленинграде.

Неосуществленный замысел издать перевод Платона, сделанный с разных философских позиций (с позиций Э. Гуссерля, о. П. Флоренского и др.).

Штатный член Музыкальной секции ГАХН.

5 февраля

Доклад в ГАХН «О понятии ритма».

27 февраля

Тезисы доклада «Об Имени Божиим и об умной молитве».

3 марта

Доклад в ГАХН [о статье «Идея»].

13 марта

Тезисы доклада «Краткая история имяславия».

9 апреля

Доклад в ГАХН «Прокл и Гегель».

11 мая

Доклад в ГАХН [о статье «Подражание»].

14 августа

Этим числом датировано Предисловие к книге «Античный космос и современная наука» (опубл. в 1927).

15 октября

Доклад в ГАХН «Диалектика в немецкой эстетике конца XVIII века».

12 ноября

Доклад в ГАХН «Непосредственные данные музыки (по поводу книги А. А. Буцкого)».

1 декабря

Доклад в ГАХН «Диалектическая структура символа».

4 декабря

Беседа о Софии Премудрости Божией с В. Л. Комаровичем.

20 декабря

Тезисы доклада «О сущности и энергии (имени)».

1926

25 февраля

Доклад в ГАХН «По поводу книги “De musica”».

1 апреля

Доклад в ГАХН «Материалы по истории термина “Диалектика”».

9 мая

Доклад в ГАХН [о плане сборника по истории эстетических учений].

Публикуется рецензия на сборник «De musica» в журнале «Музыкальное образование» за подписью А. Л. (№ 5–6. С. 108–111).

Октябрь

Выходит в свет книга «Античный космос и современная наука», датированная на титуле 1927 годом.

11 октября

Дарственная надпись на книге «Античный космос и современная наука» Н. И. Новосадскому [автограф опубликован в Бюллетене Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева» (Вып. 12. М., 2010, С. 84)].

16 октября

Дарственная надпись на книге «Античный космос и современная наука» Г. Г. Шпету [автограф опубликован в Бюллетене Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева» (Вып. 12. М., 2010, С. 82–83)].

27 октября

Доклад в ГАХН [о плане сборника, посвященного эволюции идеи художественного воспитания в античном мире].

4 ноября

Доклад в ГАХН «О некоторых новейших трудах по истории эстетики (диалектика прекрасного Фр. Фишера)».

15 ноября

Доклад в ГАХН «Философия символических форм у Кассирера».

17 ноября

Доклад в ГАХН «Учение о прекрасном в древней Греции».

19 (6) ноября

Этим числом датировано Предисловие к книге «Диалектика художественной формы» (опубл. в 1927).

25 ноября

Этим числом датировано Предисловие к книге «Музыка как предмет логики» (опубл. в 1927).

9 декабря

Доклад в ГАХН [по поводу сборника «De musica»].

15 декабря

Доклад в ГАХН «Учение Аристотеля о художественном воспитании».

31 декабря

Этим числом датировано Предисловие к книге «Философия имени» (опубл. в 1927).

1927

Выходят в свет следующие томов «восьмикнижия»: «Философия имени», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы».

24–26 мая

Доклад в ГАХН «Классификация искусств в немецкой эстетике [первой половины] 19 века».

12 апреля

Доклад в ГАХН [о статье «Античность»].

19 мая

Доклад в ГАХН [по поводу мартовского выпуска журнала «De musica»].

26 мая

Доклад в ГАХН «Об историческом изучении психологии и философии ритма в древности и до наших дней».

Лето

Завершен первый вариант «Диалектики мифа».

В выходящем в Англии «Journal of Philosophical Studies» (выпуск 8 за 1927 год) Н. Даддингтон упоминает о публикации книг Лосева.

13 октября

Доклад в ГАХН «Античная философия мифологии».

20 октября

Доклад в ГАХН [о статье «Единство»].

3 ноября

Доклад в ГАХН [о статье «Искусство»].

7 ноября

Дарственная надпись на книге «Философия имени» С. С. Глаголеву, датированная 25 октября старого стиля [книжное собрание Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева»].

15 ноября

Доклад в ГАХН «Шеллинг о ритме».

22 ноября

Доклад в ГАХН «Гегель о ритме».

9 декабря

Доклад в ГАХН «О мифотворчестве» [учение о мифе].

1928

Январь

В журнале «Путь» (Париж; № 9. С. 89–90) опубликована рецензия С. Л. Франка «Новая русская философская система» на книги «Философия имени» и «Античный космос и современная наука» (упомянуто о выходе «Диалектики художественной формы»).

За подписью А. Л. выходит рецензия на сборник «De musica» в журнале «Музыкальное обозрение» (№ 1. С. 81–82.)

23 января

Доклад в ГАХН «Выступление о плане работы по проблеме художественного слова и его педагогического значения».

26 января

Доклад в ГАХН «К вопросу о систематике музыкально-теоретических категорий».

Февраль

В еженедельнике «Евразия» (№ 6. С. 6) выходит рецензия В. Э. Сеземана на лосевскую «Диалектику художественной формы».

6 (19) февраля

Этим числом датирован документ «Большое имяславие» о «кровавом и мутном тумане бесовской силы, обдержажщей и церковь нашу и нашу родину».

8 марта

Доклад в ГАХН «Филология и эстетика К. Аксакова».

9 марта

Доклад в ГАХН «О мифотворчестве» [критика теорий мифа].

20 марта

Доклад в ГАХН «О понятии и структуре ритма».

29 марта

Доклад в ГАХН «Диалектика музыкального образа».

5 апреля

Этим числом датировано Предисловие к книге «Очерки античного символизма и мифологии» (опубл. в 1930 г.).

В третьем номере издававшегося в Париже ежегодного альманаха «Вёрсты» (№ 3. С. 163–169) опубликована рецензия В. Э. Сеземана на книгу «Философия имени».

4 июня

Получено разрешение на публикацию книги «Диалектика числа у Плотина».

8 августа

Этим числом датировано Предисловие к книге «Критика платонизма у Аристотеля» (опубл. в 1929).

13 ноября

Доклад в ГАХН «Схема эстетических категорий».

Декабрь

Опубликована статья Д. И. Чижевского «Философские искания в советской России», одна из частей которой («Современные записки». Париж. № 37. С. 510–520. Номер вышел в свет в декабре 1928 г.), представляет собою рецензию на работы: «Философия имени», «Античный космос и современная наука», «Диалектика художественной формы»

и «Музыка как предмет логики». Рецензия Д. И. Чижевского на четыре книги Лосева выходит и в Чехии в журнале «Ruch filosofický» (Т. 7. С. 250–252).

В 12-м выпуске «Journal of Philosophical Studies» появляется рецензия Н. Даддингтон на «Античный космос» и «Философию имени».

5 декабря

Доклад в ГАХН [о работе по художественному стилю].

17 декабря

Доклад в ГАХН [о плане работы по художественному литературному стилю].

Выходит в свет книга «Диалектика числа у Плотина».

1929

5 января

Письмо из Берлина исполнительного директора «Кантовского общества» (Kant-Gesellschaft) неокантианца Артура Либерта к Лосеву с предложением вступить в Общество (Лосев становится членом Общества в 1929 г.).

14 февраля

Этим числом датировано Предисловие к работе «Вещь и имя», сданная в типографию в Твери (эта редакция опубликована в кн. «Вещь и имя. Самое само», СПб., 2009).

26 февраля

Доклад в ГАХН «О некоторых обобщениях из области истории эстетических учений».

Февраль—апрель

Начало «проработки» А. Ф. Лосева в советской печати: *Бачелис И.* «Бессмертные от мертвых идей. Академия Художественных наук в плену у реакционеров. Требуем вмешательства пролетарской общественности» («Комсомольская правда»,

20 февраля. № 42 (1129). С. 2); Вторая Всесоюзная конференция марксистско-ленинских учреждений. Дискуссия о современных проблемах философии марксизма («Правда», 11 апреля 1929. № 83 (4217). С. 3).

