ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК

«Из наследия священника Павла Флоренского»

Приложение к журналу «Философские науки»

Серия
«МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ»

«Гуманитарий»
Москва, 2007

Священник Павел Флоренский

ИЗ ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

«Академический проект»
Москва, 2015

УДК 1(091)(470)
ББК 87.3(2)6
Ф73

Редакционный совет серии:
А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН), Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН, председатель совета), П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН), В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН), Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)

Печатается с исправлениями и дополнениями по изданию:
Священник Павел Флоренский. Из истории античной философии.
М.: Гуманитарий, 2007; и Архиву свящ. Павла Флоренского

Под общ. ред. игумена *Андроника* (*Трубачева*)
Подготовка текста к изданию, статья — *О.Т. Ермишин*
Примечания — *О.Т. Ермишин, А.В. Ахутин*

Флоренский Павел, священник

Ф73 Из истории античной философии. — М.: Академический проект, 2015. — 524 с.+16 п. вкл. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1627-9

В настоящее издание вошли лекции по истории античной философии, прочитанные П.А. Флоренским в Московской духовной академии в 1908–1910 гг. Они приводятся с более поздними дополнениями автора. В книге также содержатся многочисленные рисунки Флоренского, иллюстрирующие теоретический материал, и приложения, составленные по архивным рукописям П.А. Флоренского специально для настоящего издания. Все это дает представление об историко-философской концепции Флоренского, позволяя увидеть с новых сторон развитие античной философской мысли и ее восприятие в русской интеллектуальной традиции начала XX столетия.

Книга может быть рекомендована философам, культурологам, религиоведам, а также всем тем, кто интересуется историей человеческой мысли.

УДК 1(091)(470)
ББК 87.3(2)6

© Тексты свящ. Павла Флоренского — Архив свящ. Павла Флоренского // Музей свящ. Павла Флоренского (Москва), Трубачев А.С., 2015

© Ермишин О.Т., сопроводительная статья, 2015

© Ермишин О.Т., Ахутин А.В., примечания, 2015

© Оригинал-макет, оформление. «Академический проект», 2015

ISBN 978-5-8291-1627-9

Читателям
Собрания сочинений
священника Павла Флоренского

Уважаемые читатели, дорогие братья и сестры!

Вы держите в руках очередной том Собрания сочинений священника Павла Флоренского.

Многим отец Павел известен прежде всего как автор фундаментального труда «Столп и утверждение Истины», а также других богословских рассуждений о значении и мистическом смысле церковных Таинств.

Несомненно, главные интересы Флоренского лежали в области богословия и философии, однако отличительной чертой его творчества является замечательная эрудиция в сфере различных точных, естественных и гуманитарных наук. В основании его философской системы, при всей широте исследовательского охвата, лежит убеждение в том, что мировоззрение русского народа зиждется на его вере, из этой веры оно исходит и к этой вере устремляется.

Флоренский считал себя последователем Святых Отцов и христианским апологетом православной веры. В связи с этим он ставил перед собой две главные задачи: во-первых, способствовать очищению всего человеческого знания от ложных предпосылок и стереотипов современности, от ложной науки и философии, во-вторых, содействовать построению цельного православного мировоззрения, включающего в себя и богословие, и философию, и науку, и искусство.

Господь судил ему жить в те непростые годы, когда в традиционной и привычной для большинства жителей страны системе ценностей произошел переворот и вера стала восприниматься как пережиток прошлого, как удел малообразованных, неразвитых людей, как «мракобесие». Средства массовой пропаганды внушали обществу, что верующий человек по определению не может быть умным и способным. В «новой России» не должно было быть места для верующих людей, ибо они самим фактом своего существования мешали повсеместному распространению прогрессивной модели «советского человека», навязываемой богоборцами. В этих условиях Флоренский продолжал со страхом Божиим служить Церкви и Родине. Он являл образец благочестия и порядочности, трудолюбия и терпения, мужества перед лицом страданий и смерти. Во все советские научные учреждения он приходил в священническом одеянии, свидетельствуя этим, что он пастырь и что его христианские убеждения никоим образом не противоречат его научной деятельности.

Для верных чад Церкви, живших в годы государственного безбожия, имя отца Павла Флоренского стало символом духовной свободы. Личный пример священника-ученого убеждал в том, что можно быть верующим человеком и в то же время проявлять свою творческую активность в самых разных сферах. Поэтому можно говорить о влиянии отца Павла на те процессы, которые в конечном итоге привели к освобождению общества от оков атеизма и к религиозному возрождению стран Русского мира в конце XX века.

Пример активной научной и жизненной позиции, которую занимал отец Павел Флоренский, особенно актуален в наши дни. Он свидетельствует о возможности для христиан в любых условиях быть *солью земли и светом* миру (см. Мф. 5, 13–14), хранить верность Евангельской истине.

Знакомясь с религиозно-философским наследием Флоренского, следует иметь в виду, что его самобытное и оригинальное творчество не было лишено противоречивости. В нем отразился процесс постепенного духовного становления мыслителя, его научного роста, неординарность личности автора. Флоренский не предлагал читателю свои взгляды, мысли и идеи как нечто абсолютное и законченное, но, напротив, признавал возможность их обсуждения и исправления.

В настоящее время многие люди в нашем Отечестве и за его пределами обращаются к богословскому, философскому и научному опыту отца Павла, к «школе верующего разума», стремящегося к познанию Истины.

Выражаю надежду, что новое академическое издание собрания трудов священника Павла Флоренского, дополненное научными комментариями, будет способствовать дальнейшему изучению и осмыслению обширного наследия этого ученого, мыслителя, педагога и служителя Церкви Христовой.

29. 04. 2011 г. г. Москва

+ Кирилл

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ

Часть 1
ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

(*15 лекций, читанных осенним семестром 1908 года в Московской Духовной академии студентам 2го курса*)

1908.X.9—1908.XII.13
Сергиевский Посад

Лекция 1

Читана 1908.X.9. Четверг,
от 1 ч. до 2-х дня
в ауд. № 11*

<1.> Временно-пространственные границы античной (греческой) философии. — [стр. 1–2]** <2.> География античной философии (миграции философской мысли) [стр. 3–19].

Написана 1908.X.7–8. Сергиевский Посад.

<1.> Временно-пространственные границы античной (греческой) философии

1. Если с большею или меньшею условностью принять, что греческая или, точнее, античная философия начата ионийцами, то **эпохой** (пользуюсь астрон<омическим> знач<ением> термина «эпоха» = начало счета времени), т. е. terminus a quo[1] греческой философии, надо считать **первую половину** VII в. до Р<ождества> Х<ристова> (Фалес умер в 625 г.).

2. Концом этой философии всего естественнее принять закрытие афинской философской академии императором Юстинианом в 529 году, т. е. опять-таки первую половину VI в., но уже после Р<ождества> Х<ристова>. Это и будет **terminus ad quem**[2] античной философии. Пожалуй, лучше будет прибавить еще столетие — не случайного, ибо философия продолжала существовать и **после** закрытия Академии.

3. Таким образом, античная философия **жила и развивалась** около 13 веков, после которых она умерла естественною смертью от старческого истощения жизненной энергии и склероза, т. е. окаменения живых тканей. Не буду сейчас останавливаться, но слегка лишь отмечу то странное как будто совпадение, что Рождество Христово приходится как раз в **средней точке** жизненного

* Далее поздняя надпись: «Лекция 2-я (читана 1909.IX.3. от 1 ч. до 2. Четверг) в ауд. № 1».

** В квадратных скобках — указанные автором номера страниц в рукописи.

пути античной философии. **До** него и **после** него она существовала по 6 веков. Добавлю, кстати, что наивысшей своей точки по жизненности (стоицизм) и глубине, широте замысла (неоплатонизм) ант<ичная> философия достигает именно около 1-х веков до и после Р<ождества> Х<ристова>. Это — кульминация ее жизни.

4. Если рассмотреть теперь пространственные границы ее существования, то окажется, что по **долготе** античная философия имела распространение на 20°, а по широте — около 15°.

5. Если вы очертите из **Афин** окружность радиусом, равным расстоянию до Афин <от> **Рима**, то описанная линия захватит собою всю область распространения или, лучше сказать, деятельности античной философии. Круг этот, да и то не во всех своих частях, представит собою арену философских споров, сцену, где развивается действие философской драмы человечества. Но нужно помнить, что греч<еская> фил<ософия> развивалась не на суше, а на **море**, или лучше сказать, на границах моря и суши, по берегам их. Она — морское или приморское существо. Море — вот стихия ант<ичной> фил<ософии>. Философия родилась из моря. Вы увидите впоследствии, что и основная идея философии вышла из религиозной концепции **моря**. Море должно было оплодотворить сушу, чтобы явилась философия. Биологи утверждают, что и вообще вся жизнь вышла из моря.

6. Само собою понятно, что при столь **широкой** области своего развития, равно как и столь **продолжительном** времени своей жизни, античная философия представляет большое разнообразие своих явлений. Чтобы **не потеряться** в пестроте их, нужно сделать прежде разбора отдельных систем еще и **общее обозрение развития философии**.

7. Несколько лекций я именно и посвящу таким общим обзорам, чтобы вам яснее была общая схема истории античной философии. Чтобы легче ориентироваться вам в подробном и к тому же неравномерно развитом курсе моем, необходимо взглянуть сперва на **разрезы**, подобные геологическим разрезам или профилям, всех историко-философских напластований в целом их **составе**. Я начну с обзора сторон более внешних и постепенно буду углубляться в стороны более внутренние и потому требующие к себе более внимательности. Это я делаю преднамеренно. Конечно, мне гораздо интереснее и легче было бы вести курс, сразу излагая главные результаты, а потом доказывая их. Но этим я лишил бы вас самодеятельности. Желательно же, чтобы слушатели сами делали те выводы, которые можно сделать из данного материала. Я не хочу вас учить, но хочу вместе с вами мыслить. Пусть заключения из фактов мы с вами сделаем **вместе**. В этом-то и заключается особенность лекци<онного> способа преподавания в отличие от книги.

<2.> География античной философии[3] (миграция античной фил<ософской> мысли)

1. Начнем с миграции ант<ичной> филос<офии>, или с того, что П. Жане[4] назвал «географией философии», т. е. с рассмотрения того, как перемещался с течением времени **очаг философской деятельности** античного человечества. Это нам будет весьма важно впоследствии, при изучении **восточных влияний** на греческую и вообще античную философию и при установлении связи с религиозными культами. Но, кроме того, это важно и само по себе, ибо даже тут, в этом рассмотрении столь внешней стороны жизни философии, как географические перемещения ее очага жизнедеятельности, — мы **уже** увидим некоторые основные ее **закономерности**.

2. Оставим **пока** нуждающиеся еще в выяснении и сомнительные влияния Востока на Грецию. Возьмем греческую философию, как она представляется нам, т. е. без известных предков, и будем рассматривать ее как автохтонное, как туземное явление античного мира. Ограничиваясь фактами явными и «абсолютно достоверными», мы напоминаем, что философия родилась в том азиатском полуострове, который называют **Малою Азией** и который образует теперь небольшую часть Азиатской Турции.

Этот полуостров, который в западной своей части граничит с тем, что древние называли **Эгейским морем**, а мы Архипелагом, был составлен из областей, населенных греческими колониями, — пришли ли эти колонии из Греции, или же они образовались посредством миграций, подобных тем, которые населили саму Грецию. Эти колонии, сперва независимые, были завоеваны сперва **лидийцами**, а затем **персами**, и они подпали господству этого последнего царства в ту самую эпоху, когда начинается история философии, т. е. к VII веку до нашей эры. Одна из этих областей, **Иония**, и была первым театром философских спекуляций и дала свое имя первой греческой школе. Философы этой школы принадлежали к различным городам, расположенным на берегах Средиземного моря.

3. **Фалес**, **Анаксимандр и Анаксимен** — два первые VII века, третий — VI, родились все три в **Милете**. Последний **иониец**, **Диоген Аполлонийский**, происходил, как указывает его имя, из города **Мидии**, другой греческой области, смежной с **Ливией**. Ветвь ионийской школы, школа **Гераклита**, происходила из **Эфеса**, города, тоже принадлежавшего к **Ионии**. Позже еще **Клазомены**, другой город Ионии, породил философа **Анаксагора**.

4. Итак, 1, философия родилась в Малой Азии, а не в Греции, собственно говоря. Во-вторых, она явилась сперва в областях, касавшихся великой империи Востока, — **мидян**, **персов** и, чрез

то, — **ассириян** и вавилонян, тогда как, с другой стороны, посредством **моря** и **торговли** они, эти области распространения философии, были в постоянных сообщениях с **Финикией** и **Египтом**. Упомянуть о Средиземн<оморье> — Крит, затем Александрия как центр торговых сношений с Индией.

5. Эти факты **достойны внимания**, и они уже доказывают, что если философия и есть **греческое** изобретение, то, однако, это изобретение было подготовлено непосредственным соприкосновением с восточной цивилизацией. А т. к. едва ли можно допустить, что в Ассирии и в Египте существовала наука в западноевропейском смысле до VII века, то греческую науку должно приписать **неопределенному**, **общему**, **темному восточному влиянию**. Поэтому, несмотря на него, греческая философия остается оригинальным и существенно греческим делом, подобно тому, как сын может иметь оригинальный гений, будучи, однако, всецело обязан жизнью своему отцу. Впрочем, вы увидите в дальнейшем, что и это влияние придется ограничить: эллинизм окажется более автономным, нежели это кажется сейчас (вопрос об алфавите).

6. Философия и философский дух вскоре **вышли** из узкого круга своего первоначального происхождения, из своей колыбели в **Ионии**, и распространились по островам **Эгейского моря**. Из этих именно островов вышли различные *излучения* философии, чтобы распространиться в других частях греческой цивилизации, а именно в **Сицилии** и в **Великой** Греции.

7. На **Самосе**, именно острове Архипелага, родился знаменитый Пифагор, основатель того, что называют **италийскою** школою (l'ecole italique), образующей pendant (пару, двойню, дружку) к **школе ионийской** и разделяющей с первой весь первый период греческой философии от VII века до V.

8. **Пифагор**, о диковинных путешествиях которого рассказывает легенда, путешествовал **по меньшей мере** до **Сицилии**: и на этом именно далеком о<стро>ве, **оторванной ветви греческого гения**, он основал пифагорейскую школу.

9. Равным образом из **ионийского** города **Колофона**, расположенного на континенте, но на берегу моря, вышел **основатель элейской школы**, **Ксенофан Колофонский**. Элея была городом Великой Греции, т. е. южной части Италии. Так, оба основателя философии, называемой италийскою, были **ионянами**.

10. **После** Пифагора и Ксенофана развитие школ продолжало совершаться в Сицилии и в Великой Греции. **Филолай**, значительнейший из пифагорейцев, происходил из **Тарента**[5], города италийского, равно как и **Архит**, другой знаменитый пифагореец.

11. **Парменид** и **Зенон**, оба герои элейской школы, происходят из города **Элеи**, также в Великой Греции.

12. Независимый и оригинальный философ **Эмпедокл**, до известной степени связывающийся с пифагореизмом, происходил из Аграгента[6], города **Сицилии**.

13. Таким образом, греческ<ая> филос<офия> произошла и развивалась на границах окружности, которую образовывала тогда греческая цивилизация: **на Востоке**, **в Малой Азии**, совсем близко к великим азиатским царствам; на Западе, **в Сицилии и в Италии**, у последних пределов, до коих достигли греческие миграции. Этот двойной факт указывает, по-видимому, что **греческая цивилизация развивалась от окружности к центру**; по крайней мере **так было для философии**.

14. Наконец, еще одна греч<еская> школа произошла в другой точке этой окружности, а именно **атомистическая школа**, основанная **Левкиппом** и **Демокритом**. Оба они происходили из **Абдеры**, города в Северной Греции, **Фракии**, но еще на берегах **Эгейского моря**. Так, в трех различных точках, **Ионии**, **Великой Греции и Фракии** философия основалась и развивалась с VII по V век до нашей эры.

15. Но, **за эти 2 века**, культура, искус<ство>, великие полит<ические> и обществен<ные> учреждения получили замечательный подъем в **собственно Греции**, и в особенности в той части Греции, которая называется **Аттикой** и столица к<ото>рой — Афины.

Афины — город торговый, расположенный на берегах Эгейского моря, — мало-помалу разбогател и собирался захватить морское владычество. Втянув в себя морское могущество, он втянул вместе с ним и морскую обитальницу — философию. Сюда именно должны были сойтись и здесь **укорениться все ветви греческ<ой> философии**: можно даже сказать, что начиная с этой эпохи к середине V века **Афины и философия — два имени нераздельных**. Афины — «присутственное место мудрости» (Платон — <неразб.>).

16. **Взрыв философии** в Афинах был определен прибытием в сей город и встречей, в различных занятиях Афин, известного числа лиц, ловких **говорунов**, ловких умников и многознаек, завзятых спорщиков, которые основали риторику и ввели через свою критику познание философских понятий. Не невероятно, что многие знаменитые философы, **Парменид**, **Гераклит**, **Зенон Элейский**, приходили в Афины и беседовали здесь, спорили о философии. Но это в особенности достоверно относительно софистов.

17. **Ни один софист — сам не из Афин; но все пришли туда**. Афины приобрели какое-то притягательное действие. Туда приходили помимо воли и там застревали. Каждое направление греческ<ой> философии прислало туда **своего** софиста-эмиссара, софиста,

выросшего на почве данного направления философии, ядовитый продукт своего разложения. Каждое напр<авление>, разлагаясь, порождало соответственный продукт разложения — ядовитую софистику того или другого рода. **Горгий** происходил из Леонтин, города сицилийского, и получил элейское влияние; **Протагор**, который происходил из **Абдеры**, т. е. из Фракии, по-видимому, подвергся влиянию **Гераклита**, и, б<ыть> м<ожет>, также **Демокрита**, и в общем выставляет (возвышает, указывает) ионийские школы.

18. Оба они пришли в Афины не чтобы обсуждать умозрительные вещи, но чтобы обделать (заняться) делами своих стран, а заодно и своими собственными, с дипломат<ическими> поручениями родных городов. Но софисты, приходя за делами, почему-то застревали в Афинах. В то же время они выучили афинян искусству говорить, собеседовать и привили им вкус к философским спекуляциям.

19. Так, с Севера и Запада спекулятивная философия и философия эмпирическая, доведенная та и другая до скептицизма, сошлись и встретились в центре греческого мира, в столице греческой цивилизации. Другие софисты, между прочими **Продик** из Коса и **Гиппий** из Элеи, один **с Эгейского моря**, другой из **Северной Греции**, также пришли в Афины, ради общественных ли дел или ради философских собеседований, и сделали тем Афины центром философской деятельности.

20. **Афины** до тех пор **ничего не произвели** в философии и начинали только **воспринимать** некоторые зародыши, пришедшие со стороны; но они скоро **осветили** свое появление на философской сцене **ударом молнии**, действие которого **брызнуло** на историю человечества, всю. Du choc des opinions jaillit la vérité[7], — говор<ят> французы. Но это не всегда так. И весьма возможно, что столкновение философских мнений в Афинах не произвело бы ничего, кроме пустых словопрений, если бы не явилась новая сила... В особенности закрепило философскую сцену в Афинах одно событие, — это именно появление **гениального человека**, несравненной самобытности, который был не только великим **философом**, но и **великим человеком**, «великим демоном», как говорили в древности о нем, и который в истории людей может быть сравниваем только с великими основателями религий: мы говорим о Сократе. Афины, центр торговых интересов, он один сделал центром филос<офской> мысли — «присутственным местом мудрости».

21. Именно присутствие софистов в Афинах определило философствование Сократа. **В борьбе** с ними он **расчистил гниющие остатки** прежних философских начал и создал **новый философский базис** — моральную философию и философскую критику.

22. Таким образом, от века Перикла, которого Сократ был современником, **философская мысль концентрировалась в Афинах**. Главные ученики Сократа — **Ксенофонт**, **Платон**, **Антисфен** — **афиняне**. Если происходят еще какие философск<ие> движения на эллинской окружности, в **Кирене**, на берегах Африки, в **Мегаре**, в Северной Греции, то это только **излучение** аттической философии. **Аристипп**, глава **Киренской** школы, **Евклид**, глава **Мегарской** школы, оба суть **ученики Сократа**. Они прибыли в Афины, чтобы слушать его: доказательство, что его репутация простиралась далеко и что знали уже, куда нужно идти, чтобы учиться философии.

23. После Сократа философия утверждается в Афинах на много веков. **Платон**, **первый**, основал там правильное обучение, **школу** в собственном смысле: это было то, что назвали Академией. Эта школа, с различными превратностями учения (доктрины), держалась до I века до нашей эры.

24. Сперва **древняя Академия**, с **Спевсиппом** и **Ксенократом**, затем **новая Академия** с Аркесилаем и Карнеадом продолжали дело Платона **там**, где он основал его. В Афинах же была основана вторая большая философская школа: наряду с Академией, школа **Ликея**. **Аристотель**, основатель этой второй школы, происходил **не** из Афин; он — из Северной Греции, из **Стагиры**, города Фракии. Он провел много лет при дворе Филиппа, царя Македонск<ого>, но он изучал философию **в Афинах**, в **Платоновой школе**, затем он основал собственную школу, наряду с Платоновой, — школу, которая держалась после него, как и школа Академии. **Феофраст** продолжил ее; **перипатетическая** школа была еще в Афинах во время **Цицерона**, ибо сын его приехал в Афины посещать уроки перипатетика Кратила.

25. Школа Платона и школа Аристотеля не были единственными, утвердившимися в Афинах после Сократа; возникли еще школы **эпикурейская** и **стоическая**. **Эпикур** происходил из Афин, как и Платон; он провел здесь всю жизнь, которая была продолжительна и простиралась от IV по III столетие.

26. **Зенон**, основатель **соперничавшей** школы, школы **стоицизма**, не был афинянином. Он родился в **Китие**, на о<стро>ве **Кипр**; но, привлеченный в Афины **торговыми делами**, он был вовлечен в философию, посещая последних представителей **кинической** школы, школы так же, как и все названные выше, происшедшей от Сократа и основанной **Антисфеном и Диогеном**. **Крантор**, последний философ этой школы, был учителем Зенона и отмечает нам переход от кинизма к стоицизму.

27. Два других великих стоика, **Клеанф**, родившийся в Малой Азии, и **Хрисипп**, родившийся в **Киликии**, тоже в Малой

Азии, прибыли тот и другой, чтобы поселиться в Афинах; первый — от 300 до 220 г., второй — от 280 до 208. Тот и другой преемствовали Зенону и защищали его доктрины от академиков и эпикурейцев.

28. Так, до II века до христ<ианской> эры, вся философск<ая> работа **сосредоточивалась в Афинах**. Но вскоре это движение начало рассеиваться и делаться общим; никогда не покидая вполне Афин, которые оставались центром обучений, очень посещаемых, философия **излучилась** в разных направлениях, чтобы вскоре начать утверждаться в другом центре.

29. Два важных исторических события произвели эту революцию: 1) с одной стороны — **завоевания Александра**, 2) с другой — **римское** завоевание. Вследствие первого Греция не была только в Греции, но на **Востоке**. Вследствие второго она проникла на Запад и вошла в сообщение с **Римом**. Таким-то образом вернулись, но усиленно, условия первого периода греческой философии. На Востоке и на Западе явился культурный обмен. Вновь открылись широкие двери миграции верований, идей, символов, привычек и даже быта. Снова возобладала жизнь на периферии.

30. Рассмотрим сперва излучения различных греческих школ, уже указанных. В I веке до христ<ианской> эры мы видим философию **стоическую** и **академическую** распространяющимися **вне** континентальной Греции и возвращающимися на острова Эгейского моря. **Родос** главн<ым> образом стал седалищем знаменитой школы. **Панеций**[8], учитель Цицерона, был с Родоса; **Посидоний**, один из последних стоиков, основал на **Родосе** знаменитую школу, где он имел слушателями **Помпея** и **Цицерона**. **Антиох** также имел на том же острове школу полустоическую, полуакадемическую.

Родос, след<овательно>, м<ожет> б<ыть> рассматриваем как место перехода, который ведет философию из Афин в Рим.

31. Событие наиболее интересное этой эпохи для общей истории челов<еческого> духа — это прибытие философии в Рим, ставший тогда столицей мира, хотя в философии он был не более как вассалом Афин. Событие величайшей важности для истории культуры, но не особенно важное для ист<ории> фил<ософии>. Началась усилен<ная> переводческ<ая> деятельность и переложение эпикуровой философии Лукрецием, популяризация и даже вульгаризация философских идей и воззрений.

32. Однако, как ни важно для сохранения греч<еской> фил<ософии> вмешательство Рима, это только перемещение, а не творчество.

33. Другое событие — завоевание Востока Александром — имело **более** значения для будущего философии, ибо следствием

его явилось создание нового **центра** мысли и новой **переработки** для греч<еской> филос<офии>, омоложенной и оплодотворенной втечением восточного духа.

Сейчас мы не станем определять, до каких именно пор проник Восток в первоначальн<ую> философию Греции. Это — дело дальнейшего. Но здесь мы охватим это влияние прямо и исторически или, лучше сказать, **географически.**

34. Этот новый центр цивилизации и философии был «ключ Египта» — город Александрия, основанный Александром при устье дельты и рукавов Нила, который стал (как еще и теперь) **складочным местом**, амбаром для мировой торговли между Азией и Европой, но который, более того, в эту эпоху был очагом науки и интеллектуальной культуры, в то же время как и религиозного духа[9].

35. Можно отметить в Александрии, в первые два века христианской эры, три или четыре великие философ<ские> и религиоз<ные> школы: 1) школа иудейская, основанная **Аристовулом** и устроенная в особенности **Филоном Иудеем**[10], современником И<исуса> Х<риста> и величайшим философом этого периода; **он соединил в себе Моисея и Платона**, так что говорили про него: **Moses platonisans** или Plato judaisans[11]. Но, впрочем, как платонизм, так и библеизм у Филона подверглись чисто восточной обработке, то есть получили пантеистический дух, не свойственный ни Греции, ни Иудее;

2) наряду с иудейск<ой> школой надо отметить в Александрии еще **гностические** школы, более теологическ<ие>, нежели философские, и происходящие от христианства, более или менее измененного доктринами Персии и Египта;

3) третья школа есть христианская школа Александрии, а именно школа Климента Алекс<андрийского> и Оригена, — более теологическ<ая>, нежели философская, но все же воспринимавшая в себя платонизм и имевшая великое значение в будущем;

4) наконец, **языческая** школа Александрии, или новоплатоническая, основанная носильщиком Аммонием Сакком[12] (по преданию, происходившим от христ<ианских> родителей), современником Оригена, и устроенная, организованная и развитая Плотином, величайшим греч<еским> философом со времени Аристотеля и Платона[13].