4 апреля

Этим числом датировано Предисловие к работе «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О неинном”» (возвращена в 1996 г. из архива ФСБ, не опубликована).

3 июня

Архимандрит Давид (Мухранов) совершил тайный монашеский постриг супругов Лосевых. Отныне они — монах Андроник и монахиня Афанасия.

3 октября

Отчислен из профессоров Московской консерватории.

Выходит в свет книга «Критика платонизма у Аристотеля».

В типографию в Твери сдана книга «Николай Кузанский и антично-средневековая диалектика» (полный вариант утрачен, сохранились фрагменты).

1930

Выходит в свет книга «Очерки античного символизма и мифологии».

25 января

В гостях у поэта Г. И. Чулкова на чтении романа Андреем Белым.

28 января

Этим числом датировано Предисловие к книге «Диалектика мифа» (1930).

1 февраля

Отчислен с должности действительного члена ГАХН.

12 февраля

Андрей Белый делает запись в дневник о чтении лосевской книги «Очерки античного символизма и мифологии».

«Диалектика мифа» допущена к печати после предварительной цензуры (входившей в функции Главлита — Главного управления по делам литературы и издательств), исключившей опасные места. «Диалектика мифа» при выходе задержана из-за того, что А. Ф. Лосев и В. М. Лосева сделали в нее не прошедшие цензуру вставки.

19 марта

Стенограмма доклада А. И. Варьяша «О философии А. Ф. Лосева», прочитанного на заседании Секции естественных и точных наук Комакадемии, и прений по нему. В обсуждении выступили: М. И. Ельшин, И. Е. Орлов, З. А. Цейтлин. [АРАН. Ф. 351. Оп. 2. Д. 22. ЛЛ. 1–20.]

2 апреля

Письмо Института философии Комакадемии (Ученого Секретаря — И. П. Подволоцкого) в Сектор печати ЦК ВКП (б) с критической оценкой философских трудов А. Ф. Лосева (в частности — «Диалектика мифа»). [АРАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 59. Л. 12.]

18 апреля

Под предлогом незаконных вставок в «Диалектику мифа» арестован и ему предъявлено обвинение в участии в контрреволюционной монархической организации «Истинно-православная церковь».

Первые зарубежные отзывы
о лосевских книгах 1920-х годов:
Наталья Даддингтон об А. Ф. Лосеве

В антологии «Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия: Современники о мыслителе», изданной в серии «Русский мир в лицах» в 2007 г., было помещено семь строк о Лосеве из обзора Наталии Даддингтон (Natalie Duddington) «Философия в России», напечатанного в английском журнале «Философия» («Philosophy») в 1931 г.² Однако это лишь один эпизод из истории публикаций о Лосеве Наталии Даддингтон, которая уже летом 1927 г. заговорила на страницах «Журнала философских исследований» («Journal of Philosophical Studies»; с начала 1930-х годов — «Philosophy») о молодом и прежде никому не ведомом авторе интересных философских работ. Это было, по сути, первое упоминание в печати о Лосеве и его книгах — «Античный космос и современная наука», «Философия имени»: напомним, что развернутые отзывы в русской эмигрантской прессе

² Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия: Современники о мыслителе / Изд. подготовили А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкий. М., 2007. С. 519. Сер. «Русский мир в лицах».

С. Л. Франка, В. Э. Сеземана и Д. И. Чижевского появляться в 1928 году³.

Появление Лосева в обзоре Даддингтон имело и еще одно значение: имя молодого философа становилось известно западным читателям, не имевшим возможности познакомиться с трудами Лосева не только из-за политических препонов, но и из-за языкового барьера. Вместе с тем весьма примечателен факт, что, говоря о работах Лосева, Даддингтон летом 1927 г. вынуждена ссылаться на дошедшие до нее слухи, а не на книги, которых к этому времени в Англии еще никто не видел. Такая осведомленность могла бы удивить, если бы речь шла о любом другом английском обозревателе, но не о Наталье Даддингтон, за английской фамилией которой таится ее происхождение: она — старшая дочь русского писателя Александра Ивановича Эртеля (1855—1908).

Наталья Александровна Даддингтон (1886—1972) родилась в Твери, где Эртель отбывал административную ссылку. Родители назвали ее Натальей под впечатлением от чтения переписки Герцена со своей невестой Натальей Александровной Захарьиной. Эта и многие другие биографические подробности известны из ее собственных писем⁴. Отучившись в Алферовской гимназии в Москве и Стоюнинской в Петербурге, где в восьмом классе слушала пропедевтический курс философии у Николая Онуфриевича Лосского, она рассчитывала продолжить образование у него же на Высших женских (Бестужевских) курсах⁵, куда

³ См. перечень этих публикаций в: Алексей Федорович Лосев: Биобиблиографический указатель: К 120-летию со дня рождения / Сост. Г. М. Мухамеджанова, Т. В. Чепуренко; отв. за вып. В. В. Ильина / Ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий / Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». М., 2013. С. 102—103.

⁴ Ласунский О. Г. Переписка с дочерью А. И. Эртеля // Ласунский О. Г. Литературные раскопки: Рассказы литературоведа. Воронеж, 1972. С. 172—200.

⁵ См.: Ванчугов В. Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX — начала XX века. М., 1996. С. 184.

подала документы в 1905 г., но из-за первой русской революции регулярных занятий не было, и летом 1906 г. Наталья Эртель отправилась в Лондон, где поступила в Лондонский университет. Тут она и получила в 1911 г. степень магистра философии.

Выйдя замуж за англичанина Джона Даддингтона (John N. Duddington, 1865–1958), родив сына и дочь, Наталья Александровна навсегда осталась в Англии. Муж ее был пастор, но в дальнейшем отошел от церковной деятельности и достаточно долго в период между двух мировых войн был куратором художественной галереи Уайтчепел — одной из первых общественных галерей Лондона, созданной в 1901 г., где выставлялись многие известные художники. Правда, современные отзывы о Д. Даддингтоне весьма критичны: в публикации о Галерее Уайтчепел он назван просто ничтожеством, способствовавшим в межвоенные годы местничеству и упадку в деятельности галерей⁶.

Отъезд в Лондон, брак с англичанином — всё это было вполне в духе атмосферы, царившей в семье Эртелей-англоманов, говоривших друг с другом дома по-английски. Недаром и младшая дочь Эртелей, Елена Александровна Тупикова (1889–1974), оставшаяся в России и пользовавшаяся после революции в соответствии с постановлением Президиума ВЦИК от 23 мая 1923 г. садом и усадьбой, приобретенной в Воронежской области в 1912 г. вдовой писателя, Марией Васильевной Огарковой, в 1930 г. уехала именно в Англию, к сестре⁷. Смерть мужа Д. Ф. Тупикова, давление властей, начавших в конце 1920-х годов постепенно вытеснять Елену Александровну из усадьбы, ставшей с 1928 г.

⁶ «Parochialism took over between the wars, lack of money resulting in the long reign of a well-named nonentity called Duddington, who also acted as secretary», см.: <http://www.telegraph.co.uk/culture/4722693/A-miracle-in-the-East-End.html>

⁷ См.: Усадьба «Эртелево» (хутор Эртель (Лаптевка) Верхнехавского района), электронный доступ: <http://lk.vrnlib.ru/?p=post&id=112>

постоянным местом отдыха советских литераторов, несомненно способствовали такому решению. Остается неясно другое: каким образом в 1930 г. Елене Александровне удалось выехать из СССР? Может быть, этому способствовали старые семейные связи?

Дело в том, что вскоре после отъезда Наталии в Англию у вдовы Эртеля поселяются двое англичан — личности весьма примечательные. Один из них — журналист и агент английской дипломатической службы Роберт Локкарт (1887–1970), приехавший в Москву в 1912 г. и выдворенный в октябре 1918 г. из Советской России как организатор антисоветского заговора, вошедшего в историю как «заговор Локкарта». Во время Второй мировой войны Локкарт станет директором Комитета по делам политической войны, ведавшего вопросами пропаганды и разведки. Вспоминая молодость и жизнь в России, Локкарт писал: «Моему познанию России я обязан семье Эртелей (Ertel), с которой меня связывает полтора года тесного общения. Поскольку по своим должностным обязанностям я должен был читать, писать и печатать по-русски, то Монтгомери Гров (английский Консул в Москве) рекомендовал меня мадам Эртель, вдове Александра Эртеля, знаменитого писателя романов и друга Льва Толстого. Ей принадлежала большая квартира в современном доме недалеко от Кремля. Здесь я поселился в январе 1912 года и вскоре почувствовал себя как в родной семье»⁸. По воспоминаниям Локкарта, в доме уже жил другой англичанин: «Спокойный, собранный и очень серьезный, Вавелл тщательно изучал русский язык и заучивал наизусть целые страницы из произведений Пушкина и дру-

⁸ *Сэр Роберт Брус Локкарт. Моя Европа. Sir Robert Bruce Lockhart «My Europe».* Лондон, 1952 г. Электронный доступ: <http://lib.rus.ec/b/354274/read#t1>. О знакомстве Локкарта с Даддингтон говорится и в статье Р. Колдера: *Calder R. R. Slavist as Poet: J. F. Hendry and the Epic of Russia (Some Footnotes from a Personal Memoir) // Scotland in Europe / Ed. by T. Hubbard, R. D. S. Jack. Amsterdam, N.-Y., 2006. P. 294.*

гих русских поэтов. Меня поражала эта его способность. Мадам Эртель постоянно подчёркивала важность заучивания стихов для изучения иностранного языка и заставляла меня следовать примеру Вавелла, который уже блестяще выдержал экзамен на звание военного переводчика⁹. Этот англичанин, фигурирующий в русском переводе мемуаров Локкарта в транскрипции «Вавелл», не кто иной, как Арчибальд Уэйвелл (Archibald Wavell, 1883–1950) — крупный британский военачальник, фельдмаршал, главнокомандующий британскими силами в Индии и Бирме в ходе Второй мировой войны. В Россию он попал в 1911 г. По словам Локкарта: «Он [Уэйвелл] <...> всегда поддерживал связь с семьей Эртелей. Один из последних разговоров с ним состоялся во время Второй Мировой войны, когда он позвонил по телефону и сказал, что хотел бы встретиться со мной. Тогда его назначили на пост Наместника английского Короля в Индии, но он ещё не приступил к должности. Я подумал, что ему хотелось бы обсудить со мной некоторые политические проблемы, и, не зная ничего об Индии, чувствовал себя неловко. Оказалось, его интересовали Эртели. Я рассказал ему, что мадам Эртель давно умерла, а её две дочери жили в Лондоне, а старшая из них, Наталия Дуддингтон <так —! > (Duddington) зарекомендовала себя как прекрасный переводчик русских романов. Я сообщил адрес сестер, и он, несмотря на свою занятость, навестил их»¹⁰.

Как бы там ни было, но еще до отъезда в Англию, в 1904 г., Наталья Александровна познакомилась через жену известного анархиста П. А. Кропоткина с Констанцией Гарнетт (1861–1946), в семью которой она «с годами <...> совсем “вросла”»¹¹. Гарнетт была известной переводчицей, пропагандисткой русской литературы, любовь к которой способствовала ее пацифизму, интернационализму и «ду-

⁹ *Сэр Роберт Брус Локкарт. Моя Европа.*

¹⁰ Там же.

¹¹ *Ласунский О. Г. Переписка с дочерью А. И. Эртеля. С. 192.*

ховному социализму»¹². После революции 1917 года она сетовала, признаваясь в письме к Даддингтон от 26 ноября 1917 г., что международный социализм «двадцать лет или более казался ей надеждой мира» и был ее «религией»¹³. Утопические устремления Гарнетт, кажется, никак не повлияли на Даддингтон, однако это знакомство во многом предопределило ее творческий путь — помощь полуослепшей Гарнетт в работе над переводами Достоевского, Чехова, Гоголя оказалась для нее «великолепной школой переводческого искусства»¹⁴. Став на ту же стезю, Наталья Даддингтон переводит на английский рассказы, повести и романы А. С. Пушкина, И. С. Тургенева, М. Е. Салтыкова-Щедрина, В. Г. Короленко, Д. С. Мережковского, Б. К. Зайцева. В 1927 г. выпускает сборник переложенных ритмической прозой стихотворений А. Ахматовой, в связи с чем в 1926–1927 годах возникает переписка с Ахматовой, которой Наталья Александровна высылает из Лондона подарки, например черное шелковое платье¹⁵.

Берется Наталья Даддингтон и за перевод философских текстов — недаром же она получила профессиональное философское образование! В предисловии к опубликованному в 1918 г. переводу «Оправдания добра» Вл. Соловьева, сделанному Даддингтон и выдержавшему потом девять переизданий, британский журналист и публицист, писатель и путешественник, страстный поклонник русской культуры Стефан Грэхем (Stephen Graham, 1884–1975)¹⁶ писал,

¹² *Livesey R.* Socialism in Bloomsbury: Virginia Woolf and the political aesthetics of the 1880s. // *The Yearbook of English Studies*. 2007. Vol. 37. No. 1: From Decadent to Modernist: And Other Essays. P. 128.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ласунский О. Г.* Переписка с дочерью А. И. Эртеля. С. 192.

¹⁵ См. письмо А. Ахматовой к Н. Даддингтон от 28 января 1927 г. в книге: *Лукницкий П. Н.* *Asutiana*. Встречи с Анной Ахматовой. Т. 2: 1926–1927. Paris, 1997.

¹⁶ См. о нем кандидатскую диссертацию: *Третьякова С. Н.* Исторический образ России в творчестве С. Грэхема. Архангельск, 2000. Интерес к Рос-

что все англичане и американцы, интересующиеся философией и религией, «должны чувствовать себя в долгу перед миссис Даддингтон за блестящий перевод, который она сделала. Толстого мы знаем, Достоевского мы знаем, и теперь в нашу жизнь входит новая сила, Соловьев, величайший из трех. Благодаря Соловьеву мы будем представлять лучше Россию и лучше Европу»¹⁷.

Даддингтон познакомит английскую публику не только с философией Вл. Соловьева. В 1919 г. появится в ее переводе книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма». В предисловии профессора University College London (UCL) Джорджа Хикса, у которого Даддингтон сама училась в Лондонском университете, говорится, что Даддингтон заинтересовалась трудами Лосского еще в середине 1910-х годов — в 1914 г. в ее переводе уже была напечатана по-английски статья Лосского в «Трудах Аристотелевского общества». О том, что связи с Лосским восходят еще к началу 1900-х годов, Хикс не знал. То, что отношения с Лосским Даддингтон поддерживала все время, подтверждают воспоминания Лосского о поездке в Англию в 1913 году: «В Лондоне мы должны были поселиться в квартире Деддингтонов. Наталия Александровна Деддингтон, урожденная Эртель, дочь русского писателя Александра Ивановича Эртеля, автора романа «Гарденины», была ученицею гимназии Стоюниной в старших классах. Она занималась у меня логикою и психологиею. Заинтересовавшись философиею, она познакомилась с моим интуитивизмом. По окончании курса гимназии она поехала в Англию и поступила в Лондонский университет, где занималась философиею, главным образом, под

сии возник у С. Грэхема, как и у К. Гарнетт, под влиянием русской литературы. Впервые в Россию он попал во время первой русской революции. Электронный доступ: <http://www.dissercat.com/content/istoricheskii-obraz-rossii-v-tvorchestve-s-grekhema#ixzz2i9Hss251>

¹⁷ *Solovyof V. The justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy / Tr. from the Russian by Nathalie A. Duddington, M. A., with a note by Stephen Graham. L, N.-Y., 1918. P. VII—VIII.*

руководством проф. Dawes Hicks'a, и получила степень М. А. Здесь она вышла замуж за м-ра J. N. Duddington'a, впоследствии директора Whitechapel Art Gallery. Семья Эртелей жила в своем имении в Воронежской губернии. В 1913 году Деддингтоны собирались провести лето в этом имении, а нам предложили поселиться в их квартире в Лондоне. Это было тем более удобно, что в их квартире жила во время их отсутствия Фанни Марковна Кравчинская, вдова известного революционера Кравчинского-Степняка.