36. Но нельзя преувеличивать смысла этого речения: «Алекс<андрийская> школа». Философия уже перестала быть закрепощенной, прикрепленной к определенному участку земли. Она стала космополитичной. Плотин родился в Среднем Египте, в Ликополе (нынешний Сиут[14]), и слушал в Александрии уроки Аммония Сакка. Но большую часть своей жизни он провел в Риме,

обучал там 12 лет, там и умер. Порфирий, из Тира родом, также прибыл в Рим и собирался основать мистико-философскую лавру платонизма. Итак, Рим имеет свою долю в распространении неоплатонизма. Но после смерти Плотина Порфирий перенес школу в Александрию. Там же наследовал ему Ямвлих, уроженец Сирии.

37. Александрия продолжала быть центром философского обучения и спекуляций до IV века. Подобно тому как когда-то волна философского движения стягивалась около Афин, тогда как они позже всего пришли в волнение, так же точно теперь волна **христианства**, зародившись в Палестине, охватила всю периферию и стала затягиваться около Афин, этого прибежища язычества. Период «языческих империй и христ<ианской> церкви» (гонений на христиан) сменился периодом «христиан и язычников (гонений на язычников)» (Мелиоранский[15]). Представители языческой философии, терпя гонения от нетерпимости христиан, теперь, как и ранее, не по своей охоте стали съезжаться в Афины и тут застревали. Смерть знаменитой Гипатии была толчком к переселению в Афины. Реакционная попытка имп. Юлиана[16] влила лишь на мгновение силы в уже умирающую языческую философию. Одни только Афины оставались нетронутыми среди всемирного обновления. Вот в это-то время престарелый **Плутарх** (его не след<ует> смешивать с знаменитым биографом) ввел в Афинах александрийские идеи. Преемником его был **Сириан**, затем **Прокл**, возобновитель и второй основатель новоплатонической философии, наиболее знаменитый представитель того, что называли афинскою школою, последнею великою греческой школою. В 529 г. имп. Юстиниан закрыл Афинскую школу.

38. Учителя ее **Симпликий** и **Дамаский** вместе с последним александрийцем **Олимпиадором**, славным толкователем Аристотеля, были вынуждены покинуть Грецию и искать прибежище в Азии, при дворе **Хозроя**[17], известного своим вкусом к философским занятиям. Через 2 или 3 года после этого бегства Хозрой заключил с Юстинианом мир и, по-видимому, выхлопотал философам право вернуться на родину. Но философские школы греков уже окончили свое существование, и только следы неоплатонизма остались в Малой Азии. Ант<ичная> философия умерла на том самом прадедовском ложе, на котором родилась.

39. Так, греческая философия, выйдя из Малой Азии, распространившись по Эгейскому морю, пройдя от Самоса или Колофона в Сицилию и в Великую Грецию, концентрировавшись в Афинах на 4 века, излучившись затем в Александрию и в Рим, вернувшись в Афины на 1–2 века, затем бросив несколько ветвей в Малую Азию, откуда она вышла и где сохранились некоторые из ее следов, окончила, после периода в 13 сотен лет, свое блестящее существование.

40. Таковы внешние перемещения философской мысли. Мы видим, что история ее естественно расчленяется на 3 периода: 1) на период периферической закрепощенности и раздробленного существования в отдельных колониях Греции; 2) на период концентрации и освобождения в центре, в Афинах и 3) наконец, на период свободного существования, не связанного местом, когда преимущественно философская жизнь снова протекает на периферии.

Что значат эти факты и каковы их причины? Ответом на это может послужить разбор философского содержания рассмотренных тут <положений> с точки зрения **миграции** философских учений.

Лекция 2

Читана 1908.X.16. Четверг,
от 1 ч. до 2 ч. дня в ауд. № 3

Лекция 3

(Читана 1908.X.18, суббота,
от 10 ч. до 11 ч. дня в ауд. № 2)*.

<1.> Постановка вопроса о **смысле** вышеуказанной миграции очага философской деятельности. [Стр. 1–3.] <2.> Семасиология слова φιλοσοφία. [Стр. 4–26.] <3.> Характеристика каждого из трех периодов.

Написано 1908.X.13–14. Сергиевский Посад, а последняя глава — 1908.X.17.

<1.> Постановка вопроса о смысле вышеуказанной миграции очага философской деятельности

1. В предыдущем чтении я старался выяснить **трех**частность истории античной философии. То, чем мы занимались доселе, есть хронологическая и географическая, другими словами, внешняя сторона дела. Поэтому, прежде нежели отвечать на вопрос о **«почему?»** этой **трех**частности, необходимо установить самое объясняемое явление в его полноте, т. е. выяснить **внутреннее содержание** вышеуказанного **внешнего** скитания философской мысли.

2. Поясню свою мысль примером. Положим, глядя на вас, я вижу, как блестят глаза, как сокращаются лицевые мышцы, слышу, как изо рта исходят звуки определенной интенсивности, высоты и тембра. Прежде, нежели спрашивать о причинах этих физических явлений, я, конечно, должен установить явление в его полноте, т. е. выяснить, какое внутреннее содержание — какие чувства, мысли и желания имеют свой соответственный ряд в выше констатированном ряде физическом. Сейчас я вовсе не намерен решать вопроса об отношении внутреннего и внешнего, психического и физического миров. Я даже не утверждаю полного их параллелизма. Но я говорю лишь о несомненном факте, что такой параллелизм до известной степени, условно, конечно, существует.

---

* Далее поздняя надпись: «Лекция 3 и 4 (Чит<ана> 1909.IX.5, субб<ота>, от 10 ч. до 12 ч. дня в ауд. № 2). Лекция 5 (Чит<ана> 1909.IX.10, четв<ерг>, от 12 ч. до 14 ч. в ауд. № 1)».

2*. То же самое относится и к историческим явлениям. То, что установлено ранее — географический субстрат истории философии,— есть лишь, так сказать, анатомия и физиология, и она, до известной степени, соответствует психологии, которую мы и должны сейчас уяснить себе.

3. Итак, каково **духовное** (говорю несколько неточно), **собственно философское** содержание того географического перемещения философии? Ведь оно, это перемещение, важно для нас не само по себе, но лишь как явление, корреспондирующее с внутреннею жизнью философии,— как **внешний** признак, по которому мы можем делать заключение и о внутреннем. Еще раз скажу: географическая миграция есть только **симптом** глубоких духовных переворотов и важна нам как удобно изучаемое и легко учитываемое сопутствующее явление. **Это — во-первых.** А **во-вторых**, она важна нам, поскольку является не только параллельным явлением, но и внешним деятелем внутренних изменений в философском сознании.

4. На таком изучении внутреннего по сопутствующему ему и влияющему на него **внешнему** зиждется, по крайней мере своими нижай<ши>ми точками, и вся историческая наука. Археология с ее подразделениями, палеография, эпиграфика и т. п. — вот те неприглядные рвы, без которых не построить никакого исторического фундамента науки.

5. Итак, теперь подымается вопрос о **смысле** трехчастности философского развития эллинского мира. Или, иначе, чем, какими признаками характеризуется философия каждого из трех периодов? Этот вопрос, в свою очередь, имеет две стороны. Во-первых, чем разнится философия трех периодов в сознании творцов и носителей этой философии, **субъективно**? И во-вторых, чем разнится она в сознании наблюдателей и изучателей ее, в нашем сознании,— **объективно**? Или еще: во-первых, какие задачи ставила себе философия каждого периода; какою она **хотела** быть? Во-вторых, какова она была на деле, как она осуществила поставленные себе задачи?

Чтобы ответить на первый вопрос, надо обозреть **семасиологическую историю** слова φιλοσοφία (σημασία = знак, сигнал) или, иначе говоря, историю **семемы** (проф. Будилович[18]) слова φιλοσοφία. Σημασία — знаменование. Семасиология — учение о знаменованиях слов. Чтобы ответить на второй вопрос — надо или дать самое изложение систем древней филос<офии>, или же хотя бы общую характеристику каждого из периодов. Начнем с первого.

* Номер в рукописи повторяется.

<2.> Семасиология слова **φιλοσοφία**[19]

1. Как место деятельности философии, так и содержание слова φιλοσοφία подвергались за 1300 лет глубоким переменам. Но слово φιλοσοφία, во всяком случае, родилось вместе с тем, что мы можем назвать этим именем. Равным образом, при всех видоизменениях своего содержания, слово φιλοσοφία всегда имело определенный семасиологический центр тяготения, около которого собиралось или расплывалось его содержание,— всегда имело известный инвариант, т. е. как тот, так и этот факт несомненно доказывают, что φιλοσοφία прямо родилась на свет в качестве **термина** и, всегда имея **терминологическое** значение, никогда просто, безыдейно, без достаточных оснований не покидала своего существенного содержания, но лишь меняло его, сообразно с самим пониманием задач философской деятельности, т. е. всегда мотивированно, или, иными словами, изменение семемы слова φιλοσοφία не было скачком, прерывным, но — непрерывным путем. Это еще лишний раз доказывает, как важно семасиологическое исследование термина φιλοσοφία. Но я, конечно, далек от мысли давать вам его **полностью**; приведу лишь несколько **типичных** данных.

2. Ни у Гомера, ни у Гесиода не встречается слова φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν, хотя и у того, и у другого изредка (по одному разу) попадается слово σοφία с производными, — в смысле **технического** знания,— о плотниках, о кормчем (Hom. Il. XV 412; Hes. Op. 651)[20].

3. Впервые упоминает это слово Геродот-**иониец**, и притом в применении к **Солону**, непременному члену столь меняющей свой состав (в различных источниках) коллегии 7-ми бессмертных, 7-ми «мудрецов» (σοφοί) или «софистов» (σοφισταί, Herod. Hist. 1[29] и др.), как их именует Геродот. Добавлю еще, что и позднейших философов, как Пифагора, он называет «софистом» (σοφιστής, IV[95]). Кроме того, первый общепризнанный философ — Фалес — также является непременным участником «οἱ ἑπτά», «Семи». Таким образом, Фалес смыкает в себе и собою термины σοφός и φιλοσοφεῖν, до известной степени устанавливая их равнозначимость.

4. Вот именно что говорится у Геродота. Солон, путешествуя с образовательною целью, попал к **Крезу** Лидийскому, и Крез, между прочим, в разговоре с мудрецом говорит ему (I, 30): ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐςπελήλυθας, т. е. буквально «как ты, философствуя, много земель обошел ради обозрения». Конечно, «философствуя» не суть обстоятельство времени, т. е. Крез не хочет сказать той нескладной мысли, что Солон ходил и философствовал, но указывает самую суть философствования. «Ради

обозрения» θεωρίης εἵνεκεν есть приложение к слову φιλοσοφέων, делающее его вполне прозрачным. Очевидно, Крез, щеголяя новым и, быть может, входящим в моду словом, кажется несколько свысока, считает нужным разъяснить его неопытному, по его мнению, провинциалу из захолустных Афин. Поэтому немецкий переводчик Геродота, Ланге, совершенно правильно перефразирует текст след<ующим> образом: «Как ты, чтобы мир видеть, полный любознательности разъезжаешь (или: путешествуешь)» [«Wie du, um die Welt zusehen, voll **Wissbegierde** umhergereist»]. Как ты философствуешь — т. е. ради обозрения путешествуешь по всему свету. Итак, тогда[21] изобретенное, на малоазийском побережье, слово filosofiva означает *захватывающее стремление*, γῆν πολλὴν θεωρεῖν, или в вольной передаче — *весь мир осмотреть*.

5. В дальнейшем изложении мы увидим, что, действительно, эпоха возникновения философии была каким-то всеобщим пробуждением любознательности и интересов, каким-то детским (это не исключает гениальной прозорливости) стремлением побольше видеть, побольше слышать, побольше разузнавать, широко открыть глаза, уши и все органы восприятия и ненасытно воспринимать еще и еще. Начинаются усиленные путешествия, и все значительные люди считают своим долгом побывать на Востоке и в Египте — этих странах, окутанных густым покровом глухих слухов и дивных сказаний. Таинственные ореолы их невольно манят к себе наивных ионийцев, всегда остававшихся с характером гениальных детей. Египтомания и востокомания делались безудержными. Chaldaica veritas и ex oriente lux[22] — были и модою, и живейшим интересом.

6. Πολλὴν γῆν θεωρεῖν — этот лозунг остается почти в неизменном виде во весь первый (периферический) период развития философии, хотя впоследствии выражается он и не столь непосредственно. Однако сущность дела от этого нисколько не меняется.

7. Само собою понятно, что грозило такому многознанию, такой πολυμαθία. Уже Гераклит Ефесский язвительно заметил по поводу своих современников (в нем чувствуется провозвестник ф<илософи>и 2-го периода) πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκειῥ ἆΗσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτεᾳ τε Ξενοφάνεά τε καὶ ἆΕκαταῖον — многознание уму не научает и не дает его. Ибо научило бы и Пифагора, и потом Ксенофана и Гекатея» (Гераклит Ефесский, Diels, Heracletos von Ephess. 2 Auff. Berl<in>, 1909, [16] — IX. По изд. «Мусагета» — Гераклит Ефесский. Фрагменты, в перев<оде> Влад. Нилендера, 1910, М., стр. 18–19, № 40). Это именно общее расслабление духа, пресыщенного знанием диковин и потерявшего вкус к истинной и серьезной работе. Подобно тому как любовь к красоте, «золотолюбие» или «красотолюбие», φιλοκαλία, может повести к роскоши, распущенности, к рассла-

блению воли, так же точно и любовь к знанию, φιλοσοφία, посредством πολυμαθία может вызвать умственное расслабление.

8. Софистика и была отрыжкой такого пресыщенного всезнайства. Эта опасная сторона первого периода философии, по-видимому, чувствовалась уже в конце периода. По крайней мере, **Перикл**, в одной из своих речей, переданной **Фукидидом** (Фукид. II[40]), оговаривает, что эта опасность не наступила; а отсюда нетрудно вывести, что были толки, утверждавшие противное, да и не без основания. Но в прямых интересах Перикла, этого премьера Афин, было <по>казать лицом современную ему действительность, чтобы доказать плодотворность своего управления Афинами. «Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ̂ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας», — говорит Перикл, или, как передает эту фразу Осиандер, немецкий переводчик Фукидида: «Мы любим прекрасное, но — с умеренною роскошью; мы любим науки, однако не делаясь из-за них расслабленными».

9. Значит, даже ко времени Перикла слово φιλοσοφία сохраняло свое изначальное значение θεωρία γῆς πολλής. Только Сократ, первый философ афинянин, решительно отказался от этого всезнайства, от рассуждений de omni re scibili et quibusdam aliis[23] (Пико дела Мирандола[24]), предоставляя **ведение** богам, а за людьми признавая лишь **стремление** к мудрости (Cic. Tusc. V, 3; **Quint**. XII. 1. **Clem**. Strom. I, p. 300c; IV, 477c. Euseb. Praep. evang. X, 4. Laert. III, 14. Jamblich. VIII, 44 et XII, 58).

10. И этот переворот в задачах философского познания, обращение его от **мира** к **человеку**, столь характерен для Сократа и составляет столь собственнейшее его достояние, что приходится считать позднейшею выдумкою, якобы **Пифагор** (по известиям **Гераклида** Понтийского и **Зосикрата**, сообщаемым Диогеном Лаэртским (I,12 и VIII, 8) был первым, употребившим слово φιλοσοφία и назвавшим себя φιλόσοφος вместо σοφός, — именно в том смысле, что мудр только Бог, а людям свойственно лишь стремиться к истине.

11. Если и впрямь Пифагор назвался философом, то противоположение тут было, конечно, не мудрости и стремления к ней, а истинной мудрости и тщеславного, суетного многознайства, претензий на мудрость. Ведь еще пифагореец **Филолай** считает мудрость, даже человеческую мудрость, за нечто совершенное и в этом смысле противополагает ее добродетели, которую называет чем-то несовершенным (Stob. Ecl. I, 23, I. P. 488. Ср . Böckh Philol. S. 102).

12. Нужно думать, что здесь на Пифагора брошен луч сократоплатоновской мысли. Это тем более вероятно, что передатчик этого анекдота о Пифагоре, **Гераклид Понтийский**, в данном случае подозрителен как лицо пристрастное: ведь он был учеником Платона.

13. А рассуждая об авторской собственности или о праве изобретателя, никогда не следует упускать из виду, относится ли разбираемое явление к древности или к новому времени. Псевдоэпиграфика древности была бескорыстна, плагиат же нового времени — всегда корыстен. В древности ведь была усиленная тенденция **свои** мысли великодушно выдавать за чужие, освящая их древностью и высоким именем, — свои мысли делать известными посредством чужого имени. А у нас — совсем наоборот — чужую мысль присваивают себе и, сделав привлекательной, обновив чрез свежесть бумаги и типографских чернил, делают известным свое имя посредством чужих мыслей.

14. Вот почему — возвращаюсь к вопросу о Пифагоре — если не исторична, то во всяк<ом> случае весьма правдоподобна речь Пифагора, которую заставляет его держать Леону, тирану Флийскому (von Phlius) **Цицерон** (Tusc. V, 3): «Raros esse quosdam qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos)», т. е. «Редки те, которые, сочтя все прочее за ничто, ревностно вдумываются (созерцают) в природу вещей; они называют себя стремящимися к мудрости (т. е. философами)».

15. Итак, повторяю, **Сократ** первый указал новые задачи философии и сделался **автургом философии**, αὐτουργός τῆς φιλοσοφί ας, как называет он сам себя в ксенофонтовском «Пире» (I, 5). Слово αὐτουργός (αὐτός + εςργομαι) означает «работающий сам, собственными руками, живущий трудами **своих** рук»; отсюда ἡ αὐτουργική, подразумевается τέχνη — «искусство изготовлять самый предмет, а не только подобие его», т. е. «настоящее творчество». Этим названием Сократ противополагает свою деятельность софистике как приготовляющей не самую философию, а лишь подобие ее, и шире — всей прежней философии, не вырабатывающей философии из глубины духа, а ищущей ее в рассуждениях о многих вещах. Вместе с тем αὐτουργός τῆς φιλοσοφίας указывает на источник философии: она — не извне, а изнутри, она — как ныне выражаются, априорное знание. Она — логична, не психологична.

16. Вместе с тем Сократ отрешается от термина σοφός; слово же σοφία употребляет как равнозначительное с ἐπιστήμη, наука, знание (Ксен<офонт>. Мемор. IV, 6, 7).

Человеческая мудрость есть лишь обрывок, величайшее боги удержали за собою (Ксен<офонт>. Мем. I, 1, 8); быть может, сам Сократ — по его словам в «Апологии» Платона (p. 20 и 23), — сам Сократ мог бы быть мудрым в человеческой мудрости, но она незначительна; воистину только Бога должно называть мудрым. В чем же мудрость? На это дал ответ оракул: «тот... есть мудрей-

ший, кто, как Сократ, знает, что он по истине **ничего** не стоит в мудрости» (Плат<он>, Апол<огия>, p. 23).

17. Мудрость — не оглядывание мира, не πολλῆς γῆς θεωρία, не intuitio naturae rerum, а самоуглубление, познание себя, αὐτουργία, настолько ясное и живое, и отчетливое переживание идеала самодостоверной мудрости, при котором все, что имеется налицо, является уже вовсе не мудростью. Не то чтобы это многознание, как многознание в роде своем, было недостаточным. Далеко нет, оно даже избыточно. Но требуется совершить **качественное** изменение философствующей деятельности, от внешнего факта и рассуждений об его основах перейти к внутренним данным, к самосознанию и открыть его **нормы**, к законам долженствования.

18. Философия перестает быть мудростью (σοφία) и делается наукою (ἐπιστήμη). Φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους — «философствуя мне надлежит жить и исследуя как себя, так и других» (Плат<он>. Апол<огия>, p. 28–29), говорит Сократ у Платона. Тут явный параллелизм; это известная риторическая фигура ἑνδιαδυοῖν, т. е. одно понятие посредством двух речений, — ἐξετάζοντα ἐμαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους — «исследуя, испытывая себя самого и других» есть объяснение того, что значит φιλοσοφοῦντα ζῆν, «жить философствуя», исследовать себя самого и прочих — это и значит жить философствуя, тут можно поставить знак «=». Напротив, то, что раньше называлось философией, есть нечто иное, как суетная, пустая претензия на мудрость,— «σοφία», как иронически называет ее Сократ; прежние же философы — опять-таки иронически — σοφούς (Плат<он>. Апол<огия>, p. 23).

19. Вот тот существенный момент в философической задаче, который возникает во втором, центральном периоде философии. Как философ замыкается здесь в круг самосознания и самопознания, уклоняясь от посторонних, внешних впечатлений, так и философия отрешается от обозрения заморских стран и диковин и собирается в сравнительно бедном впечатлениями центре «круга философии», в Афинах.

20. Прежде нежели познавать γῆν πολλήν, naturam rerum, все внешнее, следует убедиться в своей познавательной правомочности и правоспособности. Прежде чем строить системы, надобно доказать свое право на строительство и свою силу строить. Другими словами, надо исследовать **нормы** познавательной деятельности, надо узнать, при каких условиях познавание будет **правильным** познаванием, воистину достигающим своей цели, т. е. познанием. Узнать истинные цели познания, выработать механизм познавательный, дать критерий истины, одним словом, познать самого себя как познавательного субъекта, т. е. стоящего выше

познаваемых внешних объектов, — такова задача второго периода древней философии.

21. Надпись фронтона Дельфийского святилища, ΓΝΩΘΙΣΑΨΤΟΝ[25] = Γνώθι σαὐτόν — вот новый лозунг, сменивший собою лозунг θεωρεῖν γῆν πολλήν. **Человек** стал центром философии и вытеснил отсюда **мир**. Из **космоцентрической** философия стала **антропоцентрической**. И в существе дела этот лозунг все время повторяется далее.

22. Правда, у послесократовских философов снова выступают натурфилософские вопросы. Но, несмотря на кажущееся сходство их с натурфилософией **до**сократовцев, тут, в лице Сократа, положена непроходимая стена. Все вопросы во втором периоде разбираются и решаются из открытых уже и лежащих в основе всего философствования норм познавательной деятельности. Тогда как ранее и вопросы, где, по существу дела, идет речь о **нормах**, — вопросы познавательные, этические, и они решались с натурфилософских точек зрения. Разница здесь такая же, как разница между докантовской (догматической) и послекантовской (критической) метафизикой,— как между Спинозою и Шеллингом. Послесократовская философия всегда во втором периоде остается философией на сократовской закваске, какие бы причудливые очертания она ни принимала.

23. **Платон**, во множестве мест своих творений высказывает ту мысль (Гераклидом Понтийским приписанную Пифагору), что мудрость подобает только Богу и что людям следует (приличествует) быть любомудрыми (φιλόσοφος) (Phaedr., p. 278d, Symp., p. 202e; ср. Lysis, p. 218a). В «Пире» (и в «Лисисе») эта мысль проводится таким образом, что <философствует> не тот, кто уже есть мудр (σοφός), не также необразованный (ἀμαθής, неуч), а тот, кто стоит в **середине** <между ними>. Между состоянием <неразб.> и состоянием системы есть собственно <то>, что выше слов, — любовь к мудрости (Эрос). Философия — детище **Пороса** и **Пении**, выражает те же мысли в массовой <неразб.> мифологии. Мудрость же сама (σοφία) тождественна (Theaet., p. 145e) с ἐπιστήμη, а философия называется (Euthyd., p. 288d) κτήσις ἐπιστήμης, **«стяжанием науки, знания»**.

24. «Наука, точное, обоснованное знание, ἐπιστήμη», по Платону, — это и есть то, чего требовал Сократ. Это именно — изучение **идей**, т. е. самой познавательной деятельности в ее нормах, выражаясь по-современному — категориях (хотя дух соврем<енного> изучения другой). Ἐπιστήμη направлено на **идеи**, как на то, что **истинно есть**, тогда как **мнение**, δόξα — на чувственное как на то, что подвержено бываниюи изменению (Пир. V, p. 177a). Чувственное — это и есть именно то, к чему обраща-

лась философия предыдущего периода. Хотя и не сознаваясь в том, они были на деле исследователями δόξα, знатоками казания, филодоксии (φιλοδοξία). Сущность науки — в доказанности, так что мнение, даже правильное, τὰ ὀρθά δοξάζειν, которое, однако, нельзя подтвердить доказательством, не есть επιστήμη, «ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием ἄλογον γὰρ πργάμα πώς ἄν εἴη ἐπιστήμη. Точно так же и для Аристотеля ἐπιστήμη есть έξις αποδεικτική — доказанное обладание, доказанное владение (отсюда термин «аподиктический»).

25. Сообразно этому пониманию философии, Платон говорит (Rep., V, p. 477a), что «**философами должно называть любящих всякое самобытие** — τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον», или еще (Rep. VI, p. 484a): «философы — это способные постигать всегда-неизменное — φιλόσοφοι μεν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι», ибо только самобытное, только присно-неизменное и способно быть доказанным. Таково точное значение слова φιλοσοφία.

26. Но, наряду с этим словоупотреблением φιλοσοφία, φιλόσοφος, у Платона встречается и более широкое, а именно в смысле всякой положительной науки. Так, он говорит (Theaet., p. 143d): «о геометрии или какой иной философии — περὶ γεωμετρί αν ἤ τίνα ἀλλην φιλοσοφίαν».

27. Та же двойственность еще более выступает у **Аристотеля**. Философией он называет то **физику** и т. п. науку (Metaph. VI, 1, p. 1026a, 18 ed. Bekker u.o.), то, и по преимуществу, философию в собственном смысле, **науку философа** (ἡ τοῦ φιλοσόφον ἐπιστήμη, Methaph. IV, 3, p. 1005a, 21, ср. φιλοσοφία Methaph. XI, 11, p. 1061b, 25), **науку, изучающую истинно-сущее**, τό όν, ή δν (Methaph. VI, 1, 1026a, 31; ср. XI, 3, 1061b, 31, XI, 4, 1061b, 26), а не единичное. Другими словами, философия для него есть наука о принципах и причинах сущего, ἡ ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν καὶ αἴτιων (Methaph. I, 2, 982b, 9).