В Лондон мы приехали вечером, и в автобусе отправились на север его к Golders Green'у, где с немалым трудом нашли уличку Carlton Terrace и на ней квартиру Деддингтонов. Большим удовольствием было уже то, что проникнуть в квартиру нужно было не посредством звонка, а после ударов кольцом в дверь, как в романах Диккенса¹⁸.

В том же 1913 г., выполняя просьбу Хикса прочесть в философском обществе, где он был председателем, доклад о творчестве Н. О. Лосского, Даддингтон перевела главу из книги своего учителя — «Обоснование интуитивизма», сделав к ней необходимые комментарии. Как вспоминала сама Даддингтон, после доклада выяснилось, что все заинтересовались тем, что «взгляды русского философа, который так же мало знал о своих английских современниках, как и они о нем, близко совпадали, и что его «Интуитивизм» то же самое по существу, как английский и американский «реализм», то есть учение о непосредственном характере знания. Учение это тогда разрабатывалось многими молодыми и талантливыми философами, и книга проф. Н. О. (в моем переводе), вышедшая в 1918 г. была встречена очень сочувственно», «по его книгам, статьям и письмам, а главным образом по бесконечным разговорам, которые мы вели, когда он гостил у нас в Англии, я хорошо знаю его редкий дар излагать просто, понятно, и при этом необыкновенно «справедливо» и доброжела-

¹⁸ Лосский Н. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М., 2008. С. 157.

тельно взгляды даже тех философов, которым он определенно не сочувствовал»¹⁹.

Видимо, революция 1917 года не помешала контактам Даддингтон с Лосским, раз философ, как сообщает Дж. Хикс, предварительно откорректировал собственный русский текст²⁰, а затем и сделанный Даддингтон перевод (о том, что перевод официально авторизован Н. О. Лосским, свидетельствуют и выходные данные книги). В дальнейшем Даддингтон перевела еще целый ряд книг Лосского²¹. Как писал Д. Хикс, Лосскому повезло с переводчиком — профессионалом своего дела, знатоком английской философии и «серьезным работником в философской области»²². Однако то же самое можно сказать не только о Лосском, но и о Н. А. Бердяеве²³, С. Н. Булгакове²⁴, да и о Лосеве, хотя за перевод его текстов Даддингтон взяться не решилась: причиной чему был, очевидно, стиль книг, который она восприняла достаточно критически.

О книгах Лосева Даддингтон напомнит читателям журнала через год, осенью 1928 года, но признается, что сама так и не видела их, а только прочла о них восторженную рецензию С. Франк в журнале «Путь»²⁵. Ознакомившись с работами Лосева, Н. Даддингтон будет озадачена их сложным языком, тем, что автор создает такую терминологию и такие конструкции, «от которых голова идет

¹⁹ Цит. по: Ванчугов В. Женщины в философии. Из истории философии в России конца XIX — начала XX века. М., 1996. С. 185.

²⁰ *Lossky N. O. The intuitive basis of knowledge an epistemological inquiry / Authorized translation by Nathalie A. Duddington, with a preface by Professor G. Dawes Hicks. L., 1919. P. VI.*

²¹ *Lossky N. O. The World as an organic whole / Transl. by N. Duddington. L., 1928, Lossky N. O. Freedom of will / Transl. by N. Duddington. L., 1932.*

²² *Ibid.*

²³ *Berdyayev N. The Destiny of Man [Назначение человека] / Tr. by N. Duddington. L., 1937.*

²⁴ *A Bulgakov Anthology / Transl. by N. Duddington and J. Pain. L., 1976.*

²⁵ *Journal of Philosophical Studies. 1928. Vol. 3. Is. 10. P. 229.*

кругом»²⁶. Усложненное изложение было для Лосева способом преодоления цензурных препон, а не просто продолжением «плохого примера профессора Сергея Булгакова и П. Флоренского»²⁷, как думала Н. Даддингтон. Правда, это не помешает ей вновь выразить восхищение смелостью автора и констатировать, что его книги получили в эмиграции широкий резонанс²⁸. В течение целого ряда лет Наталья Даддингтон будет периодически упоминать о Лосеве в своих философских обзорах и в 1931 г. именно она сообщит мировому сообществу со страниц журнала «Philosophy» «плохие вести» о философе Лосеве, чьи «серьезнейшие метафизические труды объявлены контрреволюционными»²⁹.

Остается открытым вопрос: почему или благодаря кому Даддингтон заинтересовалась лосевскими книгами сразу же после их появления в свет?

Не исключено, что на лосевские труды ее внимание обратил кто-то из русских корреспондентов, возможно, даже из лосевских старших коллег по философскому цеху. Был ли это восторгавшийся Лосевым С. Л. Франк? — это нам неизвестно. Когда после Второй мировой Франк окажется в Лондоне, его книга «С нами Бог» выйдет в 1946 г. в переводе именно Даддингтон. Из-за чуждых ей пацифистских настроений она откажется переводить работу Франка «Свет во тьме»³⁰, но после смерти философа выпустит перевод другой его книги — «Реальность и человек»³¹.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ *Duddington N. Philosophy in Russia // Journal of Philosophical Studies. 1928. Vol. 3. Is. 12. P. 516.*

²⁹ *Duddington N. Philosophy in Russia // Philosophy. 1931. Vol. 6. Is. 22. P. 226.*

³⁰ *Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001 (глава 17).*

³¹ *Frank S. L. Reality and Man: An Essay in the Metaphysics of Human Nature / Transl. by N. Duddington; preface by A. M. Allchin. L., 1965; foreword by*

Их совместным трудом будет и вышедшая в 1950 г. соловьевская антология³².

Однако о Лосеве и лосевских книгах Франк после 1928 г., насколько мне известно, не упоминает. Может быть, такие упоминания и были в личной переписке. Так, Чижевский в 1960-е годы уже не писал о Лосеве, но имя Лосева фигурирует в его письмах к о. Георгию Флоровскому: в ответ на сообщение Флоровского о том, что в 1968 г. ему удалось «чудесным и непостижимым образом» достать микрофильм лосевской «Диалектики мифа»³³, Чижевский, как мы уже отмечали раньше, сообщал, что имел оригинал этой запрещенной советской властью книги в своей библиотеке.

Возможно это был ее учитель философии Н. О. Лосский, посвятивший специальный раздел Лосеву в своей «Истории русской философии», в переводе которой на английский язык Даддингтон, по собственному свидетельству, принимала участие в 1950-е годы. Это, если не ошибаюсь, был последний из ее текстов, связанный с именем Лосева.

Но задуматься приходится и над другим вопросом: не привлекло ли появление в зарубежной прессе положительных отзывов на книги Лосева к нему особенно пристального внимания властей и ангажированных философов, преданно охранявших в конце 1920-х годов основы марксизма-ленинизма? На эти мысли наводит хранящийся в архиве Комакадемии перевод текста самой Даддингтон — ее обзор «Философия в России», опубликованный в октябре 1932 г.³⁴ В этом тексте Лосев не упоминается, но не ис-

G. Florovskii. N.-Y., 1965.

³² A Solovyov anthology / Ed. and introd. by S. L. Frank. Transl. by N. Duddington. N.-Y., 1950.

³³ Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского... С. 722.

³⁴ Статья Н. Деддингтон <так — ! > «Философия в России» (Опубликована в журнале «Философия» Британского института философии — Лондон, Великобритания, октябрь, 1932 г.). Перевод В. К. Брушлинского. — АРАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 185.

ключено, что для лучшего ведения идеологической борьбы на русский язык переводились и другие статьи Наталии Даддингтон, вряд ли подозревавшей о возможности такого использования ее философских обзоров в журнале, издававшемся Британским институтом философии. После появления в 1927–1928 в зарубежной и эмигрантской прессе рецензий Даддингтон, Франка, Сеземана и Чижевского в 1929 году в советской прессе началось массированное выступление против Лосева: появились публикации Деборина, Бечелиса и других борцов за идеологическую чистоту отечественной философии.

Как бы то ни было, теперь тексты Даддингтон доступны русскоязычным читателям — они републикованы мною в минувшем году в материалах «юбилейных «Лосевских чтений»³⁵. Но, конечно, хорошо было бы, наконец, собрать и издать в полном объеме без сокращений все отзывы и рецензии 1920–1940-х годов на лосевские книги под одной обложкой — тогда мы бы могли наглядно себе представить основные вехи восприятия лосевской философии и ее осмысления его современниками.

³⁵ См.: *Тахо-Годи Е.* Наталья Даддингтон о книгах А. Ф. Лосева. Вступительная статья, перевод с английского и публикация // Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»: В 2 ч. / Под общей научной редакцией А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. Часть I. М., 2013. С. 396–409.

Именной указатель

А

- Абакумова В. В.* — 11, 295
Аверинцев С. С. — 25, 44, 113, 138, 178
Авиасаф — 287
Агранов Я. С. — 150
Агурский М. С. — 95
Айзлвуд Р. — 15
Айхенвальд Ю. И. — 92, 99
Аксаков К. С. — 328
Аксельрод П. Б. — 164
Александр I — 270
Александров С. М. — 13
Алексеев С. А. (Аскольдов) — 36–38, 63, 84, 91, 236, 271
Алферова А. С. — 315
Альгацель — 287
Амфитеатров А. В. — 92
Ангелус Силезиус — 57
Антонова Е. В. — 91
Анциферов Н. П. — 88–89
Аристотель — 24, 285, 287, 305, 311, 315, 318–319, 323, 329, 331

Ауслендер С. А. — 100–101

Ахматова А. — 100, 338

Б

Баадер Ф. К. — 241

Бабинцев В. А. — 87, 94

Базанов В. А. — 146

Байсвенгер М. — 127

Бакунин М. А. — 88, 142

Балтрушайтис Ю. — 99, 100

Бальмонт К. Д. — 108, 151

Баратынский Е. А. (Боратынский Е. А.) — 111, 115

Белинский В. Г. — 177, 284–285

Белоконский И. П. — 151, 153, 157, 167

Белоус В. Г. — 117, 132, 133

Белый Андрей — 8, 16, 99–101, 107–118, 131–132, 134, 283,
331–332

Бёме Я. — 241, 258

Бергсон А. — 104

Бердяев Н. А. — 7, 11, 15, 23, 27, 43–46, 48, 50–51, 55–57,
60, 62, 64, 65, 70, 74–75, 82–85, 92, 107, 110, 127, 171–175,
178, 184, 236, 238, 253–257, 268–269, 277, 282, 294, 316,
320, 341

Бердяева Л. Ю. — 51

Бечелис И. И. — 330, 344

Биbihин В. В. — 25, 44, 46, 48, 50, 55–57, 113, 117, 138

Бицилли П. М. — 51

Блауберг И. И. — 142

Блок А. А. — 99, 100–101, 108, 118, 283

Блонский П. П. — 124

Бобринская В. С. — 66

Богданов А. А. — 124

Богомолов Н. А. — 17, 118, 125, 131, 275

Богословский (секретарь Н. С. Лескова) — 79

Бокль Г. Т. — 96

- Большаков К. А.* — 136
Бонч-Бруевич В. Д. — 90
Боровой А. А. — 8, 14, 86–90, 92–93, 97–99, 131–134, 138, 142, 160, 176
Брачев В. С. — 133
Бренстед М. М. — 51
Брушлинский В. К. — 343
Брюсов В. Я. — 99, 101, 108, 112
Буббайер Ф. — 15, 55, 342
Бугаев Н. В. — 113
Бугаева К. Н. — 109
Булгаков И. С. — 106
Булгаков М. А. — 29, 163
Булгаков С. Н. — 7, 15, 23, 27, 31, 43–45, 48, 54, 56, 62–63, 66–70, 75–78, 82–84, 92, 105–107, 127, 159, 171–173, 175, 178, 181–182, 268–269, 292–293, 295, 313, 316, 341–342
Булгаков Ф. С. — 45
Бутомо-Незванова О. Н. — 109
Буцкой А. А. — 324

В

- Вагнер Р.* — 70, 72–74, 83, 103–104, 186, 295, 316–317
Ванчугов В. В. — 334, 341
Варьяш А. И. — 175, 332
Васютинский А. М. — 151, 158
Вахитов Р. Р. — 126
Вашестов А. Г. — 61
Введенский А. И. — 235, 271, 273
Венгеров С. А. — 68
Вишневецкий И. Г. — 128
Вишняк М. В. — 51, 52
Волошин М. А. — 99
Вольф Х. Ф. — 270
Врангель Ф. — 161
Вышеславцев Б. П. — 47, 133, 319

Г

- Галушкин А. Ю.* — 14, 153
Гапоненков А. А. — 48
Гарнетт К. — 337–339
Гаспаров М. Л. — 178
Гассе С. — 147
Гегель Г. В. Ф. — 50, 53, 105, 182–183, 242, 253–254, 268, 270, 280, 284–286, 324, 328
Георгий Конисский, свят. — 287
Герасимов О. П. — 150
Герцен А. И. — 177, 284–286, 334
Гершензон М. О. — 24, 56, 105, 162, 184
Герье В. И. — 163
Гёте И. В. — 111
Гиляров-Платонов Н. П. — 122
Гинзбург А. И. — 57
Гирке Г. — 156
Глаголев С. С. — 327
Глаголь С. (Голоушев С. С.) — 151, 165
Глебов И. (Асафьев Б. В.) — 323
Глебов С. — 129
Глинка-Волжский А. С. — 8, 9, 12, 65–66, 68–69, 84, 238, 240, 293–294
Глотов Я. — 88
Гоббс Т. — 286
Гоголь Н. В. — 75, 83, 113, 239, 240, 283, 285, 294, 338
Голлербах Е. А. — 118, 122–124, 159
Голлербах Э. Ф. — 118–124, 131
Головкинский Н. А. — 155
Голубев А. Е. — 147, 155
Голубевы — 155
Гомер — 158
Гончаров И. А. — 239
Горький Максим — 24, 117, 240
Грабарь-Пассек М. Е. — 165

- Грейлих Г. — 164
Григорий Нисский, свят. — 321
Грифцов Б. А. — 47, 319
Гров М. — 336
Грушка А. А. — 301
Грэхем С. (*Graham S.*) — 338–339
Гумилев Н. С. — 100
Гусева Ю. В. — 87, 94
Гуссерль Э. — 50, 126, 159, 271, 305, 318, 323