28. То, что не относится к **этой, первой** философии, πρώτη φιλοσοφία, — то даже не заслуживает, в собственном смысле, и этого названия. Это — ἐπιστήμαι; науки; φιλοσοφίαι, философии. Взаимное отношение философий представляется следующей схемою.

φιλοσοφίαι	(ἐπιστήμαι)	θεορητικαί
φιλοσοφία	ἡ δευτέρα	[ἡ τρίτη φιλοσοφία]
ἡ πρώτη φιλοσοφία	φιλοσοφία	(μαθηματκή)
(θεολογική)	(φυσική)	

Поставленное в [ ] не имеется у Аристотеля, но мож<ет> б<ыть> написано по аналогии.

29. Добавлю в заключение, что Аристотель уже употребляет термин φιλοσοφία в применении к отдельным системам или направлениям мысли (Meth. I, 3). Так, он говорит: «Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρηγὸς φιλοσοφίας (Met. I, 3) — Фалес, начинатель таковой философии». При этом слово φιλοσοφία равнозначаще с pragmateiva, по-нашему — «система», — что видно из фразы: «μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματείαι (Meth. 1, 6) — после упомянутых философий стала появляться **прагматия** Платона». Подобным же образом Аристотель говорит о φιλοσοφία τῶν ϛΙταλικών и т. п. — совершенно так же, как мы говорим о философии Фихте, Соловьева, Мен де Бирана и др.

30. Не станем прослеживать далее словоупотребление φιλοσοφία во втором периоде. И он кончился, как известно, внутренним опустошением. Если «поглядение» первого периода выродилось в **софистическое всезнайство**, то «самопознание» второго — **в скептическое педантство**. Сначала хотели географическ<ого> знания по объему, — это не удалось. Потом — вседоказанности, т. е. опять беспредельности обоснования. И это не удалось. Первый период закончился **философским шарлатанством**. Второй — **схоластическою**, т. е. школьною и даже школярскою, мертвенностью (обличительные учебники) <неразб.>, **мертвечиною**. И первый закончил **пустозвонством**, а второй — **пустословием**. Философы первого периода затерялись в беспредельности материала; философы второго — застыли в беспредельности формы. Сначала хотели абсолютности в бесконечности содержания, а потом в бесконечности формы. Между тем и форма, и содержание оказались конечными определениями.

31. Бесконечные подразделения, классификации и определения познавательных способностей и норм рассудка повели к утрате живого чувства истины. Как ранее софисты, так теперь скептики, тоже исходившие из разных направлений и школ философии 2-го периода, ринулись на разрушительную работу. Как ранее потребовалось оправдание познания чрез доказательство, т. е. чрез указание норм познания, лежащих в его основе, так теперь потребовалось открытие абсолютного оправдания самих **норм** рассудка. Скептики подготовили своей критикой, повторяю, исходившей из разных точек зрения философской мысли, появление третьего и последнего периода античной философии. Какова же задача этого периода?

32. Напоминаю, что центробежное течение философии началось со стоиков и отчасти эпикурейцев. Как же определили они задачу философии или, точнее, как понимали эти школы термин φιλοσοφία?

33. Ни «обозрение мира», ни «познание себя самого» не дали человечеству твердой уверенности в истине. Ни содержание, ни форма знания не оказались абсолют<но> значит<ельными>, <неразб.>. И человечество, естественно, склоняется к мысли о необходимости какого-то изменения в его организации, прежде нежели может быть дана ему эта уверенность.

Философия перестает быть теорией, окончательно перерастает школьную обстановку. Философия перестает быть ингредиентом жизни, и как φιλοσοφία, так и φιλοκαλία делаются особого рода жизнью, самою жизнью, т. е. духовным упражнением, аскезою, разумея это слово в широком смысле. Теперь уже недостаточно мудрствовать, а необходимо изменить самую жизнь. Интерес переносится в моральную, мистическую и чисто религиозную, таинственную сторону жизни, и притом в сторону практическую.

34. Сперва выступает момент нравственный, как наиболее поверхностный, как наиболее близкий к познавательным нормам логических процессов, и притом этот нравственный момент выступает в разном мистическом освещении: точка начала третьего периода насквозь рационалистична и интеллектуалистична. Таковы эпикурейцы и отчасти стоики. Затем выдвигается на первую линию момент мистический. Таковы опять-таки стоики, позднейшие платоники, вроде Апулея Мадаврского[26], множество религиозных деятелей, новопифагорейцы и первые новоплатоники. Наконец, последние новоплатоники смотрят на все почти исключительно под углом зрения мифа и мистерий, молитв и обрядов, и в конце концов их философия растворяется в умирающем язычестве, чтобы погибнуть вместе с ним. Это так понятно. Когда духовное обновление не удалось ни скептикам, ни эпикурейцам, человечество стало искать его на пути таинственных, тайнодейственных церемоний. **Бог** — вот последнее прибежище древней философии. Из антропоцентрической она стала **теоцентрической**, и в **Боге** стала искать **реального** разрешения всех своих недоумений — о мире и о человеке. Но Бог пришел на помощь там, где Его менее всего ждали. И мудрые мира не заметили Его. Понятно, что при своем напряженном искании Божественного откровения как **факта**, как опытной данности, философия снова должна была отправиться странствовать. Она побывала всюду. Но наибольшее значение для нее имела Александрия, этот мировой амбар не только товаров, но и религиозных верований и культов.

35. Итак, что такое философия в третьем периоде? Эпикур объявляет ее за разумное устремление к счастью, к блаженству. По сообщению Секста Эмпирика (Adv. Math. XI, 169), «Эпикур говорил, что философия есть деятельность, посредством умозаключений и рассуждений доставляющая (или оберегающая,

сохраняющая) блаженную жизнь, — Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε, τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βί ον περιποιοῦσαν».

36. С другой стороны, **Плутарх** (De plac. phil. I, pream.) сообщает стоическое определение философии; по Плутарху, стоики различали термины sofiva и filosofiva, причем под первою, теоретическою, так сказать, частью разумели «науку о божественных и человеческих вещах», науку о божеском и человеческом, а под второю, практическою, стремление к добродетели, причем под добродетелью разумелась **пригодность** и в теоретическом, и в практическом смысле. Это «стремление» было известным самовоспитанием, «аскезою или упражнением в потребном искусстве — ἄσκησις τέχνης ἐπιτηδείου», т. е. обращенным на физику, этику и логику.

37. Подобно тому выражаются и прочие приверженцы Стои. По **Сенеке** (Epist. 89, 3), «философия есть любовь и привязанность к мудрости — philosophia sapientiae amor et affectatio», или: «философия есть стремление к добродетели, но чрез саму добродетель (посредством самой добродетели) — philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem» (Epist. 89, 7); другими словами, философия есть некоторое **делание**, а не только теоретическое изучение.

38. А т. к. всякая наука — и грамматика, и математика, и астрономия — может быть потребна для развития такой **virtus**, то, естественно, более широкое значение философии получает еще больше прав гражданства, нежели во втором периоде. Каждая наука может быть названа философией, φιλοσοφία.

<39>. Так, **Страбон** начинает свой труд по **географии** утверждением, что если какой науке, то, конечно уж, географии принадлежит имя φιλοσοφεῖν. Мало того. **Исократ**[27], по сообщению Евпатия, употребляет глагол φιλοσοφία даже о живописи; а именно, говоря об известном вифинском живописце **Иларие**, он выразился так: «κατά γραφικήν οὕτω φιλοσοφήσαντα — в рисовании так философствовавшего» (Jatacker, ad Anton I, § 6)[28].

40. Подобно сему **Диокл Каристий**[29] (у Афинея) называет медицину «философией, касающейся здоровья, или философией о здоровье — φιλοσοφία ἡ περί τῶν ὑγιεινών», а **Свида**[30] (s voce Προμηθεύς) делает Прометея изобретателем грамматической философии, γραμματική φιλοσοφία, т. е. попросту грамматики, или, еще точнее, начальн<ой> грамоты. Это вроде того, как у нас можно сталкиваться с популярн<ыми> книжками, носящими названия: философия брака, философия домашней жизни etc. etc. философия поцелуя, философия техники, философия безубыточного питания.

41. Так, с одной стороны, содержание слова φιλοσοφία расплывается до беспредельности, и нет, кажется, ни одного слова,

более неустойчивого и податливого, нежели этот термин; а с другой стороны, содержание слова φιλοσοφία сужается до последней меры, так что φιλοσοφία начинает означать **аскезу** в узком смысле слова. Начавшееся уже у Платона и Аристотеля распадение содержания φιλοσοφιαα достигает своего крайнего предела в **Александрии**, этом очаге философии третьего периода, и вообще на Востоке.

42. Так, **Иосиф Флавий** (Ant. XVIII, 1, § 2) говорит, что иудеи обладали **тремя** «φιλοσοφίαι», тремя **философиями**, и что (Bel. Jud. II, 8, 2) тремя способами у них, т. е. у иудеев, «философствовали». При этом под философиями и способами философствования он разумеет секты или, точнее сказать, три направления, три партии: фарисеев, саддукеев и ессеев. Правда, в этих словах Флавия можно подозревать влияние всегда существовавшей иудейской суетности, стремящейся доказать эллинам, что иудеи для них — «свои» и что они почти не хуже эллинов, ибо и у них — все как у эллинов, есть, даже три философские школы. Но этого нет у других писателей, употребляющих слово filosofiva в подобном значении.

43. Так, **Филон** Александрийский называет (Qu. omn. pr. lib. 887 C. D. v. contempl. 839D) **ессейско-терапевтическое** богословие и их аллегорическое толкование Писания (герменевтику) словами «fiλοσοφείν, πάτριος φιλοσοφία — отечественная философия».

44. Точно так же **новоплатоники** видят в гимнотворцах Лине[31] и Орфее[32] — древнейших философов, в халдейских оракулах — первоисточники высшей мудрости, в посвящениях, в аскезе, в теургических обрядах своей школы — истинную философию. Философия — это созерцание выше-небесной красоты посредством экстаза. Философия — это аскетический и тайнодейственный путь, ведущий к экстазу. Философия — это подвижничество.

45. От них не отстают и христианские писатели и, mutatis mutandis, пользуются термином φιλοσοφία в апологетическом смысле, придавая ему значение то теоретического религиозного вероисповедания, то практического религиозного подвига. Крайний предел аскетизма — жизнь на **четвереньках**. Таковы были воски.

46. Так, **Созомен**[33] (Hist. Eccl. VI, 33), рассказывая о **восках** (Βάσκοι; βόσκω — пасусь; Βάσκοι — особый разряд подвижников, «пасшихся» наподобие стад, т. е. питавшихся сырою травою), заключает свои слова так: «и вот так-то они философствовали — καὶ οἵ μεν ὡδε ἐφιλοσόφουν».

47. Но пойдем далее. Свв. Отцы характеризуют христианское учение как христианскую **философию**, которую они противополагают языческой философии. Ἡ τῶν Χριστιανών φιλοσοφία — есть не что иное, как наше вероучение. При таком словоупотреблении

«Догматика» Макария[34] есть философия. **Исидор Пелусиот**[35] называет христианскую религию «новой и евангельской философией» νέαν καὶ εὐαγγελικήν φιλοσοφίαν, а Златоуст (Hom. LXXXIII, in Joh.) — «философией свыше — ἡ άνω φιλοσοφία».

48. Далее, термин **философия** употребляется даже без добавления «**христианская**». «Философами,— говорит Климент Александрийский, — называются у нас те, кто любят премудрость Творца и Учителя всего, т. е. ведение (γνώσις) Сына Божия» (ср. Златоуста, Hom. 64 in Matth. и др.). Но вы, конечно, знаете, что под словом **ведение**, γνώσις, разумелось в лучшем случае знание догматов, если только не простая вера в Божество Христа.

49. Но мало и того. Термин **философия** стал относиться к аскетической монашеской жизни. Нет ничего чаще, нежели выражение filosofía μοναχική, «монашеская философия» в смысле «монашеская жизнь»; и если бл<аженный> **Феодорит** говорит об «украшениях философии — ἀγάλματα τῆς φιλοσοφία», то не думайте, что здесь разумеются Сократы, Платоны, Аристотели и Плотины. Нет, это просто-напросто монастыри. В эт<ом> смысле и наша Лавра есть άγάλμα φιλοσοφία.

1) φιλοσοφία = πολυμαθία.

2) φ<ιλοσοφία> = ἐπιστήμη.

3) φ<ιλοσοφία> = άσκησις + γνώσις.

50. Такова вкратце семасиологическая история термина filosofia. Извиняюсь за утомительное филологическое содержание этого экскурса и обращаюсь к краткой характеристике трех периодов развития философии. Позволю себе только обратить ваше внимание на то, как заметно менялась задача, ставимая античным человечеством в разные периоды развития философии, и как строго отвечают они географическому распределению очагов философской жизни.

Объяснение со слушателями о необходимости приучаться к работе по сырым материалам

Написано 1908.X.12, 15. Сергиевский Посад.
Прибавление к лекции № 2 (Читано 1908.X.16.
Четверг, от 1 ч. до 2 ч. дня в ауд. № 3)*

1. Прежде нежели продолжать наш курс, мне кажется нелишним объясниться и напомнить вам несколько истин, которые, вероятно, вы знаете не хуже моего. Однако напоминать их никогда не вредно. Я хорошо сознаю, что холодным, сухим, слишком

* Далее поздняя надпись: «Лекция 1. Чит<ано> 1909. IX. 3. От 12–1. Четверг».

объективно-бесстрастным, слишком далеким показалось мое прошлое чтение. Мне самому было тяжело продолжать лекцию, чувствуя скуку, наводимую ею на вас.

2. Вы видите, я вхожу в положение своих слушателей. Но пусть и слушатели войдут в положение лектора. Ведь только при таком взаимном внимании может идти успешно наша совместная работа.

3. Говорю: «пусть слушатели войдут в мое положение». Я имею в виду следующее: поверьте, не трудно читать блестящие лекции. Не трудно сыпать головокружительными обобщениями с высоты птичьего полета. Не трудно играть на страсти к зрелищам.

4. Но задача моя — не занимать, не удивлять и не забавлять вас; даже не учить — ибо только сами вы можете научиться тому, что нужно вам. И никто, кроме вас самих, ничему вас не научит. Но есть иная задача — задача всякого высшего учебного заведения — это именно воспитать критицизм, приучить к автономному суждению о вещах и явлениях, пробудить вкус к научному **методу**. Стихия науки — духовная свобода; отрицательно — свобода от всего внешнего, от всего навязанного, от всего внушенного; положительно — свободное творческое приятие принимаемого. И прежде всего для занятия наукой нужно избавиться от гипноза **моды**. Надо избавиться от идола. В этом и заключается критицизм.

5. Но критицизм возможен только там, где вся научная работа проделывается (хотя бы примерно) пред **вашими** глазами, а не где-то за кулисами. Вы должны своими глазами видеть те данные, которые уполномочивают исследователя на тот или иной вывод.

6. Да, это черная работа. И я хорошо знаю, что средняя духовная школа, имея лицевою своею стороною гибкость ума и общее развитие воспитанников ее, имеет и изнанку: духовная школа воспитывает нередко (простите!) белоручек, которые не способны и не желают проделать самую важную часть работы — черную — своими руками, а хотят только снимать научные пенки с чужих трудов.

7. Эта, б<ыть> м<ожет>, вам мало заметная прореха семинарского образования, отравляет потом лучшие научные силы; и сравнительно немногие способны величайшими усилиями перевоспитать себя и научиться в зрелом возрасте жить не только в качестве нахлебников у гораздо, б<ыть> м<ожет>, менее развитых, но более способных к черной работе деятелей науки. «Но к чему все это?» — скажете вы?

8. Считаю своим долгом пред вами и пред Академией, принявшей меня, бороться именно с этим явлением. И я уверен, что если вы потерпите немного то, что кажется вам недостаточно пикантным, то скоро приучитесь к простой, здоровой пище. И я буду учиться тому же вместе с вами: docendo discimus[36].

9. Если вы будете критиковать меня — я, значит, достиг цели. Если вы вступите в спор — я торжествую. Если вы опровергнете мои положения — значит, я честно исполнил свой долг пред вами. Но все это должно делаться на основании непосредственных данных — я бы сказал, математическим, естественно-научным, филологическим методом, — одним словом, **черным** методом, а не беспочвенными философствованиями.

10. Таков один из мотивов, почему я все же считаю себя вправе и даже обязанным свои общие «эффектные» заключения обосновывать на ваших глазах, а не только за своим письменным столом. Повторяю, мы должны работать вместе. И — от чего другого, а от **этой** своей позиции я отказаться не могу и не должен. Но есть и еще одна сторона, о которой я доселе молчал. Это именно вот что. Я хорошо знаю, что те положения, которые я намерен развивать пред вами, нередко будут казаться вам странными, парадоксальными. Знаю я и то, что многие из моих положений — положения будущего ли или прошедшего, но только не настоящего времени, не настоящего момента. Вот почему на мне лежит вдвое большая ответственность твердо ставить их.

11. Кому ведь неизвестно, что когда высказываются модные, ходячие взгляды, тогда их не смеют опровергать, как бы ни были они мало обоснованы? И наоборот, когда предлагается вникнуть в что-нибудь стремящееся «против течения», тогда этого не смеют принять, как бы ни была сильна их защита.

12. Предвидя это, я, со своей стороны, тоже не намерен сдаваться живым. Отсюда вам должно стать понятным мое желание забаррикадироваться настолько основательно, насколько того позволяют мои силы, время и ваше терпение. Когда же мои ограждения будут готовы, тогда в пылу схваток и вы, и я, вероятно, будем только рады той объективности и сухости, которые одни только и способны удостоверить надежность этих научных баррикад.

13. Но, добавлю еще, быть может, дело и не так печально, как вам кажется. Все же я надеюсь, что **скучность** того круга мыслей, в который мне хочется ввести вас, обусловлена в значительной мере его цельной законченностью. Только вникнув в его строение, можно уразуметь его структуру, и **тогда** естественно появиться интересу. Ведь ignoti nulla cupido[37].

14. Добавлю coronidis loco, т. е. вместо заключительной черточки под страницею, еще нечто, что, б<ыть> м<ожет>, будет способствовать уменьшению взаимных трений между нами. Вы, вероятно, полагаете, что читаемое мною требуется к экзаменам, inde ira. Пожалуйста, оставьте эту мысль. К экзаменам я дам возможный минимум и вообще просил бы вас никак не ассоциировать посещение лекций с ожиданием экзаменов. Если кто ходит сюда

ради экзаменов — пусть не ходит, пусть не смущает меня понапрасну. Лично я экзаменов не признаю и потому буду отбывать их как повинность. Итак, насчет экзаменов можете не беспокоиться и ради экзаменов на лекции смело не ходить.

<3.> Характеристика каждого из периодов развития античной философии[38]

1. Резкому разграничению **задач** философии в трех периодах соответствует нисколько не менее существенное различие в выполнении поставленных задач. Мифичны поэты — «как бы отцы мудрости и вожди — ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες». Таково общее мнение древности, выраженное в Платоновом Лизисе[39] устами Сократа (Lizis, 213–214 X. Карпов. Ч. IV, 254).

2. Античная философия (об этом будет сказано подробно впоследствии) исходит из **мифической** поэзии. Но она оттуда не только исходит, но и явно отталкивается от верований седой древности. Этим я вовсе не хочу сказать, будто древнейшая философия независима от богословия; далеко нет: древнейшая философия и по содержанию своему, и по методам почти сливается с мифическими космоантропотеогониями. Но, будучи всецело дочерью мифов — мифу единосущной, — философия по своему стремлению хочет эмансипироваться, стать независимой. Столкновение «отцов» и «детей» и тут находит себе место. По своему стремлению она существенно обособляется от мифа. Это может показаться вам странным. И действительно, для умов, воспитанных на «непрерывном», «аналитическом» миросозерцании, это не только странно, но и **невозможно**. Как вы думаете, возможны ли **примеры**, скажите **сами**.

Я весьма далек от намерений посвящать вас в область естествознания; это не мое дело, это было бы неуместно и несвоевременно. Да к тому же я — священник[40], и что же мне за дело до естествознания. Но мне кажется полезным вводить вас в основные понятия философии при помощи наглядных примеров естествознания. Это полезнее, чем заниматься риторическими упражнениями в «возвышенном» стиле. Я говорю и буду говорить вам кое-что из области естествознания и математики, но это будут лишь некие иллюстрации общих принципов, которые вам необходимо себе усвоить, — по крайней мере, по скромному мнению вашего покорного слуги.

Обыкновенно мало принимают в расчет возможность двух явлений совпадать по своей актуальной данности и разнствовать по своей потенциальной возможности. А между тем это невнимание к потенциальной разнице влечет за собою часто весьма существенные ошибки. Представьте себе, что вы изучаете зародыш кро-

лика и человека. На известной стадии развития они почти не разнятся между собою, по крайней мере разницы мы найти не можем. Они — неразличимы. Однако потенциально они — совсем разны, и их разница не замедлит выявить себя в дальнейшем развитии. Это совпадение данностей, теоретически говоря, может быть мыслимо даже полным, по всем признакам, и однако тем не исключается возможность дальнейшего **расхождения** этих явлений — до полного различия и даже противоположности.

Поясню эту теоретическую возможность, опять-таки обращаясь к понятию функции. Существуют функции, которые для известной области изменения переменных χ имеют значения тождественные (не близкие, а именно тождественные), а вне ее — совсем различны, расходясь до полной противоположности. Вы знаете, что функция может изображаться графически, как некая линия (пояснить подробнее). В таком случае наша функция

$$y = f^1$$
$$y^2 = f^2$$

представится линиями, соответствующими на известном протяжении и расходящимися вне его.

Так вот и из религии, из границ области рел<игии> **выделяется** философия, доселе сливавшаяся с нею.

3. Я уже говорил, что во многих отношениях эпоха возникновения философии сильно напоминает эпоху Возрождения. Аналогично там и тут и отношение философии к религии. **Двояко** противополагает себя мирская мысль религиозной мысли. Отрицательно — через борьбу с религией, положительно — чрез попытку создать светское мировоззрение.

4. **Отрицательно**. Стремящаяся к обмирщению мысль ведет глухую борьбу с современными религиозными верованиями, с миром богов, «созданным поэтами», и борьба сосредоточивается около трех пунктов:

Во-первых, в **очищении** мифологического религиозного сознания от антропоморфизма, т. е., в сущности, в стремлении уничтожить эстетический миф. Что такое миф? **Сновидение**. Борьба с мифом — борьба с сонным сознанием ночным — в пользу дневного. Это рационализм.

Во-вторых, в обращении к смутному **монотеизму**, как гов<орят> исследователи точнее, **энотовизму**, какому-то смутному единству религиозного мира, имеющему, несомненно, черты деизма, хотя в пантеистическом освещении.

В-третьих, в усилении идеи нравственного воздаяния, т. е. в возникновении моралистических идеалов (опять дневное сознание преобладает).

5. **Положительно.** Но это наступление философии значительно разбавлялось и умерялось прямою, самостоятельною деятельностью, направленной на создание нового миросозерцания. Это классификация видов религиозности. В чем же состояла эта последняя?

6. Время с 600 по 300 год до Р. Х. есть время **общенаучного предуготовления** античного человечества к философствованию. «Этот промежуток времени, — говорит один исследователь,— есть плодоносное материнское лоно европейского естествознания в широчайшем смысле слова. В нем заложены зародыши учения о величинах, звездоведения и познания мироустройства, землеведения, объяснения явлений в атмосфере, физики и исследования о возникновении и свойствах органических существ». И — скажу кстати, как это ни покажется удивительно, — из этих зародышей для естествознания ничего не выросло до тех пор, пока сознание человечества не охристианизировалось. Впрочем, об этом после.

«Как это ни странно,— говорит Э. дю Буа Реймон[41], — но ест<ественная> наука обязана своим происхожд<ением> христианству». Только христианство создало ту среду, в которой могли жить и развиваться эти зародыши науки. Наше естествознание — это продукт односторонне и по-светски понятого христианства.

Предвзято принимая, что для мысли нет пределов, что **все** можно понять, философия с удивительною для нас смелостью бралась за последние и решительные вопросы об основе всего сущего. Однако **не** метафизическая основа мира интересовала по преимуществу творцов этих бесчисленных дидактических поэм «О природе, περὶ φύσεως». Как детей, философов 1-го периода интересует по преимуществу вопрос «Почему?», «Из чего?», «Из чего сделано “это”?», «А почему?» «А из чего?» (ср. Дж. Сёлли[42]. Очерк психологии детства, о философии детей).

Интерес к прошлому. Из этого интереса к прошедшему вытекает и типичная форма сочинений того периода — форма **дидактической поэмы.** О прошедшем ведь повествуется, сказывается — медлен<ным> эпическим темпом. Так образовались многочисленные поэмы о происхождении вещей, о природе, περὶ φύσεως. Прочесть несколько из Парменида и Эмпедокла для примера. Парменид (Таннери[43], 7б), Эмпедокл (id., 87).

7. Центральным для всех них являлся **генезис всего** (Ursprung, происхождение, возникновение вещей), **космогония**, и, в частности, **антропо-** и **теогонии.** Говорю «в частности»: для философов первого периода идея **мира** была тем средоточием, куда относились, где сходились и имели корни идеи бога и человека, ибо и тот и другой вышли из мира или его первоосновы и рассматривались

как **члены, как части мира.** Антропо- и теогония рассматривались на фоне космогонии. Человек — ζῷον κοσμικόν.

8. За 2 столетия («не считая, — как говорит Дёринг[44], — запоздалых мародеров»), — за два столетия космологическая проблема делает удивительные успехи. Но вместе с тем «учение о последних основах всего сущего», или, точнее, о возникновении «всего, что ни есть», эта общая задача всего первого периода, по частям разрешаемая в различных школах, создает, вследствие односторонности отдельных решений, внутреннюю раздробленность философского мира, и этим подготовляется кризис философии. Охарактеризовать **особенности** школ как процесс диалектического развития.