Д

- Давид, архимандрит (*Мухранов Д. И.*) — 322, 331
Давидсон А. — 156
Даддингтон Дж. (*Duddington J. N.*) — 335, 340
Даддингтон Н. А. (*Н. Эртель; N. Duddington, Дуддингтон, Деддингтон*) — 10, 16, 52–55, 327, 330, 333–344
Дакэ — 48
Даниэль Ю. М. — 57
Данте А. — 241
Деборин А. М. — 175
Декарт Р. — 52, 185, 241–242
Де-ла-Барт Ф. Г. — 134, 304, 309
Денисов В. И. — 89
Дживелегов А. К. — 151, 158
Диккенс Ч. — 340
Динерштейн Е. А. — 151
Добролюбов Н. А. — 286
Доброхотов А. Л. — 114
Достоевский Ф. М. — 34, 45, 65, 68, 75, 83, 147, 182, 239, 240, 260, 283, 285, 294, 338, 339
Дубровский А. — 97
Дунаев А. Г. — 74, 312
Дурылин С. Н. — 43, 68, 70, 74–78, 80, 82–84, 165, 171, 178, 295
Душин О. Э. — 48
Дынник В. А. — 159

Е

- Егоров Д. Ф.* — 113–115
Ельшин М. И. — 332
Емельянов Ю. Н. — 153
Епифаний Славинецкий — 287
Ермишин О. Т. — 45, 67, 75, 80, 82
Ермишина К. Б. — 127
Ерофеев В. В. — 34, 45, 113, 159, 273
Ефимов М. В. — 16

Ж

- Жекулин Н. С.* — 83
Жуковский В. А. — 240

З

- Зайцев Б. К.* — 338
Зайцев П. Н. — 108–110
Заринская-Гриштаева К. И. — 111
Захарьина Н. А. — 334
Зенкин К. В. — 115
Зеньковский В. В. — 76, 124, 171
Зиновьев Г. Е. — 100
Знаменская В. А. — 135
Зозуля Е. Д. — 93

И

- Иванов Вяч.* — 8, 9, 12–13, 22, 43–45, 63–70, 76, 80–84, 100,
105–106, 108, 113, 116, 162, 182, 282, 291–296, 313–315
Иванова Е. В. — 117
Иванов-Разумник Р. В. — 99, 132
Ивнев Р. (Ковалев М. А.) — 101
Иезуитова Л. А. — 162

- Изгоев А. С.* — 63, 94, 102
Ильин В. Н. — 47, 126
Ильин И. А. — 43, 46, 64, 105–106, 182–183
Ильина В. В. — 334
Иоанн Дамаскин — 287
Иоанн, экзарх Болгарский — 287
Иосаф Кроковский — 287
Ичин К. — 16, 110

К

- Кант И.* — 52, 103, 105, 135, 183, 185, 187, 241–242, 250, 255,
270, 272, 280, 286
Карелин В. А. — 97
Карсавин Л. П. — 127, 171
Карташев А. В. — 62
Карцевский С. И. — 65
Кассирер Э. — 326
Кассо Л. А. — 88
Кей Э. А. — 18, 149
Келли А. — 24, 36
Кёнен Г. — 145
Кибиров Т. Ю. — 17
Киреевский И. В. — 236–238, 254–255, 275, 285
Кирпичников А. И. — 155
Кирпичникова Е. А. — 156
Климов А. Е. — 16, 127
Клюс Э. — 14
Ключников Ю. В. — 76, 92
Коатс Р. — 15
Ковалевский М. М. — 88
Коваленский М. Н. — 158
Коген Г. — 183
Кожевников А. В. (Кожев А.) — 128
Козьма Индикоплов — 287
Колдер Р. — 336

- Колеров М. А. — 17, 24, 30, 36, 64, 74, 76, 80, 83, 85, 92, 95, 126, 128, 130, 145, 165, 170, 172, 178, 275
- Кольцов М. Е. — 93
- Колягин Ю. М. — 113
- Комарович В. Л. — 324
- Кононов Н. Н. — 151, 165
- Концевич М. К. — 91
- Конюс Г. Э. — 136–137
- Конюс Л. Э. — 136, 137–138
- Конюс Э. К. — 136
- Конюс Ю. Э. — 136–137
- Конюсы — 8, 137
- Копелев Л. З. — 145
- Коперник Н. — 246, 287
- Короленко В. Г. — 151, 239, 338
- Коростылев О. А. — 16, 51
- Косаковский В. А. — 23, 26, 55, 58
- Котляревский С. А. — 64, 92, 123
- Котрелев Н. В. — 91
- Кравец С. Л. — 144, 168–169
- Кравчинская Ф. М. — 340
- Кравчинский С. М. (Степняк-Кравчинский) — 340
- Крачковский Д. Н. — 134
- Кривенький В. В. — 90
- Кропоткин П. А. — 16, 87, 89, 93, 140–142, 337
- Кублицкая-Пиотух А. А. — 118
- Кузмин М. А. — 100
- Куссе Х. — 15, 16

Л

- Лавров А. В. — 99, 101, 108, 112, 131
- Лавров П. Л. — 87
- Ланг О. — 164
- Лапшин И. И. — 235, 272, 275
- Ласк Э. — 183

- Ласунский О. Г.* — 334, 337–338
Левицкий В. О. (Цедербаум В. О.) — 164
Лейбниц Г. В. — 52, 242
Леман Г. А. — 121–123
Ленин В. И. (Ульянов В. И.) — 27, 163, 177, 285
Леонтьев К. Н. — 45
Леонтьев С. М. — 150
Лермонтов М. Ю. — 83, 116, 239, 285
Лесков А. Н. — 78
Лесков Н. С. — 68, 75–79, 82–83, 295
Либерт А. — 330
Лисица Ю. Т. — 105
Лихуды — 287
Локк Дж. — 286
Локкарт Р. — 336
Лопатин Л. М. — 22, 46–47, 162, 235–236, 256, 271, 305, 319
Лопашов С. А. — 138
Лосев Ф. П. — 312
Лосева В. М. (Соколова В. М.) — 24, 43, 315, 320, 323, 332
Лосева Н. А (Полякова Н. А.) — 312, 315
Лосский Н. О. — 55, 105, 171, 178, 184, 235, 271–272, 285, 334, 339–340, 341
Лукницкий П. Н. — 338
Лукьянов С. М. — 162
Луначарский А. В. — 93
Луппол И. К. — 175
Львов Н. Н. — 62
Люллий (Луллий) Раймунд — 287

М

- Магницкий Л. Ф.* — 288
Макаров В. Г. — 165, 178
Малинаускене Н. К. — 15
Малмстад Дж. (Мальмстад Дж.) — 99, 108
Мандельштам О. Э. — 25, 101

- Маркович В. В.* — 51
Маркс К. — 96
Мартов Ю. О. (Мартов Л.; Ю. О. Цедербаум) — 164
Маттьё Ж. — 8, 146, 157, 160, 166, 318
Маханьков И. И. — 273
Мельгунов С. П. — 8, 17, 134, 149–155, 157, 160, 162–163, 167, 170, 176
Мельгунова П. Е. (Степанова П. Е.) — 149–154, 157, 163, 168
Мельгуновы — 157, 159, 161, 168–170
Мережковский Д. С. — 108, 338
Местергази Е. Г. — 117
Метнеры — 18
Мечников И. И. — 88
Милюков П. Н. — 314
Минский Н. М. — 93
Мирбах В. — 87
Миролюбов В. С. — 68
Митрофан, иеромонах (Тихонов М. Т.) — 321
Морозов Н. А. — 151
Морозова М. К. — 44
Мстиславский С. Д. — 132, 133
Муравьев В. Н. — 63, 92, 107
Муратов П. П. — 133
Мухамеджанова Г. М. — 334

Н

- Нестеров М. В.* — 78
Нива Ж. — 17
Никитин А. Л. — 87, 131, 133, 138
Никитина Ф. Г. — 161
Николаевич Н. — 97
Николай Кузанский — 29, 47, 48, 107, 138, 331
Нил Сорский — 68
Нилендер В. О. — 108
Ницше Ф. — 102–104, 186