9. Новый период резко отделяется от первого. **Пресыщенный** интерес почти совсем отворачивается от исследования **происхождения** мира и обращается к **настоящему** — к человеку и условиям его благосостояния. Как зрелые мужи, философы спрашивают не «почему?» и «из чего?», но «как?» — как составлен человек — и «что?», «что есть?». Не то важно «из чего», а то — «что», т. е. в своей норме. Да мы и не можем ответить на первый вопрос, а на последний — можем. Первое может только Бог, а второй доступен людям. Из чего бы ни был мир и как бы он ни возник, он **есть то, что есть**, и это «есть» нам и важно, но «есть» не в случайности эмпирического (изменчивого), а в смысле нормы своего бытия, т. е. вечном теперь.

Весьма подходит к характеристике **всего** этого периода фраза Цицерона (Tus. V, 18; ? cad. I, 15), которой, ближайшим образом, он метил, конечно, в **Сократа**. «Этот последний,— говорит **Цицерон**,— философию вызвал с неба и указал ей свое место в государстве и даже ввел ее в домоуправление; он принудил ее предпринять исследование о жизни и нравах, о благах и зле...»

«Вызвал философию с неба». Это следует разуметь не только переносно, но и **буквально**, ибо **небо** всегда наиболее занимало натурфилософов.

10. Концентрация интересов на **человеке**, чел<овеческом> обществе — вот то новое и epoche machende, делающее эпоху, т. е. делающее начало нового счета времени, как говорят немцы, что внесено было вторым периодом философии. Как Бог, так и мир стали рассматриваться в отношении к человеку. Для первого периода Бог был лишь частью мира. В сущности, что такое Бог для второго периода? Это, конечно, лишь **идеал** человека. А что такое мир? Это отражение тех же самых норм, что и нормы человеческой жизни, но в их низшем состоянии. **Все** исходит из этих, в человеке открываемых норм. И потому **научно-систематическое** изучение этих норм образует существеннейшую основу филосо-

фии второго периода. И если для философии первого периода **изучение природы** имело смысл создания **счастливых** жизненных условий, то теперь изучение норм человеческой жизни дает средство к познанию высшего блага (=Бога).

Бог — верхний предел человеческой идеальной деятельности, а мир — нижний, Бог — **все**-идеален: мир — *только что не* неидеален, τὸ μὴ ὄν, — стоящее на границе да и нет, к чему можно прийти каким-то незаконным (Λογισμῷ τινὶ νόθῳ) рассуждением (Платон, Госуд<арство>). Человек — **φιλόσοφος ερος не** бытия и бытия.

11. Но, спрашивается, что же такое **сам человек**? В каком смысле говорят о человеке философы второго периода? Ведь говорили о нем и в **первый** период, будут говорить и в **третий**.

В первый период человек рассматривался как член животно-растительного царства, как животное. Во втором периоде он изучается именно как **человек**, т. е. как центр системы норм или долженствований.

Человек же является всецело человеком лишь в **обществе**, и притом устроенном,— тогда лишь, когда открывается, что он — ζῷον πολιτικόν (Аристотель). Государство, Πολιτεία[45], — вот поэтому истинная тема второго периода. Устройство нормального государства — вот конечная задача философии второго периода. Пребывание в обществе сограждан, **разговор** как явление собственно человеческой жизни, жизни ума (только в речи проявляется ум) — вот любимое времяпрепровождение философов 2-го периода. Если там было категорией **рождение**, то тут такою категорией является Λόγος, речь (разговор), слова, смысл!

12. Сообразно с тем меняется и **форма** философских произведений. Поэмы περὶ φύσεως уступают место **диалогам**, посвященным по преимуществу вопросам познания и общественной нравственности, но опирающиеся в своем решении на **нормы познания**, интерес к настоящему.

13. Действительность представляется статически, в вечном «**теперь**». Как она возникла (да и возникла ли?), во что превратится (да и превратится ли во что?) — это мало интересно. Важно лишь настоящее, важно благоустройство общества согласно нормам — Πολιτεία.

14. Обратимся к третьему периоду. Тут, как и в предыдущих, сперва ставится задача, а затем делаются попытки ее решения. Но насколько нова задача этого периода, настолько ново и решение.

15. Ни попытка улучшить телесную сторону жизни, т. е. создать материальное благополучие на почве **инстинкта**, ни стремление устроить нормальное государство, т. е. государство на началах **справедливости**,— чисто **рассудочное**, по принципу, по нормам, не дали счастья, искание которого было тайной пружиной философии. Мысль, испытав все возможности и не найдя иско-

мого блаженства, обращается к самой **личности** человеческой, к ее индивидуальным, глубоко внутренним потребностям. Ни мир, ни общество, предъявляющие, чтобы самим существовать, требования к человеку, не дают и не могут дать блаженства. Ведь в первом из них государство с человеком — ради общественного мира, а не ради человека, а во втором же мир человечес<кий> — ради государства, а не оно для него. И потому, как философия второго периода решительно перевернула взгляд философиии первого периода, по которому познание мира и управление им и, следовательно, счастье есть что-то само собою подразумевающееся (наивный гедонизм), раз только установлено внешнее отношение к миру, так точно философия третьего периода опрокинула наивный догматизм второго периода,— догматизм, согласно которому счастье есть что-то само собою вытекающее из познания норм и следующего отсюда нахождения в нормальном обществе. Этот **морализм**, сменивший собою прежний **сенсуализм**, в свою очередь, оказался превзойденным **аксиологической этикой**. Сущность этого последнего взгляда заключается в отрицании наивной, без исследования принятой предпосылки предшествовавшей философии, а именно что **блаженство во всяком случае возможно** и что его надо лишь сыскать, его, готовое, надо лишь найти. Положительной же стороной аксиологической этики было требование **критически установить условия возможности блаженства и осуществить их, если они возможны, подвигом жизни.**

16. Каждый отдельный человек сам должен решать, что нужно для **его** блаженства, и, решив этот вопрос, сообразовать **свое поведение** с этим решением. То, что теоретически признано за **высшее благо**, то практически возвышается до **цели** поведения. Но нечего смотреть на природу; нечего смотреть на общество. Надо действовать и жить не только не в согласии с ними или тем более **для** них, но самому по себе и **вопреки** им, наперекор им. Человек понимается уже не как πολιτικόν, а как ζῷον ἰδιοτικόν, как частное, особливое, приватное, индивидуальное животное, поклонение в себе (Плотин). Так появилась возможность отрицательного ответа на вопрос о счастье — пессимизма, который лежал вне круга зрения предыдущей философии. И эта возможность стала действительностью. В самом деле, после того как счастье не было найдено ни в мире природы, ни в мире человеческого общества — ни в чувственности, ни в уме, — естественно возник вопрос:

17. При каких же условиях возможно счастье? И расследование показало, что при тех, которые невозможны, потому что для счастья надо перестать быть человеком и стать Богом, слиться с Богом, а это уничтожение человека. Чтобы быть блаженным, надо

стать ζῷον θεῖον, членом божественного мира. Счастье невозможно. Остается **резиньяция**, отказ от счастья, покорность. Проблема счастья решается тем, что разрешается в ничто. И вместе с тем снова меняется интерес, снова меняется форма философских произведений. Философия интересуется не прошедшим и не настоящим, а **будущим**, эсхатологией. Возвращение мира к Богу — вот то, что занимает мысль. И сообразно с этим философские произведения перестают быть диалогами, а становятся философско-религиозными **проповедями**[46], **лирикой**, **наставлением**, утешением. Философ был врачом, астрономом и физиком, потом стал государственным деятелем, политиком, организатором, общественным кормчим. Теперь он стал старцем, духовником, умиротворяющим души, успокаивающим их в том, что нет счастья и быть не может, залечивающим им, сколько можно, раны сердца и ума, смягчающим толчки жизни. Он стал рессорой общества, <неразб.>.

18. Таков, в сущности, был окончательный ответ античной философии на вопрос о счастье. Она потребовала того, чего не могла выполнить, и на этом кончила свою историю.

19. Но проследим несколько, из каких элементов слагалось миросозерцание в третьем периоде.

Необычайная сложность и трагичность поставленных проблем очень затянули движение этого периода. Эпикуреизм и стоицизм, в сущности, лишь **ставят аксиологическую проблему**. **Но стоицизм уже начинает предчувствовать необходимость резиньяции**. **В неопифагореизме и в неоплатонизме задачи периода раскрываются во всей полноте и на них дается тот** ответ, который только и можно было дать, — отрицательный.

20. Собственно философские задачи не только не могут помочь в жизни, но и сами неразрешимы. Это выяснилось уже в предыдущем периоде. Единственное, что остается, — это обратиться к религии и тем сойти с настоящей философской почвы. Надо обратиться к религии,— к той самой религии, в отрицании которой был raison d'etre философии. Этим признанием философия отказывается от себя. И потому как характерная особенность нового движения выступает более культурно- и религиозно-историческая, нежели собственно философская, значительная черта, а именно стремление создать из пестрых, многообразых, противоречивых языческих верований **единую и стройную** систему политеизма, подновленную идеализмом Платона и символикой пифагорейцев. Те самые мифы, с осмысления которых начала философия, привлекаются теперь, после 1000-летнего развития, в качестве основных догматов системы, как величайшая мудрость и богооткровенная истина. То, что ранее подвергалось разъедающей критике, теперь систематизируется, истолковывается в тер-

минах платоно-аристотелевской философии и затем защищается. Надо было подняться с земли на небо. Как это сделать? Если Бог не приходит сам на землю, то как взобраться самим на небо? И вот философия построяет лествицу, промежуточные звенья <которой> соединяют земное с небесным.

21. Наряду с этим выступает более глубокая черта — создание новой метафизики, по которой миру со-существует иерархия вечных сущностей, расположенная наподобие понятий всевозрастающей общности. Верхняя точка этой лестницы — безвидное, бескачественное, пустое, безымянное единое — есть своеобразное **Ничто**, — как впоследствии в Каббале говорили — «Эн-Соф»,— достижимое лишь в экстатическом выхождении из себя, в отрешении от сознания, с земной точки зрения — в уничтожении. Обращение в Ничто — вот блаженство. Отрешение от всего земного — вот истинная цель философствования. **Мистика** в скупом и точном смысле слова — вот **предпоследнее** слово философии.

22. Но ведь, помимо исключительных моментов экстаза, есть еще жизнь. **Вся** она должна быть подготовкой к экстазу — должна быть рядом очищений и подвигов.

23. Но и очищение недостижимо человеческими средствами и силами. И очищение требует средств непостижимых, нефилософских, иррациональных, таинственных. Чтобы философствовать, надо отрешиться от повседневной жизни, надо уйти от всего житейского, надо обратиться к созерцанию мира — говорила философия возникающая (1-й период). Чтобы философствовать, надо отрешиться не только от всего житейского, но и от созерцания мира; надо уйти от мира в область человеческого ума и явлений этого ума в человеческом обществе — так сказала философия зрелая (2-й период). Чтобы философствовать, надо уйти не только от всего житейского и не только от созерцания мира, но и от устройства общества — обратиться «к самому себе», к разуму своему — сказала философия стареющая (начало 3-го периода). Нет, и не от житейского, и не от мира, и не от общества только надо уйти,— надо уйти от себя самого, от самого философствования; надо se ipsum transcendere (transcende te ipsum — Бл. Августин), чтобы выйти в Бога, чтобы растворить ся в Абсолютном.

Иррационализм, таинственное, обряд — вот чем кончила античная философия. И как только она сказала это, она сделалась философской апологетикой умирающего язычества и всецело слилась с ним. Иерургия, теургия, магия — вот последние слова философии.

Из античной религии, из культа и культовых концепций философия вышла, пошла своею дорогою и, замкнув круг, с другого

конца подошла к тому, от чего бежала. Жизненная сила античной философии (и мы увидим это дальше) была не что иное, как языческая религия. Вот почему античная философия могла как раз столько, сколько могла античная религия; ее взор простирался не далее горизонтов античной религии, и когда умерла последняя, то вместе с ней умерло и ее порождение, философия — б<ыть> м<ожет>, самое величественное, самое глубокое и самое прекрасное, что создавало человечество.

24. Мы установили внешний факт трехчастности античной философии. Мы выяснили содержание этого факта как с субъективной, так и с объективной стороны. И теперь я снова повторяю свой вопрос, но уже в усложненном виде: «Какова причина внешней миграции философии? Каковы причины ее внутреннего развития?»

Лекция 4

Написано 1908.X. 22–23,
Сергиевский Посад.
Читана 1908.X.24. Четверг,
от 1 ч. до 2 дня в ауд. № 3*

<1.> Постановка вопроса о причинах миграции философии и об изменении ее содержания

1. Мы выяснили, что не только извне, но и изнутри развитие античной философии расчленяется на **три** периода, на **три** колена, из которых каждое имеет свою определенную **духовную структуру** и проистекает в особых **территориальных границах**, приурочено к особой территории.

2. Отсюда возник сам собою напрашивающийся вопрос: каковы причины этой географической, территориальной миграции? Каковы причины этого внутреннего изменения в содержании?

3. Однако, чтобы ответить на эти вопросы или, точнее, на этот вопрос (мы увидим сейчас, что эти два вопроса столь же едины по существу, как един вопрос о причинах игры мускулов на ваших лицах и причинах чувств, владеющих вами) — чтобы ответить на этот единый вопрос об истории философии в ее целом, в ее духовно-телесной полноте, нам необходимо **точно** формулировать, чего, собственно, нужно нам. Или еще нужно выяснить, что должно разуметь под словами «движение, перемещение философии», «изменение философии». Это не так просто, как кажется. В самом деле, что такое вообще миграция духовных явлений?

4. Те **методологические** приемы, которые я думаю сейчас отметить вам и которые я заимствую из области механики и физики, конечно **известны** вам в существе дела. Но все же, б<ыть> м<ожет>, с этими механическими, хотя и вполне элементарными, понятиями

* Далее поздняя надпись: «Лекция 6-я. Читана 1909.IX.12. Четверг, от 1 ч. до 2 в ауд. № 3».

вам доселе не приходилось **сталкиваться**, и потому вы не даете себе в них отчета. Мне необходимо поэтому сделать их более **отчетливыми**, и это я сделаю тем охотнее, что с ними нам будет еще дела в дальнейшем, при изучении античной натурфилософии. Далее они пригодятся вам и при изучении других наук. Движение противополагается стоянию, или, шире, κινεῖν, продвижение — глаголу μένειν, пребывать (Schudt. <неразб.> Bd. III). Но что значит движение (или стояние на месте) **духовного** явления.

5. Слова «движение», «изменение» — вы, конечно, знаете это — употребляются в двух явно различных смыслах. Я позволю себе установить эту разницу в смыслах на примерах.

6. Мы говорим: вода в реке движется, течет; ветер движется, дует; камень движется, падает; Земля движется в пространстве, обращается вокруг Солнца; молекулы тел движутся, скачут в разных направлениях; птица движется, летает; человек движется, ходит, рука движется, сгибается и т. д. Во всех этих примерах мы разумеем под **движением изменение места в пространстве некоторой материальной массы**. Движется в этих примерах — скажу языком современной **науки**, а не **метафизики**, — движется некоторая материальная **субстанция**— какой-то субстрат физико-химических явлений, одним словом, материя, которую Кант определил как «**подвижное в пространстве**, das bewegliches in der Raum».

7. Но обратите теперь внимание на **другой** ряд примеров (я сейчас приведу их), и вы несомненно почувствуете, что тут речь идет о движении в каком-то **новом** смысле,— **не** в том, который только что установлен. Так, мы говорим, что движется световой **зайчик** по стене; движется луч света; движется тень; движется пламя; движется звуковая волна; движется круг на водной поверхности; движется волна по ниве; граница снежного покрова весною и т. п. Чтобы еще яснее поставить на вид ту особенность этих примеров, о которых я говорю, разберем один из них. Ну хотя бы движение волны по побелевшей зрелой ниве. Припомните картину. Идешь или едешь межою, и из безграничных далей в безграничные дали идут и идут упругие волны по ниве, пробегая от одной межи до другой.

8. «Движется волна». Но что такое волна? И как она может двигаться? Вы не задумывались, что тут есть что-то странное. Ведь волна — это не вещь, не часть материи, а лишь состояние материи, хотя нам и кажется, что движется какая-то вещь. В самом деле, при «движении волны» что происходит с частицами **материи** — с колосьями? Они качаются, но, конечно, не движутся **поступательно**. Если бы колосья двинулись поступательно, то вся нива **снялась бы** с поля и перебралась на **иное** поле. Однако этого нет, нива стоит на месте, колосья покачиваются, прикрепленные на своих

местах, а волна все же «движется». Что же движется? Движется колебательное состояние движения. «Движется движение» — странно! Ведь состояние не может **отделиться** от того, **чего** оно есть состояние.

9. Или возьмите иной пример. Движется тень. Но ведь тень — не вещь, не материя, а лишь **состояние** сравнительно (с окружающим полем, фоном) малой освещенности стены. Если **тень** предмета **перемещается** по стене, то **частицы** стены остаются на **своих** местах, но сравнительно малая освещенность появляется на ином месте, нежели прежде. Ведь «тень» — не вещество, не та «тьма египетская», которую иногда показывают помещенной в пузырьках и коробочках. Как же мы говорим «тень движется»?

10. Или еще: «движется граница снежного покрова». Но ведь снег остается на своем месте и лишь тает, обращаясь в воду. А снежность места, бывшая в точке А, потом перестает быть там, и точка А делается бесснежной.

11. И т. д. Вы видите, что во всех этих случаях движения, в противоположность с предыдущими, мы имеем дело с перемещением в пространстве не материи, но лишь **состояния** материи. Зажигательный шнур: движется пламя. Но не все ли равно, чего состояние, раз движется материя, нечто нематериальное. Но «состояние» есть состояние **данной** части материи и двигаться, отрываться от своего субстрата, конечно, не может. Нужно выяснить, что такое это движение «состояния»? Для этого рассмотрим общую схему этого «**движения**».

12. Вот формальная схема сказанного: представим себе в некоторой среде ряд точек A, B, C, D, E, F и т. д., из которых каждая характеризуется известным комплексом признаков, т. е. известною температурою, известною цветностью, известною влажностью, электрическим состоянием и т. д., а именно

A — признаками a^1, a^2, a^3, a^4 ..... a^n
B — признаками b^1, b^2, b^3, b^4 .....b^n
C — признаками c^1, c^2, c^3, c^4.....c^n
D — признаками d^1, d^2, d^3, d^4.....d^n
и т. д.

Если мы представим себе теперь, что по прошествии некоторого премежутка времени t^1 точка А будет характеризоваться **теми** же признаками, что и ранее, за исключением первого, который заменится признаком а, а все прочие точки сохранят свои характеристики неизменными; если затем, через промежуток времени t^2 то же случится с точкою В, тогда как все прочие, включая и А, будут в первоначальном состоянии; если затем через промежуток

времени t^3 то же случится с точкою С, тогда как все прочие будут в первоначальном состоянии, то, хотя каждая из точек неизменно пребывает на месте, однако в нашей среде признак а, состояние а, **как бы движется**, переходя от одной точки к другой.

13. Может ли двигаться самый **признак**? Конечно, **нет**, если разуметь это слово «движение» буквально. Признак не вещь, не материя, не субстанция, — не «тело», одн<им> словом, как выражаются у нас на севере. Движется ли что-ниб<удь> в **среде**? Нет, ибо все части ее, все точки ее А, В, С и т. д. неподвижны. И однако, несмотря на эту всеобщую неподвижность, в среде происходит кажущееся движение, движение **состояния**. Этим состоянием могут быть снежность, колебательное состояние частиц, температура, освещенность или неосвещенность, электрический потенциал и т. п. и т. п. Но то несомненно, что **это** движение существенно разнится от **первого**, от движения масс и отличается **формальным** характером. **Математически** — это движение; онтологически — нет. Математика всякое движение рассматривает именно **так**.

14. В отличие от предыдущего, от κίνησις, это движение носит название kivnhma; отсюда-то и происходит название ветвей механики: **кинетика**, наука о движении масс, о реальном движении, и **кинематика** — наука о движении вообще, независимо от того, есть ли материальный субстрат этого движения, или нет его, т. е. о формальном движении.

15. Итак, что такое κίνημα? Это — **неодновременное изменение в свойствах (признаках) различных точек какой-либо среды**. Если бы изменение было единовременным — не было бы никакого κίνημα. Признак а появился бы всюду сразу, мгновенно, вдруг, вся среда менялась бы целой. Однако и разновременности как таковой самой по себе еще **недостаточно**, чтобы охарактеризовать κίνημα. В самом деле, если бы в рассмотренном выше примере признак а появился сперва у В, потом у А, потом у F, потом у С и т. д., т. е. если бы не было никакой **последовательности** в изменении, то не было бы и движения, миграции признака а. Миграция является в силу того, что в **последовательно** наступающие моменты времени признак а захватывает **последовательно расположенные точки**. Так — когда точки в пространстве и моменты во времени дискретны. Если же они непрерывны, то тогда отделены будут несколько сложнее. Можно сказать тогда, что точки другого ряда должны быть <неразб.> и притом находятся между собою в <конформенном?> состоянии. Это сочетание последовательности во времени с последовательностью в пространстве и создает то, что мы можем назвать «движением», κίνημα.

16. Но, спрашивается далее, существует ли в самом деле различие между κίνημα и κίνησις. Ответы на это совсем разные. Вы

знаете, конечно, с точки зрения эмпириокритицизма, энергетики, учения Маха и др. феноменистических воззрений **нет** никаких материальных субстратов, а есть лишь **признаки** (как говорят — «параметры»), характеризующие цветность, температуру, влажность и т. п. Каждой данной точке пространства в данное время, или же, что сводится почти к тому же,— разные виды **энергии**, своими комбинациями создающие впечатления того, что мы называем телами. Так учил когда-то и св. Григорий Нисский[47], заимствовав свою теорию у неоплатоников, в свою очередь переработавших теорию Анаксимандра, Анаксагора. Если стать на эту точку зрения, то тогда, конечно, существует лишь κίνημα, а κίνησις есть голая иллюзия. На самом деле нет никаких движений, а есть лишь последовательное изменение состояния среды в последовательных ее точках. Если я двигаю рукою, то это не то значит, что в самом деле масса руки переместилась, — была там, а стала тут; нет, это значит лишь то, что сперва известная комбинация параметров вызвала иллюзию руки как чего-то материального, в одном месте, а потом в **том** месте **эта** комбинация нарушилась, но зато подобная ей явилась в **этом** месте. Не рука двигалась (руки никакой нет), а изменилось состояние среды. Если человек, как обычно говорят, «**идет**» по улице, то это не то значит, чтобы он и в самом деле шел, а лишь то, что он, или, точнее, некоторая комбинация параметров, называемая ч<елове>ком, возникает в одном месте; потом, исчезнув в том, заново возникает (уже не он, а **подобный** ему) в другом и т. д. Таков взгляд **модной** научной теории (отчасти эмпириокритицизма) и энергетики — по правде сказать, далеко не новый, ибо он уже ясно выражен в применении к физическому миру (эмпириокритики хотят распространить его и на духовный мир) **Плотином** в «Эннеадах», а также св. Григорием Нисским.

17. Точку зрения прямо противоположную представляет крайний материализм, по которому всякое **изменение**, а в том числе κίνημα, есть только вид κίνησις — только явное или скрытое, оккультное перемещение материальных масс. В сущности говоря, с этим взглядом не вяжутся и волнообразное учение о звуке, колебательная теория света, и электромагнитные типы волн, ибо для распространения колебательных движений необходимы силы, действующие между частями среды, а их-то чистый материализм и не может признать. Для него всякая среда есть как бы сыпучий песок, не связанный между собой. Всякое изменение есть лишь поток материальных или, по крайней мере, вообще субстанциальных частиц, подобный тому, как Ньютон представлял свет в своей «теории истечения» или как теперь представляют катодные лучи и начинают представлять свет. Κίνημα и κίνησις находятся в

антиномии между собою. Одно не растворяется в другое, и одно хочет захватить другое. В сущности, это борьба между дискретностью (тогда движение κίνησις) и сплоченностью (тогда κίνημα), т. е. между средой и атомом. При κίνημα все сводится к изменению среды; но тогда в среде κίνησις же невозможно, ибо среда **все**. При kivnhsi все сводится к перемещению атомов, но тогда невозможно κίνημα.

18. Но нам сейчас неважно входить в разбор того или другого взгляда. Который бы из них ни был прав по существу (а б<ыть> м<ожет>, и ни один не прав), нам достаточно, для предварительного исследования и непосредственного, общечеловеческого сознания, что существует два, логически несводимых друг к другу, типа движения — κίνημα и κίνησις. И при этом, в κίνησις **движется одна** вещественная точка, одна частица, и притом сама — не изменяясь; напротив, в κίνημα не движется (по крайней мере, поступательно) ни одна точка, ни одна частица среды, но все части, все точки меняют свое содержание, свою характеристику. **Все** точки среды принимают участие в κίνημα, ибо все меняют свою характеристику, и притом независимо друг от друга, так сказать **изнутри**. Но т. к. это изменение происходит **закономерно**, то получается впечатление, что движется самое изменение характеристики, движется **признак**, движется параметр. Так, могут двигаться температура, цветность какого-нибудь продукта, социальное движение, литературный сюжет, паника, идея, включительно до сплетни в среде кумушек, хотя каждая кумушка сидит на месте.

И нам важно то, что насколько в первом случае движения, в κίνησις, нам **безразлична внутренняя жизнь**, внутреннее изменение элемента среды, ибо движение элемента нисколько не изменяется от того (если человек падает с 3-го этажа, то падение не меняется в зависимости от того, что он в это время думает), настолько же во втором случае существенно важным бывает внутреннее состояние, внутреннее изменение элементов среды, ибо движение признака есть кажущееся явление, обусловленное этим изменением, подобно тому как радуга обуславливается лучами солнца — она в солнце, а не в небе, хотя и кажется на небе (радуга — совокупность бесчисленных отражений солнца).

19. В особенности представление о движении второго рода приложимо к явлениям социально-духовным, т. е. к явлениям, в которых переживание их индивидуумом составляет самую суть явления. В самом деле, явления эти, хотя и **вырабатываемые** совокупною деятельностью человечества или **данные** всему человечеству (не буду решать этого вопроса — это нам безразлично), живут, однако, лишь в индивидуальном сознании. Попадая в него, как в жизненную среду, они расцветают и растут, и дают побеги,

причем индивидуум сознает, что переживаемое им — не только **его**, но и **всеобщее, общечеловеческое**; и однако, будучи **обще**человеческим, они не имеют самостоятельного существования вне отдельных человеков. Одним словом, это не ἔργα, а ἐνέργεια (В. ф. Гумбольдт[48]) — энергии духовной жизни, это общее, но раскрывающее себя как таковое в частном, в единичном, в индивидуальном.

20. Такою духовною энергией прежде всего необходимо признать **язык** — согласно взгляду гениального языковеда Вильгельма фон Гумбольдта, развитому впоследствии трудами многих лингвистов; среди них не последнее место занимают имена русских ученых А. Потебни[49] и Д. Овсянико-Куликовского[50].

«Язык, — говорит В. Гумбольдт[51], — в сущности, есть нечто постоянно, в каждое мгновение изчезающее... Он есть не **дело** (ἔργον), не мертвое произведение, а деятельность (ἐνέργεια), т. е. самый **процесс** производства. Поэтому его **истинное** определение может быть только **генетическое**: *язык есть вечно повторяющееся усилие* (работа, Arbeit) *духа сделать членораздельный звук выражением мысли*. Это определение не языка, а **речи**, как она каждый раз произносится (des jedesmaligen Sprechens); но, собственно говоря, только **совокупность** таких актов речи (des Sprechens) есть язык. В бессвязном хаосе слов и правил, которые мы обыкновенно называем языком, **действительно** есть налицо **только** то, что мы каждый раз произносим. Притом в таких разрозненных стихиях не видно самого высшего, тончайшего в языке, именно того, что можно заметить или почувствовать только в **связной** речи. Это показывает, что язык, в собственном смысле, заключен в самом **акте** своего действительного появления». Die Worter (мертвые слова, отдельные, словарные), die Worte (живая, в связи речь), les mots et les paroles.

«Назвать язык **работою духа** (следовательно, **деятельностью**) будет вполне верно еще и потому, что самое существование духа можно себе предствить только в **деятельности** и как **деятельность**» (Veb. d. Versch., 111–<11>2).

Но вместе с тем хотя речь **живого** или **мертвого** языка, изображенная письменами, оживляется **только тогда**, когда читается и произносится, хотя совокупность **исторически** выработанных слов и правил только в **живой** речи становится языком; но, однако, как эта мумиеобразная или окаменелая в письме речь, так и **грамматика** со словарем — **действительно** существует, и язык есть **столько же деятельность, сколько и произведение**.

Как **произведение** он есть достояние **народа** и дается индивиду как нечто готовое и потому **принудительное** для индивида, **извне** на него налагаемое. Как деятельность он есть личное творчество

отдельного человека, нечто создаваемое им и потому **свободное, изнутри** порождаемое им. Это антиномия **свободы и необходимости, неделимого и народа.**

«Если сообразим, — говорит В. Гумбольдт[52], — как стеснительно действует на каждое поколение все то, что испытал язык в **предшествующие** столетия, и как только сила отдельных поколений (и то не целиком взятых, потому что поколения нарастающее и отживающее смешаны) соприкасается с этим прошедшим языка, то будет ясно, как ничтожна сила отдельных лиц при могуществе языка... На памяти истории человек всегда строил язык на данном уже основании; не выходя из пределов аналогии с прошедшим, он видоизменял слова в употреблении, а не изобретал их». «В языке, живее, чем где-либо, каждый человек чувствует себя только эманацией (ein Ausfluss) всего человеческого рода».

И однако именно тут, в языке, дана и полная свобода. «Индивидуальность языка — только относительная; истинная индивидуальность заключена только в лице, говорящем в данное время. Никто не понимает слова именно так, как другой... Всякое понимание есть вместе и непонимание, всякое согласие в мыслях вместе разногласие». Отсюда — почти беспредельная власть человека видоизменять язык, влияние человека на язык. «Во влиянии на человека заключена **законность языка и его форм**, в воздействии человека — **принцип свободы...**» Противоречие, что язык чужд душе и вместе принадлежит ей, зависит и не зависит от нее, действительно соединяется в языке и составляет его **особенность.** «Язык именно настолько действует как объект, настолько самостоятелен, насколько созидается субъектом и зависит от него. Это потому, что как бы мертвая (принадлежащая прошедшему, подчиняющая себе личную свободу) сторона языка, не имея нигде, ниже в письменности, постоянного места, каждый раз сызнова создается в мысли, оживает в речи и понимании, следовательно, целиком переходит в субъект» (Veb. das Vers., s. 63).

«Говорят только отдельные лица, и с этой стороны язык есть создание неделимых; но язык как деятельность этих последних предполагает не только творчество предшествующих поколений, в каждую настоящую минуту он принадлежит двоим: говорящему и понимающему, причем и говорящий и понимающий представители всего народа» (id., s. 63, 35). «Существование языков доказывает, что есть духовные создания, вовсе не переходящие от одного лица ко всем прочим, а возникающие из одновременной самодеятельности всех» (id., s. 33).

21. Если бы поэтому мы заговорили о **миграции** языка, о движении **известного** суждения, то вам сразу ясно, что нужно разуметь под этим движением κίνημα, — не κίνησις. В каждом из ин-

дивидов самостоятельно, самобытно возбуждается **деятельность**, ἐνέργεια, — каждый из них получает новый **признак**; но эта деятельность в **нем** возбуждается и в **нем** же прекращается. А между тем словесная **волна** — слух, сплетня или новый оборот, какой<-то> неологизм и т. п. бежит по человеческой среде, по связности ее, т. е. по наличности действующих в ней **сил** и связей, — ибо эта деятельность слова возбуждается в ней последовательно, от индивида к индивиду, от сознания к сознанию. И, чтобы понять причины движения этой волны, надо выяснить себе, как закономерно изменяется **сознание** отдельного индивида.

22. Выражаясь математически, в этом социальном «движении» мы имеем интегральное явление; но закономерность его — до известной степени кажущаяся, т. е. **вторичная**, **производная** закономерность,— имеет своей основою закономерность индивидуального, дифференциального явления, и притом вовсе не похожего на социальное, интегральное. Индивидум, в общем говоря, никуда не движется, но в **нем**, с ним происходят изменения; а в обществе есть **движение** некоторого духовного состояния — явление интегральное.

23. Совершенно то же и с философией. Будучи явлением чисто индивидуальным, будучи особою деятельностью, ἐνέργεια индивида, она, понятно, не может **двигаться** в обществе, ибо не может переходить от философствующего индивида к другому, еще не философствующему. Философствовать **за** другого так же мало можно, как питаться за него. Вот почему я и не стараюсь вас **научить** чему-нибудь, а могу возбудить в вас мысль. **Заставить** кого-нибудь философствовать — это столь же трудно, как заставить кого-нибудь спастись. Каждый **сам** и **только** сам может философствовать, ибо деятельность философа — высшая свобода. Но есть внутренний закон философствования — внутренний, имманентный личности закон развития сознания. Эта-то внутренняя закономерность и обуславливает **вторичную**, **производную** историко-географическую закономерность развития философии в обществе. Интегральное явление — история философии — не похоже на свой дифференциал, на историю философствующего сознания личности; история общечеловеческой мысли — не то, что философский дневник отдельной личности. И однако первая вытекает из последнего, и в этом последнем надо искать руководящей нити к пониманию первого.

24. Вы видите, как по-новому ставится вопрос о причинах движения философии. Теперь мы уже не спрашиваем, почему движется философия, ибо знаем, что она движется потому, что движется в силу тех внутренних процессов, к<ото>рые происходят в индивиде. И потому мы спрашиваем: почему она развивается,

развивается как и инд<ивид>, каков закон философского сознания личности в зависимости от времени, места и иных условий, — каких именно, мы выясним после. Или — математически — какова **функция**, т. е. закономерная связь, выражающая философское состояние личности F в соответствии с временем t, точкой orbis terrarium P и еще какими-то, нами пока не выясненными условиями x, y, z, т. е., как пишут, философское состояние = F (времени, точки и прочих условий), или еще, сокращенно, F = F (T, P, x, y, z...), ибо философствование индивида и представляет собой точку философской среды, характеризуемую параметрами t, P, x, y, z...

25. Выяснить виды функции F и условия x, y, z... — вот дальнейшая задача нашей совместной работы. И, когда мы выясним, что такое это F, что такое x, y, z... тогда мы поймем **историю философии** как проекцию личного процесса философствования на общество. Из драмы личного сознания мы поймем драму сознания общечеловеческого, ибо в личном философском самосознании — «корень и причина философского процесса» (М. Остроумов[53]. Ист<ория> фил<ософии> в отн<ошении> к Откр<овению>, стр. 13).

26. Добавлю еще несколько слов. Вы можете, по-видимому, упрекнуть меня, что я говорю вам о чем угодно, кроме истории философии. Это как будто правда, но — только «как будто». Дело в том, что рассуждения, которые ведутся здесь, вводят вам прямо in media res курса и вы, сами того не замечая, приходите **кратчайшим** путем к делу; напротив, если бы я, как это полагается, прямо заговорил о Фалесе, Анаксимандре и проч., то эти отдельные разрозненные сведения были бы лишь духовным балластом для ваших голов. Объяснить же **смысл** всех этих Фалесов и Анаксимандров — это значило бы в десятки раз, при каждом снова, и притом несистематично, οὐ κατὰ τάξιν повторять то, что говорю я сейчас.

Теперь еще одно возможное недоумение. Вы спросите, зачем тут, с кафедры по истории философии, трогать и механику, и географию, и математику, и лингвистику и т. д. и т. д. Уважаемые слушатели! Выскажу то убеждение, которое руководит мною. Каждая наука для своего специального содержания вырабатывает известные понятия, известные схемы и известные методы, которые, будучи **формальными**, часто оказываются потом годными **не** только для данного содержания, но и для некоторого другого. Мельница придумана, чтобы молоть зерно; но ведь стали же теперь размалывать мельницами и разные минералы, напр<имер> фосфориты. И я не вижу смысла вырабатывать новые методы и схемы там, где уже есть готовые, пригодные и к нашему методу. Ведь и для кафедры истории философии (если бы пришлось говорить об этом) $2 \times 2 = 4$. И, мне кажется, вы на опыте могли сегодня убедиться, как оказывается плодотворно пользование различны-

ми методами,— методами разных наук. Все науки работают на пользу философии, но в этом-то и трудность собственной работы философа: в сущности говоря, он должен знать **все** и не может отговариваться незнанием законов ни одной частной науки. Вот почему я так усердно приглашаю вас к **коллективной** работе, где знания одного могли бы восполняться знаниями другого.

Лекция 5

Читана 1908.X.30, от 1 до 2 ч.
в ауд. № 3, в присутствии
Архиепископа Димитрия[54]
и Епископа Евдокима[55]

Лекция 6

Читана 1908.XI.1
от 10 до 11 ч.* в ауд. № 2

<1.> Мысль и язык.
<2.> Три напластования языка («эволюция» связки)**.

1 и 2 написана 1908.X.27–28.
Серг<иевский> Пос<ад>***.

<1.> Мысль и язык[56]

1. Вы помните, вероятно, что наш основной вопрос о причинах **духовно-социального** движения философии перешел в вопрос о законах духовно-личного философского развития отдельного человека. Вы помните, вероятно, и то расчленение понятия «движения», которое повело нас к сказанной перестановке вопроса. А именно в противоположении с движением **масс**, **кинетическим**, мы поставили движение состояний, признаков, энергий — **кинематическое**. При движении кинетическом соблюдается нумерическое, **численное тождество** (объяснить это понятие) вещи, хотя по признакам своим в различных местах своей траектории она, вообще говоря, может быть различной. Во втором, кинематическом, не может быть речи о нумерическом единстве, но зато соблюдается единство подобия, единство признаков. В первом случае явление единосущно себе (ὁμοούσιος), во втором — подобносущно (ὁμοιούσιος). Первое тождество есть тождество **нумерическое** (индивидуальное) — κατ᾽ ἀριθμόν (Арист<отель>), identitas realis,

---

* Далее поздняя надпись: «Лекция 7 и 8 (Чит<ана> 1909. IX. 14. Суббота в ауд. № 2, от 11 до 12 ч. дня). Лекция 9 и 10 (Чит<ана> 1909.IX.17. Четверг в ауд. № 2, от 12 до 2 ч. дня)».

** Далее Флоренским зачеркнуто: «3. Переход от изучения связки к изучению имени».

*** Далее Флоренским зачеркнуто: «3 написана 1908.X.31. Серг<иевский> Пос<ад>».

а во втором — **генерическое**, родовое — τῷ ἰδέι (Арист<отель>), identitas rationis. Это тождество **идеи**, тождество понятия.

2. Хорошим примером этого последнего движения может быть движение **огня**, когда зажигают в соборе паникадило. **Огонь** пробегает по зажигательному шнурку, от свечи к свече. Но ведь огонь — это **состояние** раскаленных газов, а не вещь. Огонь, который на второй свечке, — это не тот огонь, что на первой свечке. Огонь в одном месте шнура не тождествен с огнем в другом месте, тут нет нумерического тождества. Но **как будто** это все **один и тот же**, численно один огонь, пробегающий по шнурку между свечами.

3. Как пример движения кинематического в духовной области я приводил распространение мысли посредством речи. Соприкасаясь с чужим сознанием, речь воспламеняет энергию, самодеятельность этого сознания. Не случайно я выбрал **этот** именно пример: язык и мысль так тесно связаны, что понимание законов одного дает нам в руки средство к пониманию другой, т. е. мысли. Поэтому понять взаимоотношение языка и мысли, а значит, установить законы языка — вот где лежит наша ближайшая задача.

4. Едва ли найдется хоть один исследователь, который бы не признавал весьма существенного значения языка для мысли. Но, при всем том, нередко (особенно в старинных произведениях) проводится тот взгляд, что язык — важное орудие для мысли, хотя тем не менее — нечто **внешнее**, какой-то **добавок** к мысли, что-то вторичное и, следовательно, условное.

5. Взгляд этот не может считаться правильным. Он окончательно устранен противоположным, по которому язык — не одежда мысли, не произведение мысли, но сама деятельность. «**Язык**, — согласно этому взгляду, одним из пионеров которого был В. Гумбольдт, — **язык есть орган, образующий мысль**, das bildende Organ des Gedankens» (Потебня. Мысль и яз<ык>, изд. 2, стр. 30), т. е. нечто связанное с мыслью по самому существу дела, — так же неотделимое от мысли, как — по сравнению Макса Мюллера[57] («Наука о мысли») — звуки от пения.

6. Как звуки — не внешнее прибавление к пению, но само оно, так и речь — это сама мысль. Мы должны помнить, что **мысль** есть явление социальное, если хотите — церковное, что вне общества не может быть и нормального развития мысли, ибо только в другом сознании моя мысль делается для меня объективной мыслью, а не только субъективной игрой психических состояний, а для этого, конечно, нужен язык.

7. Но «язык есть необходимое условие мысли [также] отдельного лица, даже в полном уединении, потому что понятие образуется только посредством слова, а без понятия невозможно истинное мышление» (Потебня. Мысль и язык, стр. 30).

8. «**Без языка**, — говорит Гумбольдт (Потебня, там же, стр. 43), — **без языка нет духа, и наоборот — без духа нет языка**». Этот взгляд — далеко не единственный.

9. «Если мы спросим, что такое непосредственные объекты нашей мыслительной деятельности, то мы всегда найдем, что это суть **слова**, выражающие наши *понятия* о *вещах*, но не вещи и не понятия», — говорит М. Мюллер (М. Мюллер. Наука о мысли, пер. В.В. Чуйко, СПб., 1891, стр. 23). Слово и есть посредник между вещью и понятием — нечто являющееся здесь и вещью, и понятием.

10. Cogitamus, sed verba cogitamus[58], — приводит он афоризм Бл. Августина (Magister, 1, стр. 773, ed. Jugduni. 1563).

11. «Любопытно наблюдать, — говорит М. Мюллер, — как люди неохотно допускают, что понятия без слов невозможны, хотя в то же самое время они охотно соглашаются, что слова невозможны без понятий. Точно принимается за обиду, что то, что есть самое духовное в нас, наши мысли, должны зависеть от таких несчастных костылей, какими считаются слова. Но как могут быть называемы слова несчастными костылями? Они настоящие члены, а могут сделаться и настоящими крыльями мысли. Мы не жалуемся, что не можем двигаться без наших ног. Отчего же принимается за унижение, что мы не можем думать без слов» (М. Мюллер, id., стр. 23–24).

12. Правда, возможны разные **символические знаки, идеограммы, рисунки** и т. д. Таковы астрономические календарные значки и т. д.; значки химические, алгебраические и т. п. Сюда же относятся значки вроде †, т. е. «покойного». Но ведь они всегда являются знаками **не** понятий непосредственно, но **слов**.

13. Они — **notae notarum**, и, чтобы перейти к понятиям, мы всегда проходим через промежуточную инстанцию **слова**. Но, если бы и не было так, то тогда самый знак был бы особым **словом**, зрительным словом, и мысль все же не оставалась бы без внешнего субстрата, — без телесной оболочки (id., стр. 39).

14. Мысль, без которой нет слов, т. е. нет подходящих слов, «**невыразима**» — не только внешне, но и внутренне. Она темна нам самим и выясняется в сознании лишь постольку, поскольку имеются хоть какие-ниб<удь>, хоть приблизительные, условные слова.

15. «Если, — говорит М. Мюллер (id., стр. 42, 43, § 55), — однако, все-таки кажется сомнительным, чтобы мысль была возможна лишь в форме слова, то сомневающимся остается только [обратиться] к практическому опыту... Пусть каждый читатель, англичанин ли, француз или немец, насколько он может, усиленно подумает хотя бы только пять минут о словах Декарта: Cogito ergo sum, но не допуская, чтобы в умах их проходили эти латинские

слова или заменяющие их английские, французские или немецкие: «I think therefore I am», «Je pense, pourtant je suis», «Ich denke, also bin ich». Если результат будет такой, на который я рассчитываю, т. е. non possumus, то я надеюсь, что этот опыт послужит к убеждению в силе аргумента. Могут сказать, однако, что эта фраза слишком сложная, а что касается до сложных фраз, то сам **Милль** готов допустить если не необходимость, то по крайней мере полезность языка. Поэтому мы докажем, что даже такое простое понятие, как **собака**, невозможно без языка».

16. Вот в чем заключается мюллеровский опыт с **«собакой»**, доказывающий бесплодность стараний думать без слов (М. Мюллер, id., стр. 43–44, § 57). Вопрос, который надо решить, — это вот какой: «Существуют ли безымянные собаки», т. е. можно ли представить себе собаку, не имеющую никакого имени.

17. «Должно начать с зажмуривания глаз, затыкания ушей и задерживания дыхания. Тогда наступает нечто вроде бессознательного состояния, и, когда все стемнеет и затихнет, тогда надо испытать новое искусство чревовещания и думать мысль без слов. Начинают с самого простого случая. Желают вызвать мысль о... Я не должен говорить этого, т. к. это вещь без имени, а всякий раз, как появляется имя, оно проглатывается и прогоняется. Однако по **секрету** я могу шепнуть, что желают вызвать мысль о **собаке**.

Теперь слово **собака** окончательно уничтожено; hound, cur [дополнить: canis, chien, κύων, пес, психа и т. д.] и все остальные — тоже строго исключены. Тогда начинается самое дело: **«Поднимайся, ты, четвероногое с ушами и виляющим хвостом!»** Но увы! Очарование уже прошло. Четвероногое, уши, хвост, виляние — все это слова, которые не могут быть допущены. — Молчание водворено, и начинается новое усилие; на этот раз нет ничего о четвероногом, или животном, или волосатом звере. Внутреннее сознание **еще** понижается, и наконец возникает **существо** для постепенного и незаметного развития в собаку. Но увы! **«Существо»** — тоже слово, а как только оно произнесено, все безымянные собаки превращаются в ничто. Остается, однако, еще попытка. Не говорится ни о животных, ни о существе; водворяется полная тишина; не вырывается ни одного дыхания. Нечто приближается, появляется дух, когда внезапно его приветствуют самоузнающиеся **бау-вау! бау-вау!** Тогда наконец усилие признается безнадежным, глаза и уши открываются, дыхание восстановляется и, как только слово «собака» произнесено, появляется дух, а с ним и понятие: мы знаем, что подразумевали, мы думаем и говорим — **собака**. Пусть кто-нибудь постарается думать без слов, и, если он человек честный, то сознается, что процесс, через который он пройдет, будет похож на только что мной описанный».

18. Не стану продолжать вам доказывать положение о неразрывности мысли и языка. Думается, что достаточно и сказанного. Но вы спросите меня, в чем **смысл** этой связи? А вот в чем: сознание возможно лишь как **акт деятельности**, но не как пассивное восприятие. Вне самодеятельности духа есть лишь обморочное сонное прозябание. Вне деятельности духа нет действительности ни **Я**, ни **мира**. Лишь акт деятельности разделяет **Я** от **не-Я**. Сознание возможно лишь как магическое сознание[59]. Мысль может сознаваться лишь постольку, поскольку она есть вместе с тем **волевой импульс**. Но то, что служит непосредственным объектом этого волевого импульса, — есть наше тело. Мысль **в сознании** может быть лишь постольку, поскольку есть наше **волевое воздействие** на тело, на ближайший к нам объект, т. е. сокращение мышц, и прежде всего мышц, легче всего сокращаемых — **голосовых. Артикуляционные** (т. е. — передам неточно — «говорильные») сокращения мышц являются объективацией нашего мыслеволения, в них наша мысль делается для нас **предметною**, как порождение нашей **воли**, и потому в этих артикуляционных сокращениях мы **«видим»** свою мысль, сознаем ее. Звук произнесенного слова есть объективация мысли, и в ней мы сознаем себя действующими, т. е. действительными, ибо **действительность** есть нечто иное, как **действенность**.

19. В этом смысле правильно изречение М. Мюллера nominibus noscimus, равно как и notio—nomen (id., стр. 27). Впрочем, мы скоро увидим, что они имеют и более глубокий смысл.

20. Но мышление как будто возможно и **без** звука, хотя не столь отчетливое, но столь твердое. Это происходит оттого, что артикуляционные сокращения мышц все же происходят, но только воздух не продувается при этом чрез голосовые органы и звука не происходит. В этом смысле у нас все же есть **потенциальные звуки**.

Вот почему, говорит Мюллер (id., стр. 43, § 56), «некоторые из полинезийцев имеют, по-видимому, гораздо более верный взгляд на сущность мысли и языка, чем некоторые из новых современных философов, потому что они называют мышление **«разговором в животе»**[60]. В этом выражении гораздо более правды, чем то кажется с первого взгляда. Говорить в животе означает, конечно, говорить без звуков, и это есть не только тихий, но абсолютно неслышный разговор, так часто принимаемый за мысль без слов. **Неслышное слово** кажется противоречием, но ведь это то же, что невидимый образ[61]. В нашем воображении мы можем видеть лицо друга более или менее смутно, но достаточно ясно, чтобы отличить его от других образов, и подобным усилием воображения мы можем припомнить музыкальный звук без напевания или произведения какой-либо вибрации воздуха, **хотя не без соответствующего аккомпанемента типа движений мускулов, которые бы**

должны были произвести различные вибрации в громком пении. Но иногда, без нашего ведома, некоторые из этих внутренних нот вырываются и поражают нас. Тот же самый процесс происходит в так называемом **говоре в животе.** Старые слова повторяются неслышно, хотя с тем же соответствующим аккомпанементом некоторых мускулов, и они повторяются в такт отрывистой форме в таких компактных и привычных группах, что ничто, по-видимому, не может быть быстрее этой так называемой мысли, ничто столь медленно, как громко выговоренная мысль. Тогда, благодаря практике и дисциплине, возникает род алгебры языка, столь удивительной по своей быстроте, что новое название, часто придаваемое им, **«мысли без слов»**, кажется почти верным. Но без предварительного языка невозможен ни один шаг в этом алгебраическом упражнении, и поэтому я сомневаюсь в существовании более верного названия этого неслышного разговора и мышления, чем выражение полинезийцев — **«разговор в животе»**. Можно добавить сюда еще одно соображение. Вы, б<ыть> м<ожет>, замечали, что при долгом внимательном чтении про себя чувствуется усталость в горле. Это понятное явление. Ведь при чтении про себя все же происходят артикуляционные сокращения голосовых связок, и они, конечно, утомляют связки (т. е. образуют внутри них молочную кислоту). Усталость есть самоотравление организма.

Таким образом, мы возвращаемся к тому **греческому** понятию, которое обозначалось через Λόγος — слово-понятие, духовно-физический акт в его двуединстве. Позднейшее различение λόγος ἐνδιάθετος от λόγος προφορικός — внутреннего слова, мысли от внешнего слова, произнесенного, т. е. акта высказывания и звука высказываемого вовсе не было действительною ясностью мысли, но лишь разделением неразделимого (М. Мюллер, id., стр. 28). Трудно сказать, сколь много философских заблуждений и путаниц, сколь много богословских ересей и искажений произошло от этого разделения двух неразделимых сторон понятия lovgo», или, если угодно, от нежелания считаться с **правдою физиологии.**

<2.> Напластования связки[62]

1. Если мысль так тесно сращена с языком, что представляет лишь внутреннюю сторону духовно-физ<ического> процесса, сторону, обращенную внутрь, тогда как язык — наружную, внешнюю сторону мысли, то отсюда ясно, что законы языка дадут возможность проникнуть в законы мысли, а законы мысли — в законы языка. Короче, нам нужно разомкнуть двуединое явление Λόγος как с его **объективной, словесной** формы, так и со стороны **субъективного, мыслительного** содержания.

2. Мы должны вскрыть закон Λόγος'а, т. е. те напластования, те моменты, те члены его, которыми он последовательно вступает в сознание. Или, точнее говоря, надо открыть, какова последовательность в **преобладании** одного из моментов Λόγος'а над другими.

3. С этою целью мы сперва подвергнем Λόγος психофизическому и лингвистическому обследованию; это даст нам знание **внешней** стороны его, т. е. покажет, как дело **бывает**, установит **quaestio facti**. А затем мы обследуем Λόγος **гносеологически**, теоретико-познавательно, и тогда узнаем, какой **смысл** в том, что бывает, т. е. установим **quaestio juris**.