- Новгородцев П. И.* — 83, 91, 105, 171–172, 183
Новомирский Я. И. (Кирилловский Д. И.) — 8, 86–87, 132
Новосадский Н. И. — 299–300, 314, 325
Новоселов М. А. — 323
Новохатько А. А. — 17
Нойманн Д. (Neumann D.) — 155

О

- Обатнин Г. В.* — 98
Овидий — 301, 305, 315, 317
Огаркова М. В. (Эртель) — 335–337
Орехова Л. А. — 147
Орлов И. Е. — 332

П

- Павховая Т. В.* — 99
Пайпс Р. — 150
Палиевский П. В. — 112
Пастернак Б. Л. — 116, 133
Перцев В. Н. — 158
Петр (Полянский), митрополит — 66
Петр I — 36, 253
Петрушевский Д. М. — 158
Печерин В. С. — 282
Пикассо П. — 182
Писарев Д. И. — 281, 285
Пичета В. И. — 151
Пичинская Е. С. — 300, 303–304, 315–317
Платон — 22, 25, 45, 47, 50, 110, 135, 241, 248–249, 301, 304, 309, 313–315, 320–321, 323
Плеханов Г. В. — 163
Плотин — 23, 50, 183, 310, 322, 329
Плотников Н. С. — 24, 36, 80, 126, 128, 130, 145, 275
Повилайтис В. — 128

- Подволоцкий И. П.* — 332
Покровский И. А. — 63
Покровский М. М. — 301
Половинкин С. М. — 46, 67, 75, 80, 82
Поляков А. Г., протоиерей — 312
Попов П. С. — 47, 109, 161–164
Поповы — 163
Порфирий — 287
Пришвин М. М. — 96, 98–101
Прокл — 50, 324
Пумпянский Л. В. — 114
Пушкин А. С. — 16, 17, 40, 44, 65, 74, 83, 105, 110–111, 115–116, 157, 184, 188, 239, 283, 285, 294, 338
Пяст В. А. — 109

Р

- Радлов Э. Л.* — 265, 273
Райнов Т. И. — 288
Рачинский Г. А. — 43–45, 47, 76, 133, 319
Резниченко А. И. — 13, 68, 74–75, 77–78, 80, 165, 171, 178
Ремизов А. М. — 99, 101
Риккерт Г. — 183
Римский-Корсаков Н. А. — 59, 70, 72, 74, 83, 295, 304, 309, 314–315
Родзянко М. В. — 62
Розанов В. В. — 75, 111–113, 118, 122–124, 178, 283, 285
Розанов И. Н. — 151, 154, 155, 162–163, 166
Ронен О. — 16, 129
Ростовцев Ю. А. — 171, 177, 288, 293
Румянцев Н. Е. — 151, 153, 157, 168
Русов Н. Н. — 8, 95, 118–125, 130–131, 133–134
Руссо Ж.-Ж. — 250, 286
Рындзюн В. И. (Ветлугин А.) — 135–136
Рябов В. П. — 142

С

- Сабанеев Л. Л.* — 137
Сабашников М. В. — 8, 9, 11, 65–66, 70–72, 84–85, 294–295, 316
Савина О. А. — 113
Савинков Б. В. — 99
Савицкий П. Н. — 128–129
Саводник В. Ф. — 116
Савченко В. — 87
Сакулин П. Н. — 134
Салтыков-Щедрин М. Е. — 239, 338
Самарин Ю. Ф. — 178, 271, 285
Самсонов Н. В. — 134–135, 304, 309
Сандомирский Г. Б. (Берков Г.) — 92–95
Сапожков С. В. — 94
Сахаров С. И. — 121
Свентицкая М. Х. — 300, 303, 315
Свентицкий В. П. — 112
Святловский В. В. — 87
Святослав, князь — 287
Сеземан В. Э. — 16, 51, 127–128, 328–329, 334, 344
Сергий Радонежский — 68
Серж В. — 87, 94
Серпинская Н. Я. — 89, 90, 138
Сеченов И. М. — 147
Сивков К. В. — 151–153, 157–158, 162, 166, 168
Сидоров Н. П. — 134, 152, 160
Сидоров С. А. — 66, 70, 80, 82, 84, 295
Синявский А. Д. — 57
Сковорода Г. С. — 241, 244–253, 277, 279–280
Скрябин А. Н. — 22, 72, 73, 89, 103, 186, 282, 317
Соболев А. Л. — 132
Соболевский С. И. — 301
Соколов Б. М. — 65, 151, 154, 157, 166
Соколов М. В. — 315

- Соколов Ю. М. — 151, 154–155, 159, 165
Соколова Т. Е. — 315
Соколов-Микитов И. С. — 101
Соколовы — 159
Сократ — 246
Соловьев Вл. С. — 34, 40, 42–45, 55–56, 60, 67, 75–76, 80, 82,
108, 116–119, 162, 166, 173–175, 177, 182, 235, 238, 252,
260–262, 264–265, 268–269, 271, 281, 285, 313, 315, 338, 339
Соловьев С. М. — 92, 108, 265
Сологуб Ф. — 99–101
Солонович А. А. — 131–134
Спивак М. Л. — 16, 108, 110
Спиноза Б. — 280
Сталин И. В. — 175
Степанов Е. М. — 148, 154
Степанов И. Е. — 150–151, 157, 167
Степановы — 163
Степун Ф. А. — 15, 17, 55, 99, 100, 133
Столяров М. П. — 132
Стоюнина М. Н. — 339
Стоюхина Н. Ю. — 158, 161, 306
Страхов Н. Н. — 122, 271
Струве Г. П. — 18
Струве Н. А. — 12
Струве П. Б. — 7, 12, 25, 61–65, 74, 83–85, 89, 92, 171–172
Струве Э. В. — 89
Сувчинский П. П. — 127, 128
Суслова А. П. — 147
Суслова Н. П. — 147, 155
Сыроечковский Б. Е. — 151

Т

- Тарабукин Н. М. — 109
Тахо-Годи А. А. — 11, 13–14, 32, 40, 45–47, 51, 110, 113, 115, 119,
121, 125, 159, 162, 275, 288, 295, 301–302, 312, 333–334, 344

- Тахо-Годи Е. А.* — 12–17, 31–32, 37, 40, 47–48, 110, 114–115, 119, 121, 125, 133, 144, 162, 275, 334, 344
Тахо-Годи М. А. — 114, 116
Тихон Задонский, свят. — 68
Толстой А. Н. — 99
Толстой Л. Н. — 34, 65, 75, 77, 83, 151, 239, 240, 283, 285, 294, 336, 339
Третьякова С. Н. — 338
Троицкий В. П. — 11–13, 29, 46–47, 61, 110, 115, 121, 125, 292, 294–295, 302, 310, 333–334
Трубецкие — 23
Трубецкой Е. Н. — 43–44, 68, 70, 76, 83–84, 105, 183, 295
Трубецкой Н. С. — 127–129
Трубецкой С. Е. — 149–150
Трубецкой С. Н. — 178, 235, 282
Тупиков Д. Ф. — 335
Тупикова Е. А. (Эртель) — 335–336
Тургенев И. С. — 80, 155, 239, 271, 338
Туркельтауб И. — 97
Тютчев Ф. И. — 111, 115–116, 166, 240

У

- Успенский Г. И.* — 239
Устрялов Н. В. — 76, 92, 95, 124–125, 127–128, 130
Уэйвелл А. (Вавелл; Wavell A.) — 336–337

Ф

- Файхингер Х.* — 183
Федоров Б. Д. — 151, 162, 166
Федотов Г. П. — 51
Фельштинский Ю. Г. — 164
Фет А. А. — 240
Фигнер В. Н. — 151
Филофей — 283