4. Начнем с первого. Но тут нужно сделать маленькую оговорку. Я представлю вам сейчас результаты исследования построенными по **эволюционной**, **генетической** схеме. Однако я покорнейше прошу не обольщаться такою схемою и не принимать ее наивно за реальность. Она не более как дидактический, картинный, наглядный прием изложения. Можно было бы обойтись и вовсе без него, но это требовало бы от вас много внимания и было бы слишком отвлеченно. Те **фазы**, которые я буду описывать вам, повторяю, на деле сосуществуют в **каждую** эпоху и в **каждом** индивиде, и лишь одна из них преобладает, получает наиболее яркое выражение. Мало того, я, надеюсь, впоследствии покажу вам, что каждая из этих фаз включает в себя наличность двух прочих, подразумевает их. Итак, нам надо понять Λόγος, речь.

5. Мы говорим **предложениями**. Предложение есть далее уже неделимый в нек<отором> смысле элемент речи, и подлежащее, сказуемое и т. д. являются **органами** речи. Предложение речи и есть как элемент Λόγος в собствен<ном> смысле слова. Изучить законы, жизнь и структуру Λόγος'а — это и значит понять законы, жизнь и структуру предложения. Речь можно сравнить с обществом, где единицами, индивидуумами являются **предложения**; подлежащее, сказуемое и т. д. — это **члены** предложения и без него и вне него существовать не могут, как не может существовать вне тела рука или нога. Но что такое **предложение**? Мы учили когда-то, что «**предложение есть мысль, выраженная словами**» или «суждение, выраженное словами». Но это совсем не ясно. Если может быть мысль, **выраженная** словами, то, следовательно, может быть мысль, **не** выраженная словами. И, с другой стороны, может быть **слово, не** выражающее мысли. Это невозможно, как мы уже видели.

Для ответа на вопрос о том, что такое предложение, надо поставить его в ряд других родственных психических процессов. Это именно: 1) **психологическое суждение** и 2) **логическое суждение**. Предложение занимает меж них как раз среднее место*. Грамма-

* Овсянико-Куликовский, стр. 8. [Прим. П.А. Флоренского]

тическое предложение есть форма мысли, занимающая в генетическом порядке промежуточную ступень между психологическим суждением и логическим (Овсян<ико>-Кулик<овский>, стр. 28). Выяснить, как именно происходит переход от 1) психологического суждения к 2) грамматическому предложению и, далее, от 2) грамматического предложения к 3) суждению логическому — вот ближайшая наша задача. Оговорюсь: я сказал: «переход». Но «переход» только лишь отчасти; главнейшее же надо выяснить — каковы соотношения между этими тремя напластованиями нашей психики, этими тремя этажами возвышающейся отвлеченности языка.

Психологическое суждение соответствует, как выразился **И.М. Сеченов***[63], — **предметному** мышлению, т. е. **«мышлению предметами внешнего мира»** (т. е. конкретными представлениями, еще не возведенными на ту ступень обобщения, которая называется понятием). В дальнейшем мы увидим, что эти предложения не безусловно лишены **иных начал**, кроме чувственных, но последние в них господствуют. Но ради простоты мы будем говорить сейчас только о чувственном восприятии. «Трехчленное положение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки»**— вот формула (названная Овсянико-Куликовским (id., стр. 10) «психологическим суждением со своим **психологическим подлежащим, психологическим сказуемым** и **психологической связкою**»), связывающая это многообразие впечатлений в единство. Понять ее строение — это значит понять характер предметного мышления.

Сеченов задается найти к этому суждению физиологический эквивалент, и при этом выясняется особенность связки. Там как вам, думаю, не бесполезно познакомиться, в чем тут дело, то скажу об этом неск<олько> слов. «В предметной мысли **подлежащему** и **сказуемому** всегда соответствуют какие-либо **реальные факты**, воспринимаемые нашими чувствами из внешнего мира»***. Иначе говоря, психологическое подлежащее и психологическое сказуемое всегда суть конкретные представления — образы вещей. «Они суть продукты внешнего воздействия на наши органы чувств».

Иное дело — **связка**. «Она выражает собою отношение, связь, зависимость между подлежащим и сказуемым». **В ней вся суть**: «без нее подлежащее и сказуемое были бы два разъединенные объекта, с нею они соединены в род осмысленной группы»****. Другими словами, это то, что называют **предикативностью, преди-**

* И. Сеченов. О предметном мышлении с физиологической точки зрения. (Речь на IX съезде русск<их> естествоиспытателей и врачей, 4 янв. 1894 г. — «Рус. м<ысль>», 1894, I, стр. 255–262.) [Прим. П.А. Флоренского]

** Сеченов, id., стр. 256. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Сеченов, id., стр. 256. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Сеченов, id., стр. 257. [Прим. П.А. Флоренского]

кативною связью, предикативным отношением. Связка выражает отношение.

Все разнообразие связей, зависимостей и отношений — продолжает проф. Сеченов — подводится под **три** главные **категории** (лада): **совместное существование, последование** и **сходство.** Первой из этих форм соответствуют пространственные отношения, а второй — преемство во времени*.

Итак, «предметная мысль (т. е. психологическое суждение) представляет членораздельную группу, в которой члены с предметным характером могут быть связаны между собою на три разных лада: сходством, пространственным отношением (как члены неподвижной пространственной группы) и преемством во времени (как члены последовательного ряда)».

Таково **определение** психологического суждения.

Вот **физиологические основы** этого суждения по Сеченову. «Физиологическим эквивалентом подлежащего и сказуемого служат раздельные реакции упражненного органа чувств на внешнее воздействие». Каков же физиологический эквивалент связки? Это **мышечное чувство.** Так, например, «благодаря поворотам головы и глаз, сложный зрительный образ распадается на части, связанные между собой пространственными отношениями, и фактором, связующим зрительные звенья в пространственную группу, является мышечное чувство». «**Итак, насколько мысль представляет себе членораздельную группу в пространстве или во времени, связке в чувственной группе всегда соответствует двигательная реакция упражненного органа чувств, входящая в состав акта восприятия.** Помещаясь на поворотах зрительного, осязательного и других форм чувствования, мышечное чувство придает, с одной стороны, впечатлению членораздельность, с другой — связывает звенья его в осмысленную группу». Одновременно дробит впечатление и снова вяжет звенья, дифференцирует и интегрирует.

Иного характера связывание **по сходству.** Органом тут служит память. Физиологический эквивалент того душевного движения, которое мы называем **узнанием** предмета, — т. е. повторение прежнего нервного процесса в центральной системе — вот субстрат связки по сходству.

Такова физиологическая сторона психолог<ического> суждения. Естественно возникает вопрос: к чему говорить обо всем этом? Нужно ли это для философии? Да, для философии как таковой это **не нужно.** Но только в том случае отвлеченная мысль может быть жизненна, когда за нею тянутся многочисленные кор-

* Сеченов, id., стр. 257–258. [Прим. П.А. Флоренского]

ни, соединяющие мысль с разными слоями жизни. А т. к. бесспорно, что всякое внутреннее движение имеет и свою переживаемую физиологическую сторону, то вкратце помнить о ней — это значит сделать крепкой и жизненной ту отвлеченную мысль, которой мы впоследствии займемся.

Обратимся теперь к **словесному предложению**, грамматическому. Сравнительно с психологическим суждением оно представляет высший пласт душевной жизни, ибо сюда вступается деятельность **языка**, создающая **грамматические значения слов** или **грамматическую форму**, которой **еще** нет в суждении психологическом, но **уже** нет в суждении логическом[64]. Под **грамматическим значением** разумеется такое свойство слова, в силу которого одно слово является **существительным**, другое — **прилагательным**, третье — **глаголом** и т. д. со всеми формальными определениями их, каковы **род, число, падеж, времена, лица, залоги** и проч.*

Что же такое это свойство? «Слово есть внутренний, психический **процесс**, состоящий в соединении (ассоциации) членораздельных звуков и артикуляционных движений, их производящих, с известными представлениями и понятиями, образующими (лексические) **значения** слов, а также — с теми способами **изображения** или **понимания** этих значений, которые мы называем **грамматическими формами**. Напр<имер>, слово **дом** есть психический акт, состоящий в том, что членораздельные звуки **д-о-м** и производящая их артикуляция ассоциированы психологически с понятием об известном предмете (напр<имер>, дом — жилище), так что, видя или вспоминая этот предмет, я невольно вспоминаю и произношу или готов произнести данные членораздельные звуки; с тем вместе в состав ассоциации входит сознание, что «дом» есть *предмет*, а не качество или действие, т. е. я отливаю сумму впечатлений от **дома** или мое понятие о нем в форму умственной категории «вещи» (субстанции), — процесс, который кратко мы обозначаем термином «имя существительное». Итак, все эти «свойства» слова суть, в сущности, психические — умственные — акты субъекта; эти акты совершаются в значительной доле в сфере бессознательной, частью же проявляются в сознании; все вместе они образуют связную группу (ассоциацию) психических моментов: эта ассоциация и есть **слово**» (Овсян<ико>-Кулик<овский>, стр. 13).

Обратите внимание на то, что во впечатлении как таковом вовсе не дается еще, к какой категории мы его припишем, в какую форму отольем. Впечатление вещи мы мож<ем> сделать и сущ<ествительным>, и прил<агательным>, и глаголом, — это дело **нашей** концепции, **нашего** общего разумения, а не самих впе-

* Овсянико-Куликовский, id., стр. 12. [Прим. П.А. Флоренского]

чатлений. Следовательно, грамматика — это уже философия как предлож<ение>.

Таким образом, «в грамматических формах» («частях речи») представление и понятие, составляющие лексические значения слов, распределяются по известным рубрикам: в **существительном** они квалифицируются как **вещи** (субстанции), в **прилагательном** — как **признаки, присущие предметам** (**белый** дом), в глаголе — как **признаки, производимые деятельностью предмета** (дом **белеет**) и т. д.

«Все это, стало быть, особые **умственные процессы**, представляющие собою как бы род бессознательной, «**натуральной**» философии, — это как бы природное словесное миросозерцание, вносящее порядок в массу впечатлений, притекающих извне и сохраняющихся в памяти». Вот именно эта умственная деятельность, кратко обозначаемая термином **язык, речь**, и есть та психическая сила или функция, которая прежде всего обнаруживается в преобразовании психологического суждения в словесное предложение» (Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 13).

Это преобразование вкратце характеризуется следующими **тремя** чертами:

1. Каждый член психологического суждения (подлежащее S, сказуемое P, связка C) **приурочивается к известной категории** и тем «является как бы в двойном виде», ибо имеет одновременно психологический фундамент и построенное на нем грамматическое строение. А именно: подлежащее преобразуется в существительное им<енительного> п<адежа>; теперь оно не просто сумма впечатлений, но сумма впечатлений + идея субстанции. Сказуемое опять-таки перестает быть просто образом, предикативно связанным с подлежащим, но является образом упорядоченным, приуроченным к категории **вещи** или к категории **признака**, что, вообще говоря, обозначается термином «имя», nomen. Наконец, связка преобразуется через присоединение к ней **категории отношения** и делается «вспомогательным глаголом» (есть, быть, являться и проч.). Разница между глаголом и именем та, что психологический материал для первого берется из глубин **субъективности**, а психологический материал для второго — с периферии **объективности**, чувственного. Суть граммат<ического> предложения может быть охарактеризована тем, что здесь два объекта <неразб.> связуются одною «субъективностью». «Связка» есть собственно синтетический акт познания.

Таким образом, если через **n** обозначить имя, **nomen**, а через **v** — глагол, verbum, то мы получаем схему:

психологическое суждение: S+C+P

словесное суждение $S^n+C^v+P^n$

Это во-первых.

2. Во-вторых, неподвижное психологическое суждение **захватывается** чрез свое преобразование в **словесное** водоворотом быстрого изменения, развития. А именно:

а) **Связка** может исчезать, сосредотачивая всю предикативность в сказуемом. Это не то, что нет связки в предложении: **«человек смертен»**, тут она подразумевается , что видно из предложения «человек **был, есть** и **будет** смертен». Нет, но в предложении **«человек умирает»** связки вовсе нет; связующий момент между подлежащим и сказуемым **не** апперципируется особою грамматической категорией. Первоначально же было так. Вот пример раннейшего оборота: древнерусский оборот «послах отрока своего в Печеру, люди, **иже суть дань дающе Новугороду»** (Ипатьевск<ая> лет<опись>) имеет подлежащее **иже**, сказуемое **дающе**, т. е. **дающие** и связку **суть**, тогда как современный перевод: «которые дают дань Новгороду» уже **не имеет связки**, и вся предикативность сосредоточена в сказуемом; или же, если дан иной перевод («которые суть данники»), то сказуемое окажется сложным.

б) И **подлежащее** может устраняться в **безличных**, как говорят, или, точнее, в **бессубъектных** предложениях: «светает», «тошнит», «хочется» и т. д. Но это не упрощение языка. Это во-вторых.

3. А в-третьих, происходит **распадение подлежащего** и **сказуемого**. «В силу переработки подлежащего и сказуемого категориями частей речи, **подлежащее**, дотоле представлявшее собою целый образ, распадается на подлежащее в собственном смысле и его «определение», а сказуемое, до тех пор единое и нераздельное, превращается в сказуемое в тесном смысле и его «дополнения» и «обстоятельства» (id., стр. 15). Таким образом создаются **второстепенные части предложения**, которых нет ни в сужд<ении> психологическом, ни в суждении логическом. Так, психолог<ическое> суждение: **«эта черная птица летит быстро»** (я-то выражаю его вам в грамматической форме, но не в том дело) заключает в себе только три момента:

1) подлежащее — образ черной птицы

2) сказуемое — ее быстрый лет

3) связку — акт приписания, отнесения этого лета к подлежащему, — птица.

Но в грамматическом предложении из подлежащего выделяются **признаки** и **определения**: **эта, черная**; из сказуемого — обстоятельство: **быстро**.

Переход к суждению логическому «представляется дальнейшим восхождением из низшей умственной сферы в высшую, еще этажом выше». «Это результат дальнейшего усовершенствования мысли в направлении большей **отвлеченности, сознательности** и

рациональности». Мысль предметная и мысль грамматическая предстают сознанию как нечто уже готовое; «только конечная точка процесса, результат мысли, ярко выступает в сознании»; логическое же мышление стремится к сознательности в самом **процессе** своем, в самом **акте** возникновения своего. Логическое мышление не хочет корениться в бессознательной сфере **психики** и требует полной прозрачности своего создания, света сознания — логики.

В чем же характерная особенность этого перехода грамматической мысли в логическую? В преобразовании **связки**. «**Развитие в известном направлении понятия предикативной связи**»* — вот что возводит мысль на третий этаж. Сейчас поясню вам этот тезис.

Вы помните, что в **психологическом** суждении («камень лежит», «птица летит» и т. п.) нет ни существительных, ни глаголов, а есть лишь

1) образ **предмета** (камня, птицы), взятый сам по себе, независимо от данного состояния его,

2) представление данного **состояния** предмета (его лежания, его летания) и

3) **связка**, т. е. способ соединения в мысли второго момента с первым, сказуемого с подлежащим.

Эта связка сперва дается чисто **субъективно**, вполне **иррационально**. Она только **мускульное чувство**, связующее воедино представления, и как таковое — нечто **невыразимое**.

«Древнейший, самый архаический тип предложения был такой: «*птица — летящая*», «*камень — лежащий*». Но что такое тут связка с психологической стороны? Она есть представление **волевого акта**. Сперва это наш волевой акт, но затем наше хотение как бы объективируется и проектируется на подлежащее суждения, является **хотением** этого подлежащего. Связь между птицей и летанием, камнем и лежанием мыслится как **хотение** птицы, камня и т. д., стремление ее, воля ее к действию или состоянию, указуемому предикатом. Это, сперва иррациональное, **хотение** и служит связкою, тогда как сказуемое стоит в форме, которую можно назвать «*протопричастием*» или «*праименем*». Чрез присоединение личных окончаний форма эта впоследствии дала **глагол** (вспомните еврейское спряжение!).

Далее эта **несказанная** связка получает **облик** — облик вспомогательного глагола. В нем теперь сосредотачивается идея об одушевленности подлежащего, о его воле, усилии и жизнедеятельности. Вспомогательный глагол, связка, получает **конкретное** значение, но в отличие от подлежащего и сказуемого — значение,

* Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 16. [Прим. П.А. Флоренского]

заимствованное из нашей **внутренней** жизни, субъективное, тогда как подлежащее и сказуемое берут его из внешних чувственных впечатлений и тем являются **объективными**. Впоследствии я яснее выскажу эту мысль, а теперь прошу обратить внимание на связку. Из чисто **субъективной, невыразимой** она делается несколько объективной — объективируется и получает конкретное выражение. «**Глагол**» первоначально и есть «*вспомогательный глагол*», и потому всякий вспомогательный глагол имеет конкретное значение, весьма далекое от наших **есть, суть, быть**, лат. sum, esse; греч. εἰμι; франц. être; нем. sein, werden; английского to be и т. д.

Сейчас я думаю неск<олько> мин<ут> посвятить вопросу о **связках** «быть» и «есть», потому что этот разбор их не только сделает более конкретным предыд<ущие> рассуждения, но и окажется полезным в дальнейших занятиях по ист<ории> фил<ософии>. Да, мне думается, нельзя не задаться вопросом: Что же, собственно, значит «быть».

«Первоначально, конкретное значение их и подобных глаголов (т. е., точнее, не их самих, а их прототипов в индоевропейском праязыке), может быть, с большей или меньшей вероятностью, определено по некоторым намекам, сохранившимся в древних языках. Так, хотя санскритский глагол bhu (быть, становиться — тот же корень, что и в нашем **быть**, в лат. **fui, futurus**, в нем. **bin**) имеет уже в древнейших памятниках значение отвлеченное, но известны такие его формы и такие случаи его употребления, из которых видно, что первоначальным его значением было **расти, прозябать**, а это, в свою очередь, «подтверждается греческими формами от того же корня φύω — "рождаю", произвожу» и в непереходном (среднем) значении **рождаться, расти** и сущ. φοτὸν растение; таково же и славянское БЫЛІЕ вместе с нашим **бытие**, былиночка, былина. Относительно первобытного глагола, от которого пошли санскрит. asti (есть), лат. est, греч. ἐστι, славянское **ести**, наше **есть** и т. д., возникло предположение, что оно значило некогда сперва **дышать**, что чувственное значение этого древнего глагола (εἰμι и др.) было **дышать** (hauehen, athinen), делается почти достоверным чрез санскр. as-u-s — жизненное дыхание, дыхание жизни; asu-ra-s — жизненный, lebendig и чрез стоящее на одной ступени с латинским os, санскр. as, as-ja-m — рот. Это основное значение имеет глагольное существительное haja или hawa по Ренану[65] (l'Origine du langage, 4-em ed. P. 129). **Три** главных значения развертываются в такой последовательности: *дышать, жить, быть*. Сюда же относится во многих языках признаваемое (находимое) различие от синонимичных bhu, греч. φυ. Корень **as** обозначает, как дыхание, *равномерно пребывающее существование* (eine gleichmässig fortgesetze Existenz), корень bhu, напротив, *становление* (ein Werden)[66].

Поэтому оба корня восполняют друг друга таким образом, что первый применяется исключительно в **длительных** формах, **производных от настоящего** (in den durativen Formen des Präsent stammes); второй же преимущественно в тех формах времени, которые, как **аорист** и **перфект**, означают наступившее или завершенное становление (ein eintretendes oder vollendetes werden, ἔ-φυε-ν, πέ-φυε-να, fu-i), потом **жить, быть в силе** и т. п.

Впрочем, и в древнем славянском языке глагол быти, **бѫдѫ** — имеет сравнительно с **ꙗс** — некоторую конкретность. «Конкретность глагола быти, **бѫдѫ** в древнем языке видна из его способности сочетаться с предлогами (пре, пере, из, в, до, за, на, при, про) и давать от себя формы причинную и более длительные, способность, которой глагол **ꙗс** в славянском языке не имеет. В относительно позднее время бы-буд теряет значение werden, для выражения которого начинают употреблять другие глаголы (напр<имер>, русск<ое> стану, стать) и получает значение «бытия» (sein), что дает основание обычно для его соединения с **ꙗс** в один глагол» (А. Потебня. Из зап<исок> по рус<ской> грам<матике>. Ч. II. Харьков, 1874. стр. 5).

Таким образом, в эпоху появления впервые глагола в качестве связки предложение «камень — лежащий» было преобразовано в «камень **есть** лежащий», где связка **есть** еще не выражала той абстракции, которую она стала обозначать впоследствии, а значила, например, **дышит** или **живет** («камень живет лежащий») — вроде наших народных выражений «похвала **живет** человеку пагуба», «деньга покатна живет», «женский пол пухом **живет**», где глагол **живет** есть **связка** и употреблен вместо отвлеченного вспомогательного **есть, бывает, становится** (Овсянико-Куликовский, id., стр. 19). В таком же значении связки в народном языке употребляются глаголы **жить, расти, родиться, идти**, примеры дает Потебня («Из записок по русской грамматике», 2-е изд. стр. 166). Пожалуй, я приведу наудачу несколько примеров, где связка все еще сохраняет свое конкретное значение, хотя, конечно, оно значительно повыдохлось в сравнении с древностью. На этих примерах вы лучше вникните в строй этого анимистического мышления. Так, нередко, услышать: «Дурак-дураком он у вас растет», т. е. он **есть** дурак; тут дело именно в том, что он есть дурак, а не в процессе роста. Или: «Ну и выросло же дерево!», т. е. «Ну и дерево!» Глагол **выросло** тут равносилен греческому πέφυκεν, что означает «есть».

Мы говорим: «Этот дом целый год **стоит** пустой». «Он ходит пасмурный». Дело тут не в том, что дом **стоит**, а он — **ходит**, нет, и та и другая связка своим главным значением имеет простое «**есть**». Но это «**есть**» имеет **конкретный запах** и потому идейно

согласуется с подлежащим. Однако — вы сами чувствуете — и **эти** обороты несколько устарели. Более современно было бы сказать: «дом **пустует**», «он — **пасмурен**».

Так же точно говорится: «Я сидел ни жив ни мертв»; «он лежит пьян-пьянешенек»; «сидел» не противополагается тут «лежал» или «стоял» и т. д. Такого же типа будет и пример такой: «Я лег во гроб живой». Или вот пример употребления «идти» в качестве связки (из изречений моей кухарки Дарьи): «Какая погода пошла большая», т. е. «какая погода большая», т. е. «какой сильный снег». А вот пример связки «вестись»: «Так уж из старины ведется», т. е. бывает, есть.

Это остатки архаической связки в современном русском языке. Однако, вообще говоря, число связок **ограничено**, значение их — **отвлечение**. «Но, идя от современного состояния языка по направлению к древности, мы замечаем, что число глаголов-связок все растет и вместе с тем они становятся **конкретнее**» (id., стр. 20). Так, по исследованиям Потебни (Из запис<ок> по русск<ой> грам<матике>, 2-е изд. стр. 126; 1-е изд., ч. II, Харьков, 1874, стр. 3), в древнерусском и церковнославянском языках связками служили глаголы: **мнетися, творитися, поведатися, явитися, довлети, сжалитися, убоятися, кончати, прибыти, пристати, стати и стояти, сести и сидети, лежати, вестися** и др. Современная мысль требует от связки минимум отвлеченности, которому **эти** связки не удовлетворяют. «Не так было в старину. Пристрастие старинного языка к конкретным, знаменательным связкам и само обилие и разнообразие их свидетельствуют о том, что тогда самый тип грамматического мышления был иной, что связка и сказуемое отражались тогда в сознании людей не так, как ныне» (Овсян<ико>-Кул<иковский>, id., стр. 21). Примеров таких предложений множество в летописях (Лаврентьевской и Ипатьевской, изд. Археогр<афической> ком<иссии>).

1. Так, *Лавр<ентьевская> лет<опись>, стр. 279*: «Но и мы мнимся Бога любяще; но аще потщимся заповеди его схранити, тогда **явимся** Бога любяще», т. е. **буквально**: «но и мы **считаем себя любящие** Бога; но если постараемся соблюсти его заповеди, то в таком случае **мы явимся любящие** Бога».

2. *Ипат<ьевская> л<етопись>, стр. 259*: «**ради** с тобою идем своих дъля обид».

3. *Ипат<ьевская> л<етопись>, стр. 246*: «По князи своем *ради идем*», т. е. «мы идем радостные» или, по-современному, «идем с радостью», «рады идти» (объяснение этих примеров см. у Овсян<ико>-Кулик<овского>, id., стр. 21–23).

Повторяя удачное выражение Миклошича[67] — вы, конечно, слыхивали имя этого знаменитого слависта — и Потебни, мож-

но сравнить старинный оборот с **рисунком без перспективы: он трактует** признаки, выраженные составным сказуемым, как **равносильные** и воспроизводит их на одном плане (Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 23), тогда как современная мысль ограничивает их с точки зрения их важности, **квалифицирует** их, распределяет по старшинству.

4. *Лавр<ентьевская> лет<опись>, стр. 286*. «Преставися Мстислав и **седе** (связка) по нем брат его Ярополк **княжа** (прич<астие>, вторая часть сказуемого) Киев», буквально: «умер Мстислав... и сел после него брат его Ярополк, **княжащий** в Киеве».

Приведенные примеры с большею или меньшею легкостью могут вводить вас в искушение подновить их, подставляя деепричастие вместо причастия, т. е. подвергнуть модернизации. Но вот образчики старинной речи, уже решительно не поддающиеся такой операции:

5. В известном рассказе летописца (*Лавр<ентьевская> лет<опись>*, стр. 285) о покушении Владимира на жизнь Рогнеды маленький Изяслав, защищая мать, говорит отцу: «Еда един мнищися ходя?», т. е. «думаешь ли ты, что ты тут один?», а буквально: «Считаешь ли ты себя один ходящий?»

6. Или еще: «Данило... **сожалися отослав** сына се Лва и вои» (Ипат.), буквально: «Данило **пожалел** (связка) **отославший** (сказ<уемое>, прич<астие>) своего сына Льва и воинов». Это не значит, «отославши, пожалел», а «пожалел, что отослал» (Потебня. Из зап<сок> по рус<ской> грам<матике>. 2-е изд., стр. 152).

7. Или еще: «**Неубояшася** князя два **имуще**», буквально: «не испугались имеющие двух князей», а значит, «не испугались того, что у них было два князя» (Потебня, id., объяснения этих примеров см. у Овсян<ико>-Кулик<овского>, id., стр. 23–25).

Таково древнее предложение. Мысль не способна еще апперцепировать отвлеченную предикативную связь и мыслит ее конкретно как действие, хотение, жизнь и т. п., творчески порождаемые подлежащим и характеризуемые в своем содержании чрез сказуемое. Но постепенно мысль делается отвлеченной. Приведенные примеры доказывают, что «грамматическая связка в рус<ском> языке развивалась в направлении **убывающей конкретности**, стало быть, **возрастающей отвлеченности**, что весь строй предложения изменился в сторону **глагольности сказуемого**», в котором (Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 25) и сосредотачивалась вся предикативность, связка же делалась формальным **знаком** предикативного отношения. Полное доказательство этого предложения составляет великую заслугу Потебни. Но то же положение можно доказать и для всякого иного языка, помимо русского, — как арийского, так и семитского. «Эволюция связ-

ки и сказуемого, которую мы имеем в виду, может быть кратко формулирована так:

1) На ранних ступенях развития связка **конкретна** и первоначально выражалась всеми глаголами; последние в этой роли сохраняли свои лексические значения. Таким образом, связки были очень **знаменательны** и очень разнообразны; они вызывали в сознании **конкретные представления** известных признаков, преимущественно различных волевых актов, ему приписываемых, и в этом отношении подходили ближе к типу **психологической** связки, чем к типу **логической**, выражающей абстрактные отношения сказуемого к подлежащему;

2) В архаическую эпоху сказуемое было составное — из знаменательной связки и имени (сущ<ествительного>, прилаг<ательного>, причастия);

3) Дальнейшее движение выразилось:

а) в постепенном ограничении числа глаголов, могущих служить связками;

б) в утрате глаголами-связками их конкретных значений и приобретении абстрактных. В самом деле, раз связки делаются все абстрактнее, то число оттенков, ими выражаемых, делается все меньше и, следовательно, между связками теряются различия. Они стремятся к своему пределу — связке чисто формальной, знаменующей собою идею «чистой связки». Сперва связка чисто субъективна, и подлежащее со сказуемым — только **органы**, члены этого субъективного состояния, производятся им, <неразб.> она делается чисто объективной, подлежащее и сказуемое <неразб.>, помимо нашего желания, известные предикативные отношения;

в) в превращении составного сказуемого в простое, глагольное, причем связка совсем исчезает и вся предикативность сосредотачивается в сказуемом: это значит, что от прежней связки, некогда составляющей особый момент в сознании, где она жила, как представление конкретных признаков, осталась только **апперцепция предикативной связи**, т. е. умственный акт отнесения к подлежащему того, что сказано в сказуемом. Это уже почти то самое, что следует разуметь под термином «связки» логического суждения;

4) Процесс этот начался уже в глубокой древности, но развивался исподволь, с известной постепенностью» (Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 26).

«Подводя итог всему этому движению, мы скажем так: логическое мышление зарождается в **недрах грамматического** и постепенно растет и крепнет по мере развития этого последнего в направлении все усиливающейся отвлеченности связки и возрастаю-

щей глагольности сказуемого. Язык, развиваясь в этом направлении, как бы выделяет из себя отвлеченную мысль. Отовсюду, изо всех областей речи... поднимаются, выражаясь фигурально, как бы испарения логической мысли, образующей особый класс умственных процессов, уже в известной мере освобожденных от гнета словесных форм. Они только пользуются словом, как привычным орудием, для своей фиксации в логически мыслящем уме и для передачи другому уму» (Овсян<ико>-Кулик<овский>, id., стр. 27).

Теперь, на основании всего сказанного, мы можем дать два взаимодополнительных определения того, что такое грамматическое предложение, — определения, принадлежащие проф. **Овсянико-Куликовскому** (id., стр. 28).

«1) Словесное (грамматическое) предложение есть результат преобразования (усовершенствования) предметной (бессловесной, психологической) членораздельной группы, осуществляемого силою апперцепции частей психологического суждения (подлежащего, сказуемого, связки) категориями частей речи, отчего суждение и его части уже возводятся на известную степень отвлечения».

«2) Грамматическое (словесное) предложение есть такое соединение грамматически переработанных представлений, которое может быть претворено в логическое суждение (или которое можно, отвлекаясь от того, что специально вносит язык, и идя дальше в направлении отвлеченности, подготовленной грамматической мыслью, вновь повторить в абстрактной форме логического суждения)».

Лекция 7

1. Написано 1908.X.27–28
Серг<иевский> Пос<ад>
2. Написано 1908.XI.2.
Серг<иевский> Пос<ад>

Читана 1908. XI. 6.
Четверг, в ауд. № 3
от 1 ч. до 2*

1. Идейный смысл эволюции связки.
2. Нравственный смысл эволюции связки.

<1.> Идейный смысл эволюции связки

1. Мы рассматривали мысль в **акте** ее **разделительно-соединительной** деятельности, т. е. в высказывании суждения или, если угодно, **предложения**. При этом мы обратили внимание на тот член суждения, в котором или посредством которого апперципируется соединение его именно в предложении, — на **связку**.

2. Оказалось, что **три** духовных напластования слагают мысль, причем природа этих формаций мысли определяется природой связки.

3. Оказалось, кроме того, что из стадии темного, инстинктивного, не данного предметно и потому несвободного, непроизвольного акта связка переходит в стадию объективированности, предстает пред нами как метафизическая сила подлежащего, направленная на его раскрытие в сказуемом, — как **воля к сказуемому**; а затем уходит, и это метафизическое содержание связки, так что она делается **знаком** связи, пустою **формой** предикативности, и сама по себе лишена какого-либо существования. Только в акте своего связывания, т. е. в соотношении подлежащего и сказуемого, она имеет свое существование; вне же этого соотношения она представляется сознанию некою пустотою, ничем. Если ранее **связкою** как субъективн<ым> состоянием индивида определялись подл<ежащее> и сказ<уемое>, то теперь подлеж<ащее> и сказ<уемое> как объективн<ая> данность определяют собою связку, ибо в них как таковых дан источник соотношения и, наконец, отпадает и это воззрение...

---

* Далее поздняя надпись Флоренского: «Лек<ция> 11 и 12. Чит<ана> 1909. XI. 18. Суббота, от 10 до 12, в ауд. № 2».

4. Действительно, связка лишается всякого чувственно-конкретного содержания; она не имеет в виду никакого чувственно-конкретного бытия. Теперь уже она не определяет собою того субъективного **пути**, на котором психофизиологически произошло сочетание **представлений** (психологического подлежащего и психологического сказуемого). Теперь уже она не указывает и той **объективной** метафизической силы, которая порождает признак или состояние из вещи-субстанции (т. е. грамматическое сказуемое из грамматического подлежащего). Она — с точки зрения всего, имманентно данного сознанию, всего «здешнего» — есть сущее ничто, и это ничто лишь нормирует нашу мысль, лишь указует нам **должную** мыследеятельность, говорит нам о долге, **известным** образом соотносит логическое подлежащее и логическое сказуемое.

5. Одним словом, наша связка указывает на ту чисто формальную связь между логическим подлежащим и логическим сказуемым, которая приводит в «**соответствие**» (это термин математики) «**группу**» элементов, составляющих объем подлежащего, с «**группой**» элементов, входящих в объем сказуемого. Иначе говоря, эта связка есть то самое, что в математике называется **функциональным соответствием**, или **функцией**. Последняя стадия связки или, лучше сказать, тот **предел** — идеальная граница чисто логического мышления, — к которому стремится связка, есть функциональное соответствие. Выразить подлежащее как функцию сказуемого, т. е. чисто формально, — вот последняя задача логического мышления, т. е., значит, и мышления вообще. Вы, вероятно, знаете, что этим и занята современная логика — так называемая математическая логика, создавшая мощное движение в современной философии и произведенная сама на свет трудами величайших **математиков** XIX века. **Этой** стороной математики и логики воспользовалось и то течение мысли, которое слывет под именами эмпириокритицизма, энергетизма и т. д., с одной стороны, и неокантианства и неогегельянства — с другой.

6. Но есть тут и еще одна сторона, которой я не стану сейчас подробно раскрывать, но обратить на которую ваше внимание считаю полезным для дальнейшего.

7. Будучи **ничем** под углом зрения чувственных впечатлений, **связка** суждения тем не менее остается тем, без чего суждение — не суждение. Будучи пустотой, она **вяжет** то, что само по себе не имеет связи и единства. Она актуальна, действенна. Она действенна, нося нет как реальности в мире чувственном. В том, что мы вообще называем «действительностью» как внутреннего (чувство etc.), так и внешнего, связке **ничего** не соответствует. И, однако, без связки нет суждения и, след<овательно>, нет познания. И по-

тому сознание не может не приписать ей своеобразной реальности, реальности **не** здесь находящейся, не стоящей наряду ни с реальностями чувственного мира, ни с реальностями мира внутреннего, потому какой-то реальности вне мирной, особой, sui generis.

8. Вспомните эволюцию связки. Сперва она была чем-то данным **в нас**, в нашей психофизической организации, т. е. реальностью чувственного. Затем она стала метафизической реальностью, чем-то данным in rerum natura, хотя и не подлежащим чувственности, одним словом, ушла из поля зрения чувственного мира в глубину метафизических сил и сущностей. Но чрез то, однако, она не только не лишилась реальности, но приобрела новую реальность, более высокой ступени. Поэтому-то связь подлежащего и сказуемого, бывшая ранее чисто субъективной, «нашей» связью, стала теперь свойством самих вещей, открываемым в их понятиях. Ведь понятие выражает **природу**, сущность вещи.

9. Но затем связка получила еще новое движение, ушла и из мира метафизических сущностей, окончательно лишилась всякого «здешнего» содержания и вместе с тем сделалась безусловно нерасторжимою. Это и есть то, что современная наука называет именем «закона». «Закон» и есть такая реальность, которая, не будучи данною не только эмпирически, но не существуя даже метафизически, есть самая неотметаемая из реальностей — самое неизбежное для мышления.

10. Для полуметафизиков, каковы Кант, энергетики и др., эта связка — **акт трансцендентального**, вовсе не данного эмпирически субъекта, или **«закон»** невидимой и нечувственной мировой энергии, или, как у Фихте, Дом, но Дом, существующий объективно и пишущийся с большой Д, и т. д. и т. д. Последнюю мысль с особенным жаром развивает один из самых модных философов — Генрих Риккерт[68]. И т. д. и т. д.

11. Эмпириокритические и неокантианские направления делят ныне поле современной философии. А они думают именно так, т. е. так думает вся современ<ная> философия. Но, как бы ни были различны взгляды современных мыслителей на то, что именно составляет реальность **связки**, однако несомненна общая тенденция всех их, а именно: связка — это нечто данное trans, по ту сторону **этого** мира, по ту сторону явлений, и потому имеющее свою, особенную, недостижимую для чувственного мира реальность. Одним словом, для всей современной философии, под какими бы названиями она ни рекомендовала себя, **связка** делается — скажу страшное слово — реальностью мистическою, после того как она была реальностью чувственно-эмпирического и затем идеально-метафизического. Как видите — это порядок развития, прямо противоположный тому, который требуется пресло-

вутым законом Огюста Конта о трех фазисах историческ<ого> сознания человечества[69].

12. Математика по форме, мистика по содержанию, **пустая** с точки зрения чувственного мира форма, наполненная содержанием безусловно не чувственным, но тем не менее реальностью — вот идеальная граница, предел, к которому ускоренно пошла современная философия.

13. Но, спрошу я себя, что же такое эта математически точная, но чувственно пустая форма, наполненная потусторонним содержанием. Ответ на это простой. Мы хорошо знаем, что это — **догмат**... Утомительный и скучный, лингвистический анализ связки устанавливает важное положение: а именно что идеальный предел философии, к которому стремится она, есть не что иное, как **догмат**. Таковым было развитие и античной философии.

<2.> Нравственный смысл эволюции связки

Но, выговорив эти слова, я чувствую, что должен забежать вперед и выяснить, каков **практический** (разумею «практический» в том же смысле слова, как и Кант говорил о «практическом» Разуме) смысл этой эволюции связки. И, преждевременно правда, я ставлю вопрос: какой **смысл** в этом движении мысли. Что такое догмат? Есть ли моральное оправдание этого развития грамматических форм.

Что же, рассмотрим этот вопрос предварительно. И мне крайне интересно знать, **так** ли вы оцениваете **нравственную** сторону этой грамматической эволюции, как и ваш лектор. Такая поверка своего нравственного суждения чрезвычайно важна.

Так вот что мне хочется сказать об эволюции связки.

Дочеловеческое, животное сознание поражается сутолокою впечатлений, гипнотизируется вещами, всецело срастворяясь с ними, всецело поглощаясь ими, всецело уходя в них. Вещи как бы налипают на сознание. Но т. к. этот чарующий взгляд вещей ежеминутно меняется, т. к. сами вещи борются между собою, сменяют друг друга в поле сознания, подымаются и закатываются на небе психики, приходят и уходят, то, слитное с **каждою** вещью, сознание раздирается на тысячу бессвязных, суетно мятущихся обрывков, состояний, мгновений. В этой сумятице образов **нет** порядка, **нет** единства. И потому тут не может быть непрерывности **само**-сознания, единства Я. Сознание при таком положении есть то самое, чем рисовал его Гербарт[70] в своей механике представлений. Оно — поток вещей, и в нем нет его самого. В нем решительно нет сознания **субстанциальности**. Это бессубстанциальная душа

по изображению Милля и проч. феноменистов. Чисто механически представления сменяются представлениями, подавляют друг друга, возникают и пропадают. Тут нет ни единой твердой точки и потому решительно нет места сознанию своей свободы. Сознание **рабствует** вещам, но даже не сознает своего рабства, ибо у него нет устойчивости, — нет, следовательно, термина для сравнения, а т. к. тут нет активности, то не может быть речи о связке. Душевный мир не **вяжется** — в нем нет связи, — нет, следоват<ельно>, и познания. Так, сидя в поезде и не видя ничего, кроме движущихся предметов поезда, мы не замечаем того, что и сами увлекаемы тем же движением. Мы рабствуем движению и не сознаем своего рабства. Не так ли пловец, увлекаемый потоком и не могущий нисколько бороться с ним, уже не замечает течения, ибо несется вместе с ним?

Перейдем теперь к **предметному мышлению**. Это **первое** преодоление сознанием своего рабства, первое самоопределение, первая победа разума над стихийным хаосом врывающихся в него вещей.

Не будучи властно вырваться из потока вещей, сознание активно, самодеятельно подчиняется[71] **одному** гипнотизирующему образу, делает выбор и тем освобождается от всех прочих. Оно останавливается на **одном** образе, добровольно делает его своим господином, дает ему имя (дает имя ему как такому — как **единичному** явлению, — т. е. выделяет из всех прочих), и в нем, в этом **едином** (пока длится акт **внимания**) господине оно обретает само себя как единое. В выборе объекта, на который обращается внимание, элементарно проявляются самовластность и **свобода** субъекта; в выборе **единого** объекта открывается единство субъекта — и потому субстанциальность. Акт **произвольного** апперципирования **единой вещи** (я покажу вскоре, что именно этот акт и служит источником психологического суждения), этот акт впервые подымает сознание над хаосом животности, — есть первый собственно **человеческий** акт, ибо сущность человека — в сознании своей **свободы** и **личности** или, лучше, — в сознании своей личной свободы и свободной личности. Но психологическое суждение, будучи элементарным проявлением свободы, само не есть еще свобода. В сознании сказуемое словно **привязывается** к суждению теми **фактически** данными связями сосуществования, последования и сходства (вспомните, что я говорил про работу Сеченова), которые представляют вещи в своих взаимоотношениях. Сказуемое как бы прилепляется или пришивается к подлежащему, что наглядно можно представить так:

S–C–P (это изображение допсихол<огического> мышления «суждения»)

S — subjectum
C — copula
P — praedicatum

Внешняя **действительность** сковывает деятельность сознания. Оно могло не обращаться к **данному** явлению, но, раз уже внимание обращено на него, непременно S связуется с P, помимо нашего желания. Такова первая стадия свободы — свобода в выборе своего владетеля, своего рабства. На следующей стадии, т. е. на стадии грамматического мышления, апперципируются уже не представления, но понятия. Сейчас я поясню эту мысль.

На первой стадии свободы (психологической стадии) мышление, апперципируя единое представление, ему как такому давало **имя** и тем выделяло его из ряда всех прочих. На второй стадии мышление апперципирует уже **не** единичное представление, как такое, но мыслит его как **вещь, атрибут** и т. д., т. е. с точки зрения некоторой категории — под углом **понятия**. Имя вещи теперь уже желает охарактеризовать не только данную индивидуальность вещи (психологический момент), но и ее категориальный характер (грамматический момент). И тем самым имя вещи относится не только к ней, но и ко всем вещам, подходящим под объем ее понятия.

Поэтому, сосредотачивая свое внимание посредством **имени** вещи, этим я еще не стесняю себя во вторичном выборе представления, ибо группа представлений, входящих в объем понятия, бесконечна.

В грамматическом суждении связуются с обязательностью понятие-субъект и понятие-предикат; и, раз понятие-субъект выбрано, понятие-предикат с необходимостью следует из него, ибо мыслится порождаемым из понятия-субъекта more geometrico[72], с метафизической, идеальной необходимостью, подобно тому как ранее предикат вытекал из субъекта с **чувственной** необходимостью.

Что же означает эта метафизическая необходимость связки грамматического суждения?[73] А то, что понятие субъекта, раз определенное, зафиксированное, уже не может быть меняемо. Всякое А есть именно А, и только А, и не может быть не-А. Если законы чувственности — **внешние** законы — стояли непреодолимой стеной пред мышлением психологическим, то теперь законы **логики** — **внутренние** законы — стоят непреодолимой стеной пред мышлением грамматическим. Отношение субъекта и предиката можно выразить такой схемой S–C–P, где эта черта означает ту единую метафизическую сущность субъекта, в силу которой предикат more geometrico следует за субъектом. Но, повторяю, как S, так и P, будучи **понятиями**, не фиксируют собою

еще определенной вещи. Они включают в себя **группы** вещей, и соотношение S–C–P относится не к паре вещей, а к паре **групп**, и если бы мы захотели рассмотреть психологический субстрат этого суждения, то обнаружили бы, что в психологическом мышлении данное суждение распадается на бесконечное множество отдельных психологических суждений S^{I} C^{I} P^{I}, S^{II} C^{II} P^{II}, S^{III} C^{III} P^{III} и т. д.; иными словами, акт преодоления **чувственности** заключался в создании таких духовных произведений (понятия), содержание которых синтезируется, слагается из бесконечного множества психологических данных. Свободное в выборе **любой** из пар $S^{(k)}$ и $P^{(k)}$ сознание тем не менее не свободно в выборе P уже выбранном S. Оно, если угодно, единожды свободно в выборе S-понятия и дважды свободно в выборе $S^{(k)}$-представления. В отношении к представлению сознание имеет две степени свободы. Сознание стеснено собственными законами, законами своего рассудка, как ранее было стеснено законами своей чувственности. Преодоление **внутренней** несвободы — препобеждение рассудка — вот третья и последняя ступень свободы. Transcende te ipsum (Августин) — «перейди по ту сторону самого себя» — это-то и составляет девиз высшей свободы. Победив хаос, данный до расщепления на Я и не-я, победив затем чувственность (т. е. не-я), сознание должно победить рассудок с его логическими законами (т. е. Я). Сознание должно окончательно уничтожить **принудительность** связки в суждении S–C–P, чтобы не быть **вынуждаемым** к связям между S и P ни внешнею данностью мира, ни внутреннею данностью рассудка. Сознание отныне должно действовать абсолютно свободно, принимая или отвергая **идеал**, **идею** и сообразно ему или вопреки ему свободно сочетая или **не** сочетая данные понятия.

Идеал — последнее, предельное единство мыслительной деятельности, и все понятия входят в него как отдельные моменты. Можно принять идеал, сказав «да». Можно отвергнуть его, сказав «нет». Но и в том и в другом случае, выбрав **понятие**-подлежащее, мы нисколько не **принуждаемся** мыслить связанным с ним **определенное** сказуемое, равно как и ничто нам не мешает сделать это сочетание. С преодолением рассудка (т. е. Я) порвалась всякая принудительная связь между понятиями, идущая как извне, так и изнутри, — что схематически выражается так: S C P, без соединительной черты между S и P. Точно так же ранее, с преодолением чувственности порвалась связь между вещами.

Отсутствие **черты** показывает, что мы нисколько не вынуждены делать данное сочетание S и P, равно как и нисколько не вынуждены отвергать его. В смысле **данности** между S и P **нет** связи. Но знак C, этой предельной copulae, — показывает, что подлежащее обсуждению сочетание является отвечающим идеалу. C —

символ долженствования, но не вынужденности-обязанности, но необходимости. Если хочешь, чтобы твое мышление соответствовало идее, то мысли избранное тобою S в связи с P. Если **не** хочешь этого соответствия, **отрицай** связь S и P. Ты свободен поступать и так, и этак. Ты один — пред миром, лицом к миру. Мышление перестает быть принудительным и делается чисто нормативным, целестремительным. Нет данности связей, но есть **заданность** их: «*аще хощеши* совершен быти, то ...» и т. д.

Чтобы быть свободным, должно не иметь идеала данным, — он должен не быть данным; иначе бы он уничтожал свободу. Но, чтобы действовать сообразно нему, нужно иметь его данным. Таким образом, самая **мысль** об идеале является в рассудке внутренним противоречием, разрушает рассудок, невместима в рассудке, разваливает собою его тесные стенки, т. е. мысль об идеале требует преодоления рассудка.

Иметь данным в сознании то, что ему не дано (идеал), и отрицаться от данности себя ради не данного идеала — это значит **верить**, ибо «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11[1]), т. е. по самому определению чистое противоречие для рассудка: раз «ожидаемое», то оно уже не осуществляется, и если «невидимое», т. е. оно и не дает дань для уверенности. Но вера всегда заставляет действовать и быть твердым, «как бы видя невидимое». Самая мысль об Идеале есть преодоление рассудка, есть **уже** вера. Идеал так же **немыслим рассудочно**, как понятие непредставимо чувственно и как представление не может быть смешиваемо со всеми прочими образами в животном сознании. **Вера** — вот та последняя ступень деятельности духа, к которому ведет троякая победа над сковывающими нас путами данностью. **Вера** и есть **свобода**.

Но, чтобы поверить, надо иметь мысль о вере, а вера, даже как понятие, немыслима рассудочно. Или, если угодно, вера невозможна как **понятие**. Мыслить противоречащее рассудку — это значит уже противоречить рассудку, т. е. верить. Чтобы поверить, надо верить. Для веры нужна вера в веру; а для последней надобна вера в эту веру в веру. И т. д. без конца. Чтобы осуществить веру, надо осуществить бесконечный ряд актов веры. Но, чтобы осуществить хотя бы один из членов этого бесконечного ряда, надо **уже** иметь весь ряд, ибо **каждый** член бесконечного ряда возможен при тех же самых условиях, что и всякое другое, т. е. для каждого члена нужен весь ряд. Как понятие получается из представления чрез бесконечный ряд «представительных» актов, так и вера (идеал) — из понятия чрез бесконечный ряд «понятных» актов. Тут всегда скачок чрез бесконечность. Первая бесконечность — Transfinitum, человеческ<ая>, вторая — Absolutum, Бо-

жеская. Бесконечный синтез представлений в понятии — это человеческая бесконечность, Transfinitum связки. Синтез понятий в идеале — это Божеская бесконечность Absolutum (Кантор[74]). Конечность — достояние **животного**.

Вера не только противоречит рассудку, но и абсолютно невозможна. То, что дает завершение мышлению, — есть свобода. Но свобода требует веры, вера же — невозможна. Итак, завершение мышления невозможно и, следовательно, невозможно то, что мышление называет истиной. Последнее слово мышления, идущего своими силами, есть **скепсис**, беспросветный и безысходный. Тут-то кончается теоретическое мышление и начинается практическая деятельность. Истина невозможна. Но Истина постулируется, требуется. А раз она требуется и, с другой стороны, человеческими силами недостижима, то искать ее следует чрез нее же саму, ибо она — per se concipitur ex per se est ex per se datur: чрез себя постигается, чрез себя существует и чрез себя дается. Иными словами, обращение к таинственным, благодатным сверхфилософским и потому сверхчеловеческим (философ — вершина человеческого) средствам и составляет последний акт сознания, стремящегося к **свободе**. Таинство — это последнее слово мышления. Находит ли мышление в таинстве ту истину, которой ищет, или **не** находит — это сейчас нас не касается. Мы изучаем феноменологию сознания, закон его раскрытия, «как» его развития, оставляя в стороне вопрос о «что?», ибо решение этого мистического вопроса вывело бы нас из пределов наших задач и методов. Но находит ли мышление в таинстве истину или не находит, важно нам то, что на своем пути к свободе мышление неизбежно приходит к проблеме **таинства** и **благодати**.

Таков закон истории. Мы видели ранее, что таков закон личного развития. И история, и личность могут застрять где-нибудь на промежуточной ступени, могут не дойти до требования полной свободы. Это — дело, скажу неточно, «**случая**» или их **доброй воли**. Но если сознание **не** утолится, если оно не изнеможет в борьбе за свободу, то оно неизбежно придет к тому, к чему суждено прийти неуклонно двигающемуся вперед сознанию, оно придет к **догмату** и **таинству**.

Подведем итоги. Я задал вопрос, каков моральный **смысл** эволюции связки? Думаю, теперь вам ясен ответ на поставленный вопрос: смысл этой эволюции — в освобождении. **Свобода** — есть то солнце, к которому тяготеет всякое мышление. Вы, может быть, помните, как на одной из первых лекций я говорил вам, что стихия всякой науки — философии же по преимуществу — свобода. Теперь стал ясен смысл этих моих слов. Свобода — стихия науки потому, что наука — порождение мысли, а мысль живет и дышит и

питается свободой. Троякий подвиг преодоления хаоса, чувственности и рассудка, наконец, отказ от себя — вот крестный путь к свободе. Можно вовсе **не** идти к ней, — это дело каждой личности, как и каждого народа. Но к свободе нельзя идти **иначе**, как путем именно этого, троякого подвига с его кровавым для самости, для «Я» концом.