- Филипп (*Кольчев*), свят. — 51
Фиолетов Н. Ю. — 107
Фиолетова Н. Н. — 107
Фихте И. Г. — 103, 185, 187, 270, 284
Фишер Ф. — 325
Флёров А. Е. — 22, 188, 300, 303, 314
Флоренский П. А. — 8, 9, 12, 23, 43, 45, 50, 54, 65–69, 75, 77, 78, 82, 84, 111–115, 124, 133, 171, 178, 281, 292–293, 320, 322–323, 342
Флоренский П. В. — 171, 293
Флоровский Г. В. — 127, 130, 343
Фондаминский И. И. — 51, 52
Франк С. Л. — 7, 15, 17, 23–24, 32, 43, 46–53, 55–56, 61–62, 64, 68, 75, 77–78, 105, 107, 110, 172, 178, 183–184, 235, 285, 319, 328, 334, 341–344
Фудель И. И., протоиерей — 75

Х

- Хаардт А. — 144
Хикс Д. (*Nichs D.*) — 339–341
Хиллебранд Д. (*Hillebrand D.*) — 148, 170
Ходасевич В. Ф. — 99–101
Ходасевич А. И. (*Чулкова А. И.*) — 109
Хомяков А. С. — 172, 178, 236–238, 254–259, 282, 285
Христфоров В. С. — 150

Ц

- Цейтлин З. А. — 332
Цовма М. А. — 142

Ч

- Чаадаев П. Я. — 282
Чанцев А. В. — 149
Челпанов Г. И. — 22, 235, 272, 299, 301, 304, 309, 313, 318

- Чепуренко Т. В.* — 334
Черепнин Н. Н. — 137
Чернов В. М. — 163
Чернышевский Н. Г. — 147, 177, 285, 286
Чехов А. П. — 93, 239, 338
Чехович Д. О. — 310
Чешихин В. Е. — 124
Чижевский Д. И. — 17, 51, 52, 126, 130, 279, 329–330, 334, 343–344
Чичерин Б. Н. — 285
Чудакова М. О. — 163
Чулков Г. И. — 70, 74, 83, 92, 107–110, 151, 171, 294, 331
Чулкова Н. Г. — 171

Ш

- Шеллинг Ф. В. Й.* — 103–104, 185, 187, 253–254, 256, 268, 270, 286, 327
Шервинский С. В. — 109
Шершеневич В. Г. — 136
Шмелев И. С. — 147
Шмидт А. Н. — 182
Шопенгауэр А. — 102–104, 185–187, 309
Шпенглер О. — 110
Шпет Г. Г. — 52, 124, 132, 184, 273, 320–321, 325
Шруба М. — 51, 119, 134, 154
Шуберт А. М. — 163–164
Шульгин В. В. — 62
Шумихин С. В. — 89–90, 99, 138
Шуппе В. — 271

Щ

- Щепкин Д. И.* — 162
Щепкин Д. М. — 150, 162
Щепкин Н. Н. — 150, 162

Э

- Эдинг Б. Н. — 313
Эйхенбаум Б. М. — 142
Эйхенбаум-Волин В. М. — 142
Экземплярский В. И. — 76
Эренбург И. — 99–100
Эрисман Т. П. (*Erismann*) — 8, 146, 148–150, 157, 164, 170, 318
Эрисман Ф. Ф. — 18, 146–149, 163–164
Эрисман-Степанова В. Д. — 18, 148–149
Эрисман-Степанова В. Е. (*Степанова В. Е.*) — 8, 146, 148–150, 157, 163–164, 318
Эрисманы — 155–156, 159, 161, 164, 169, 170
Эрн В. Ф. — 45, 90–91, 112, 184, 241, 244–249, 251, 277, 279, 280
Эртель А. И. — 52, 334, 336–337, 339
Эсхил — 22, 108, 299, 305, 314
Эткинд Г. Е. — 98
Эттли М. — 155
Эттли М.-Л. — 156
Эттли-Кирпичникова Н. А. (*Oettli-Kirpičnikova N.*) — 151, 155–157, 168

Ю

- Юдина М. В. — 111, 114–115, 117
Юм Д. — 244
Юнггрен М. — 18, 148–149, 156
Юркевич П. Д. — 271

Я

- Якоби Ф. Г. — 257
Якобсон Р. О. — 16, 128–130
Яковенко Б. В. — 276
Яковлев А. А. — 24, 36
Яковлев С. В. — 32, 312
Ямвлих — 322
Янцен В. — 9, 17, 126, 130, 273, 280
Ященко А. С. — 165

A

- Aizlewood R.* — 31
Alexander I — 230
Alexejew (Askoldow) S. — 194, 231
Allchin A. M. — 343

B

- Baader F.-K.* — 199
Berdjajew N. A. — 194, 196–197, 212, 228, 229, 341
Böhme J. (Boehme) — 199, 217
Bulgakov S. N. — 228–229, 341

C

- Calder R. R.* — 336
Chomjakow A. S. — 194–196, 213–218
Čiževskij D. I. — 52
Coates R. — 31

D

- Dante A.* — 200
Descartes R. — 199–200
Destutt de Tracy A. L. C. — 148
Dostojewskij F. M. — 197–199, 219
Dushin O. — 48

E

- Erismann T.* — 170, 191, 273, 310
Erismann-Stepanova V. — 191, 273, 310
Ern W. — 199

F

- Fet A.* — 199
Florovskii G. — 343
Frank S. L. — 15, 43, 194, 343

G

- Glinka-Wolzhski A.S.* — 197
Gogol N. V. — 197, 199
Gontscharow I. A. — 197
Gorki M. — 199
Graham S. 338–339

H

- Hegel G. W. F.* — 200, 212–214, 227, 230
Helpenstein-Tschudi U. — 147
Hendry J. F. — 336
Hubbard T. — 336
Hume D. — 203
Husserl E. — 231

J

- Jack R. D. S.* — 336
Jakobi F. G. — 216
Jurkewitsch P. D. — 230

K

- Kant I.* — 199, 200, 208, 214, 230, 232, 330
Kirejewski I. W. — 194–196, 213–214, 275
Koenen G. — 145
Kopelew L. — 145
Kopernikus N. — 205
Korolenko W. G. — 197
Kuße H. — 15, 43

L

- Lapschin I. I.* — 194, 231, 275
Lermontow M. J. — 197
Livesey R. — 338
Lockhart R. B. — 336
Lopatin L. M. — 193–194, 216, 230
Losskij N. O. — 194, 231–232, 341
Luter M. — 214

M

- Matthieu J.* — 146, 191, 273, 310

N

- Nicolaus Cusanus* — 48

P

- Pain J.* — 341
Peter der Grosse — 212
Plato — 200, 207
Puschkin A. S. — 197

R

- Reinhardt K.* — 48
Rousseau J.-J. — 209

S

- Schelling F. W. J.* — 212–213, 216, 227, 230
Schwaetzer H. — 48
Skoworoda G. S. — 199, 204–212
Sokrates — 204

Solowjew W. S. (Ssolowjew; Solovyof Vl.) — 193, 197, 210–211,
219–223, 225, 227, 228–230, 339, 343

Spinoza B. — 200

Ssaltykow M. E. — 197

Ssamarin J. F. — 230

Stepun F. A. — 15, 43

Strachow N. N. — 230

T

Tacho-Godi E. (Takho-Godi E.) — 15, 48

Tolstoj L. N. — 197, 199

Trubezkoi S. N. — 193

Tschechow A. P. — 197

Tschelpanow G. I. — 194, 232

Turgenjew I. S. — 197, 230

Tüttschew F. I. — 199

U

Uebelhart J. — 146, 155

Uspenskij G. I. — 197

W

Wolff Ch. F. — 230

Wwedenski A. I. — 194, 231

Z

Zhukowski (Schukowski) W. A. — 199

Елена Тахо-Годи

Алексей Лосев
в эпоху русской революции: 1917–1919

Издатель Модест Колеров

115088, г. Москва, 2-й Южнопортовый проезд, д. 16, стр. 1, офис 227
www.ridr.ru

Подписано в печать 15.09.2014. Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

arvato
япк

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97