А теперь возвращаемся к черной работе. Вы видите, что **связка** прошла **три** стадии развития и что в **трех** слоях душевной жизни она занимает **троякое** место. Думаю, вы и сами уже чувствуете теперь связь этих трех моментов в развитии связки с тремя моментами в развитии античной философии. Пользуясь выявлением того или другого момента связки (из трех) в **истории**, мы уясним себе самые эти моменты. Но, как я сказал, они сосуществуют друг другу. Теперь мы можем рассматривать их совместно. Впрочем, об этом будет говорено после. А теперь, по выяснении вопроса о **связке**, у нас естественно встает другой, хотя и подобный сему, вопрос, а именно: что такое связываемое связкой? Что такое то, что она вяжет? Другими словами, что такое подлежащее и сказуемое? Или, еще короче, что такое **имя**?

В самых общих чертах об этом сказано в сегодняшнем чтении. Но сказанное так схематично (едва ли вы и заметили его!), что нуждается в изучении **конкретных** данных. Ими мы и займемся в следующий раз.

Лекция 8

Написаны: 1. 1908.XI.14. Серг<иевский> Пос<ад>
3. 1908.XI.10. Серг<иевский> Пос<ад>

Читана 1908.XI.15. Суббота,
от 10 до 11 ч. в ауд. № 2*

1. О необходимости имманентного изучения филос<офских> систем (intermezzo).

2. Этимон слова **«имя»** в индоевропейской группе языков.

3. Этимон слов זֵכֶר и שֵׁם в семитских языках.

4. Сравнение этимона для **«имя»** и **«шем»** в индоевропейской и семитской группе языков.

<1.> О необходимости имманентного изучения философских систем

1. Если кто-нибудь из вас взбирался на горные вершины, то он знает, сколько разочарований приходится вынести путнику, прежде нежели он станет на высшую точку, откуда ничто уже не застит далей. Думаешь: вот передо мной крутой подъем, это и есть вершина. Напрягши последние усилия, лезешь чуть не на четвереньках, цепляясь за скалы, на этот подъем, — заранее радуешься. Но, взобравшись на него, видишь перед собой **еще** такой же подъем. Подымаешься и на него. Но там тебя ждет еще и еще разочарование. Наконец готов отчаяться... И таких приступов испытываешь много — 5, 6, 7 и более.

2. Область мысли — это та же гора. Думаешь: вот последнее усилие, и все вопросы будут покончены, передо мною откроется вожделенная даль. Но за вопросом встает вопрос, за трудностью трудность. И так естественно изнемочь, отказаться от подъема.

3. И я, и вы находимся в одинаковом положении. И я, и вы с нетерпением ждем конца восхождения. Мы, бесспорно, подымаемся. Разве вы не видите, как расширяется горизонт? Разве вы не чувствуете разряженности горного воздуха? Да, подыматься трудно. Трудно дышать в горной атмосфере. Но что же делать: еще не изобретены метательные машины в философии. Еще не проведены ни канатные, ни зубчатые железные дороги на те вершины, куда ведет нас путь.

---

* Далее поздняя надпись Флоренского: «Лекция 13-я и 14-я и 15-я».

4. Быть может, вы теряете цель нашего восхождения? Б<ыть> м<ожет>, вы не знаете, зачем все эти труды? Вы, б<ыть> м<ожет>, хотите спросить, почему же в курсах по истории философии обходятся или, вернее, обходились без этой черной работы. Я охотно отвечу вам.

5. Задача историка не описать явление духовной жизни, а понять его. Бережно, осторожно мы должны воспринять в душу каждую чужую душу. Мы должны понять движущие мотивы ее мысли. Мы должны уяснить законы ее мышления. Мы должны перевоплотиться в изучаемых философов.

6. Если нет этого перевоплощения, мы никогда не поймем трепета чужой души — ее мук и надежд, ее открытий и заблуждений. Мы никогда не поймем философию как явление **жизни**. Мы никогда не выйдем из заколдованного круга школьной философии. **Без** этого знания мы станем собирать и сушить системы, как ботаник гербаризирует растения; но это будет лишь школьное, учебное, ученое дело, но не дело жизни. А между тем все еще хочется надеяться, что vitae, non scholae discimus[75].

7. Один интерес должны преследовать мы — интерес объективности. Однако объективность — не в том, чтобы механически, с возможной внешней точностью скопировать известную систему, а в том, чтобы пережить ее **так**, как переживал ее творец. Понять жизненную правду **каждой** системы в свое время и на своем месте — вот что значит заниматься историей философии.

8. Но, чтобы понять, как жили известные мысли в духе их создателя, — для этого нужно знать этот дух. Вспомните свое детство. Разве не было глубоко жизненно многое из того, что теперь вам кажется пустяками. И разве не было трагедией детской души то, что теперь вы не удостоите и взглядом?

9. Мысль, вне конкретной жизни взятая, есть пустая форма, которая может быть всем и может быть ничем. Изучить мысль объективно — это значит понять ее конкретные, жизненные условия. И первым таким условием, конечно, является сама мыслящая личность.

10. Итак, **надо** проникнуть в психологию философствующей личности. Но, спросите вы, надобно ли обращаться при этом к громоздкому фактическому материалу? Судите сами. Только этот материал даст возможность быть объективным, не сбиваться в сторону излюбленных теорий и собственных взглядов. Только он сохранит нас от вкладывания в древние системы того, что им чуждо.

11. И, с другой стороны, если бы я представил вам **готовые** выводы — они так и остались бы в вашем сознании пустыми формулами, с которыми можно вовсе **не** считаться. Мало того, они были бы вовсе непонятны вам, как и всякому.

12. Я знаю, вам порою кажется, что в нашей совместной работе задача историка подменена задачей апологета. Да, если под апологетикой разуметь защиту той мысли, которую излагаешь, то я действительно апологет, в каждый данный момент апологет того миросозерцания, которым занимаюсь, — апологет Эпикура столь же, как и Плотина, апологет Демокрита, равно как и Платона, — апологет теурга Эмпедокла и вольнодумца Ксенофана.

13. В этом — если хотите — трагизм историка мысли и всякого объективного исследователя чужих мировоззрений. Вместо того чтобы быть апологетом себя самого, все время приходится защищать других. Поверьте, что мне, например, нет никакой корысти защищать злейших врагов христианства, каких видел свет, — неоплатоников. Говоря по-православному, я должен был бы анафематствовать их за то, что они строили пышные системы и возрождали язычество, в то время как из-за этого самого язычества св. мученики умирали в цирках. Я должен был бы похулить таинства их и догматы их.

14. Но, повторяю, я не имею права производить расценок под **своим** углом зрения. Объективность делает моим долгом становиться на **их** точку зрения, смотреть на все **их** глазами, мыслить **их** думами, чувствовать так же, как они, желать согласно с ними. И тогда, отрешившись от себя, я говорю: догматы и таинства неоплатонизма были выражением тех внутренних и внешних условий, в которых неоплатоники находились. В системах их **была** правда. Я делаюсь апологетом неоплатонизма.

15. И мало того, я не только должен холодно констатировать все это; нет, я должен заразиться их пафосом, я должен **проповедовать** вместе с ними. А затем так же поступить и с другими. Воистину, история мысли может повторить стих поэта: «*Я — для всех и — ничей*»[76].

16. Мы выясняли законы мышления, проследив эволюцию связки. От состояния **хаоса** сознание переходит к мышлению психологическому, затем грамматическому, затем логическому и, наконец, кончает отказом от всякой рациональности, обращаясь к тайнодейственной помощи благодати. Это показало нам рассмотрение **связки**. Теперь, как новый подъем, встает вопрос: но что такое то, что связка связывает? Что такое **имя**? А затем, после него, еще вопрос: какова структура **имени**? Что за моменты, что за стороны в имени соответствуют трем моментам, трем сторонам связки. Займемся сегодня первым вопросом — постараемся уяснить, что такое **имя** в понимании самого народа, создавшего это слово (**имя**). Другими словами, каков **этимон** — т. е. истинное, коренное значение слова **имя**. Вопрос распадается на два: 1) что такое **имя** в понимании индоевропейских народов и 2) что такое

имя в понимании семитских народов. О тюркских, к сожалению, говорить ничего не могу, т. к. нисколько не знаю нужных для этого исследования языков.

<2.> Этимон слова «имя» в индоевропейских языках

1. Вы, конечно, знаете, что окончание **мя** русского слова **имя** получилось из славянского, произносившегося **мѧ**, причем это носовое **н** делается несомненным в **основе** слова имя, им**ѧ**, а именно в основе **имен**, ибо род<ительный> п<адеж> будет **имени**.

Это окончание **мѧ**, мя, соответствует санскритскому **man**, латинскому **men**, **mentum**, греческому μα(ν), μα(ν)τ и показывает отглагольность разбираемого слова, т. е. это существительное, означающее не вещь в собственном смысле слова, а действие, взятое в его **отвлеченности**, действие как таковое. Итак, выделив из слова **имя** окончание **мя**, получаем коренную часть **и**. Что же тут за корень?

2. Наше имя произносится, собственно, с й, так: **йма**, и эта **гортанная** й особенно заметна в **богемском gmeno**, произносящемся как **йменo**; точно так же и основа на **мен** видна тут весьма ясно[77]. Что же до придыхания **й**, то оно есть наместник коренной гласной. Какой же именно? Для решения этого обратимся к другим языкам.

Слово **имя** соответствует:
латинскому nomen
санскритскому naman
древнебактрийскому (язык Зенд-Авесты) nama
новоперсидск<ому> nam
готфскому namo
древневерхненем<ецкому> namo
осетинск<ому> <неразб.> (древн. наз<вание>) nom
французскому nom
немецкому name
армянскому a-nun (из anuan = anman)
греческому ὄ' νομα и т. д. и т. д.

Это удивительное сходство слова во множестве языков доказывает его большую древность, и следовательно, слово **имя** становится тем интереснее.

Но все эти слова потеряли первую корневую гортанную, которая в некоторых языках перешла в зубную. А именно: лат. **nomen** было первоначально **gnomen**, что видно из слов cognomen, a-gnomen; nomen — из gnomen, подобно тому как nosko из gnosko; т. е. nomen происходит от корня **gno**; греческое ὄνομα было первоначально, вероятно, ὄγνομα (ср. ионийское οὔνομα) и происходит от корня γνω, от которого и γιγνὼσκω (ср. ἔγνωκα, ἔγνον, γνωτὸς) и т. д.

Санскритское nâman было первоначально **gnâman**, жnaman (оно сохранилось в такой форме для обозначения **признака, приметы**) и происходит от корня **gna — познавать, знать.**

3. Таким образом, и русское имя происходит от корня зна, соответствующего корням gno, γνω, связанным с идеей **познания.** Таким образом, в основе слова **имя** лежит корень, обозначающий понятие **познания**, апперципирования объекта и потому — обособления его от других объектов путем отметы его, наложением особого **зна**ка, **зна**мения. **Наименование** объекта значит (этимологически) **познавание** его; nomen = notio = nota rei. Nomibus noscimus или, в архаической форме, gnominibus gnoscimus — **именами знаем**, это не только **красивый афоризм**, но и **этимологическая** истина.

Но в русском переводе от слова отпали не только корневые **з** и **н**, но гласная **а** обратилась в придыхание **й**. Следовательно, слова **имя** и **знамя** не только одной этимологической структуры (тождество окончаний), но и одного корня. **Имя = знамя.**

4. Я не стану вдаваться в детали этого словопроизводства, хотя тут и обнаруживаются удивительные параллели между разными индоевропейскими языками. Не стану раскрывать вам и семасиологии слова **имя**. Вероятно, лингвистика достаточно вам надоела. Обращусь пока к этимологии слова **имя** в семитских языках.

<3.> Этимон слов זֵכֶר и שֵׁם в семитских языках

5. В еврейском языке для понятия **имени** имеется **два** слова. Этимон и основное значение первого из них сравнительно несущественно, а именно слово זֵכֶר или זָכֶר — насквозь прозрачно, так что с уверенностью можно передать его как **память** (Andenken, **memoria** 1) **воспоминание, напоминание** (Erinnerung, Gedächtniss, **recordatio**). **Зехер** объекта — это сувенир его, его памятка, мнемоническое орудие, позволяющее помнить его и вместе с тем связанный с орудием результат его, самое **памятование** об объекте. זֵכֶר, конечно, одного корня с זכר — помнил, привел себе на память, упомянул и т. д. Так **Захария — Господь вспомнил.** Самое слово זֵכֶר обозначает 1) то **память**, memoria, Andenken; 2) то **имя, которым** мы поминаем, nomen **quo** memoramus, — которым мы называем кого-ниб<удь>, и в таком случае זֵכֶר переводится чрез ὄνομα (из LXX); 3) то, наконец, **похвала, прославление**, **laus**, celebratio, подобно нашему **«имя»** в смысле известность: «он — человек с именем».

2. Другое, и наиболее существенное еврейское слово, служащее эквивалентом ὄνομα, имя есть שֵׁם. Этимон его подлежит спорам, но общий смысл слова שֵׁם, во всяком случае, несомненен. Это

знаю (Zeichen, signum, designatio), **признаю** (kennzeichen), **примета** (Merkmal) вещи или лица, по одним исследователям; то, **«что выступает видимо и делает кого-ниб<удь> приметным»**, по другим.

Единство корня для слов, обозначающих **имя** в семитских языках, несомненно. В самом деле, взгляните на эту табличку:

шем שֵׁם в еврейском языке

σiсем (сумм) — арабском[78]

саме — эфиопском

шем שֵׁם и шум שׁוּם или שֻׁם — арамейском

שם — финикийском

ܫܡ — сабейском

шуму [в рукописи слово клинописью] — ассирийском

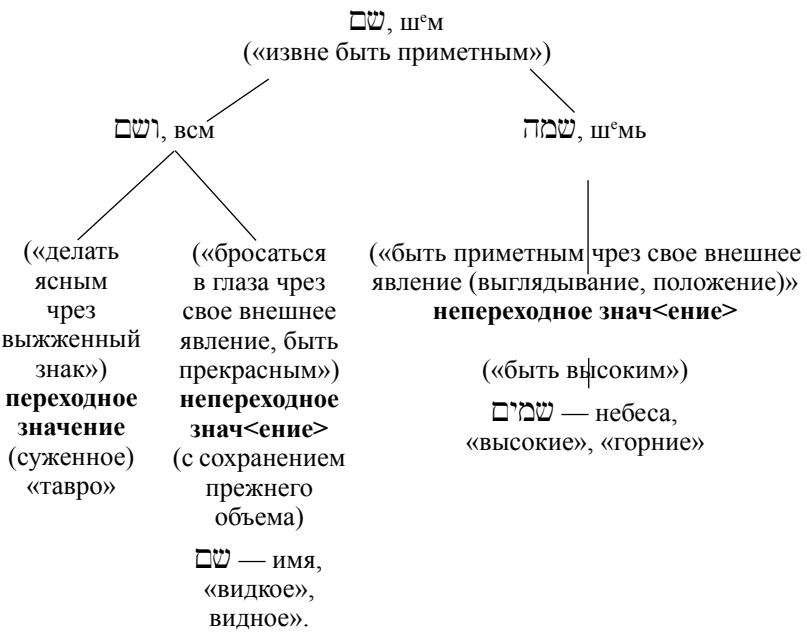
Но определение самого корня встречает затруднение. Уже издревле образовалось **два** течения, **различно** объяснявших происхождение слова שֵׁם. Уже арабские языковеды при обсуждении слова **σiсем (сумм)** разделились на две партии, из которых одна производила **σiсем** от арабского **всм** (так что sicем первоначально было в i с е м), тогда как другая партия видела начало его в корне **смь**. За ними пошли и европейские ученые, как в отношении арабского, так и в отношении еврейского и других языков. Я не стану останавливаться на истории этих споров; скажу только, что objectum litis[79] было **происхождение трехлитерных корней из двухлитерных**. Но после того как еврейская фонетика признала возможность происхождения не только двухлитерных корней чрез упрощение трехлитерных, но и трехлитерных чрез усложнение двухлитерных (Кауч, Циммер), с тех пор, говорю я, открылось широкое поле для примирения враждующих теорий, что и сделали **Редслоб** и **Дёмер**.

Вот что говорит **Дёмер** (Das Biblische «Im Namen», Giessen, 1898, s. 24–25):

«Вполне удовлетворительное объяснение всей обсуждаемой группы слов [т. е. приведенных и еще других, родственных], если зрело взвесить **за** и **против** изложенных взаиморасходящихся мнений, возможно, только если **всм** и **шмь** будут сведены к первоначальному двулитерному стволу, а именно к **шм** [или **см**, т. е. к буквам **шим-сим** и мим]. Из этого корня произросли затем по многим направлениям дальнейшие образования. Лежащий в основе общий ствол должен был иметь значение: «*извне быть приметным*». Затем он дифференцировался в отчасти переходное, отчасти непереходное **всм** и в переходное **ш^е^мь**. Первое после того частью сузило постепенно свое содержание, так что оно озна-

чает «делать ясным чрез выжженный знак» [т. е. тавро], или же осталось: «*бросаться в глаза чрез свое внешнее явление — быть прекрасным*»; второе же — напротив того, просто «*быть приметным чрез свое внешнее явление* (выглядывание, положение и т. д.)», потому что могло говориться по преимуществу о предметах, которые находятся на высоте, и стало «быть высоким» и т. д. Так объясняется удовлетворительно и вполне просто, как שמים и שם родственны: первое указывает на то, «*что чрез свое высокое положение видимо и приметно всем людям*», а второе «*делает видимым и приметным какую-нибудь бросающуюся в глаза особенность, какую-нибудь внешнюю (конкретную) вещь, какой-нибудь предмет*». Исходим ли мы, следовательно, из **всм** или из **шᵉмь**, оба раза שם указывает по своему первоначальному смыслу на то, «*что выступает видимо и делает кого-нибудь приметным*» (тогда как «*знак*» — без дальнейшего исследования, бесполезно, даже неправильно суживал бы понятие)».

Такова теория Дёмера. Для большей ясности дам вам схему ее:



Итак, слово שם обозначает то, **«что выступает видимо и делает кого-нибудь приметным»**.

Выдающееся вперед, выступающее на вид, бросающееся в глаза ы — вот что составляет сущность вещи и явления, оттиск существа его. Для древнего сознания это не мнимость (как для нас), а вещь в

себе. Это и есть, для семита, имя, **шем** שם вещи. Вспомните чувственный склад семита, всегда склонного расценивать вещи по наружному блеску, всегда почитающего бросающееся в глаза. Вспомните любовь их к большим небесным телам с их светом и мощным впечатлением и происходящие отсюда, по преимуществу семитские, **астральные** культы; их созерцание Божества по преимуществу в грозных, величественных явлениях природы; их вкус к пестроте и яркости в нарядах, к блестящим металлическим украшениям; их чувственный, красочный, конкретный язык, в котором, по свидетельству Ренана, нет ни одного чисто психологического выражения; их жажду земного могущества, земного богатства, земного величия. И тогда в связи с этими чертами национального, расового духа вы ясно увидите, какую значительность, какую выпуклость приобретет в вашем сознании найденный **этимон** слова שם. Легко показать, как из простого основного значения שם выведены различные оттенки его значения, встречающиеся в В<етхом> З<авете>.

I. Прежде всего שם — это «бросающийся в глаза момент, который делает предмет видимым и приметным [познаваемым]». Это внешняя примета, которая отличает лицо или вещь от других.

II. Отсюда שם получает значение «существенно важного признака для наименования предмета и, наконец.

III. Означает **имя**.

IV. Если теперь этот существенно важный признак был, кроме того, **ценным**, или, иначе говоря, если носитель имени отвечал возложенным на него ожиданиям, то его имя шло из уст в уста, бывало часто повторяемо, покуда он, носитель имени, ни становился известным, даже знаменитым; так, שם стало **воспоминанием, почетом, славой.**

V. Первоначально человек славился именно за свое **имя**, потому что имя выявляло для других внутренние его свойства. **Адам** (אָדָם) так известен, почитаем и славен именно потому, что он — **адам** (אדם, человек) и т. п. Таким образом, **«имя свидетельствует, что есть, существенно есть его носитель»**, ибо имя выражает истинную значимость, ценность предмета и, поскольку оно относится к личности, может и должно по справедливости обозначать ее истинное существо, ее целостное внутреннее ядро, ее самое — **зерно** вещи, ее **ценность**.

VI. Отсюда имя не только есть **знак** ценности, но и **сама ценность** — **эссенция** ценности, **ценность ценности**, — самый, как говорят французы, le suc, сок ценности и значимости. А т. к. существуют ценности различные, то и ценности этих ценностей должны быть различны. Устанавливается иерархия имен. Имя местности в сравнении с именем человека имеет подчиненное значение; имя человека весит гораздо менее, нежели имя Бога.

VII. Сочетание שם יהוה, шем Ягве, имя Иеговы получает особое значение и делается нарочитым сочетанием с שם. יהוה встречается не только несравненно чаще, нежели всякая другая комбинация, но употребляется, кроме того, с величайшим одушевлением. Этой формуле, особенно с предлогом בְּ, во, о, בְּשֵׁם יהוה во имя Иеговы, именем Иеговы — придается таинственное, священнотеургическое, даже чудодейственное значение, сверхчеловеческая власть. שם — внутренне существо Ягве.

VIII. Наконец, в талмудическом словоупотреблении и יהוה выпадает из формулы. שם получает наибольшее возможное содержание и обозначает самого **Ягве**. שם = יהוה; **имя** тождественно со своим Носителем.

Впоследствии, при изучении филонизма и неоплатонизма, мы еще вернемся к «священной тетраграмме» и смежным вопросам. А теперь закончим этимологию слов для понятия **имя сравнением** того, что мы нашли для индоевропейских и для семитских групп языков. Мне кажется, у вас естественно должен встать вопрос: «Одно ли и то же или разное думали арийцы и семиты про имя? Нельзя ли усмотреть какую-либо расовую разницу в этой самородной философии, запечатленной в языке?»

<4.> Сравнение этимона для «имя» и «шем» в индоевроп<ейской> и семитск<ой> группах языков

Как в арийском, так и в семитских языках **имя** объекта по своему коренному, наиболее интимному содержанию имеет смысл **знака** в самом широком смысле этого слова, — разумея под **знаком** все то, что **выделяет** для сознания данный объект из однородной, недифференцированной среды, окружающей объект, — т. е. имеет, в представлении древности, непосредственную и внутреннейшую связь с **знанием** объекта. Но, будучи в себе **единым** актом, знание может рассматриваться как по своему содержанию, так и по своей форме. **Как** (quid) и **что** (quod) знания или, другими словами, **чего** (или **кого**) знак и **для кого** он знак — вот два угла зрения, под которыми может быть рассматриваемо **имя**. Эти две позиции, кажется, на всем протяжении истории мирно поделенные двумя великими расами — арийцев и семитов, — оказываются отличающими их и в данном случае. **Как** — момент **объективно-формальный** в понятии **имени**, энергично указан арийцами, а **что** — момент **субъективно-реальный**, рельефно вылеплен семитами. Индоевроп<ейское> «имя» — отглагольное сущ<ествительное>; семит<ское> «шем» — старорус<ский> твор<ительный> глагол. Первое может исходить от действия, второе — от вещи, первое — от глагола, второе — от существит<ельного>. Арийская группа

языков обратила внимание на познавательный процесс со стороны его **формы**, заметила **творческую** работу познающего духа, заканчивающуюся наложением **имени-знака** на хаос, дотоле неопознанный; тогда как семитская группа языков охарактеризовала познавательный процесс со стороны его **содержания**, отметила **пассивное** восприятие аффицируемого духа, состоящее в воздействии на него наиболее выдавшегося момента у объекта познания. Или еще, выражаясь проще, скажу: семитское שם означает **познаваемое** — то, **на** что направлено познавание, — самую вещь, — свойство вещи; арийское же **имя** означает познающее — то, что служит **орудием** познания, — понятие, признак вещи.

Единый акт познания, как увидите дальше, имеет две стороны: 1) переживание вещи, данность бытия вещи, **имманентного** сознанию или, если говорить несколько расширяя термины, — **мистический опыт**; и 2) творчество понятия, созидаемость схемы для вещи, усилие созидать и сознание своего творчества, своего апперципирования того, что дано в мистическом опыте, — воссоздание вещи духом, **рационалистическое творчество.** Первый момент познавания, мистический, — всегда реалистичен; второй, схематический, — идеалистичен. Можно, несколько условно, назвать первый момент **мистическим реализмом**, а второй — **схематическим или математическим идеализмом. Мистика** и **математика** — вот два основных момента в **имени.** Семиты сделали ударение на первом моменте — получилось их שם; арийцы же подчеркнули второй момент — получилось наше «имя». Но и так, и иначе **имена** — это предметы, а предметы — **приметы.** Разница только в том, видеть ли в именах — предметах—приметах нечто входящее в **нас**, как объективная реальность, или же нечто исходящее **из** нас, как субъективная идеальность.

Выражаясь сравнениями, скажу: идеализм и реализм, гносеология и метафизика, субъект познания и объект познания, активность **органа** познающего и активность **вещи**, аффицирующей этот орган, — таковы сизигии[80], взаимовосполняющие особенности расовых характеров мышления, и эти особенности рельефно оттиснули себя на основных смыслах слова «имя» в языках той и другой группы. Для арийцев: nomen = notio, νὸημα, а для семитов nomen = omen.

«Кант и Спиноза» — вот наикратчайшая антитеза, характеризующая взаимопротивоположность и взаимосвязанность, так сказать, **полярность** производных от корня **gna** и корня **шм**, שם. Тут открывается коренная противоборственность начал, семитского и арийского[81]. Женственный, пассивный, чувственный, не ведающий норм и долга, эмоциональный, реалистичный дух семита противополагается тут мужественному, активному, интеллек-

туальному, нормативному, рационализирующему, идеалистичному духу арийца. Но за всем тем, обращая внимание на разные **стороны** процесса наименования, обе расы выражают одну и ту же существенную мысль, а именно: имя вещи — не только «пустая» кличка объекта, не «звук и дым», не условная и случайная выдумка ex consensu omnium, с согласия всех, а полное смысла обозначение его. Короче, **имя вещи есть опознанная или могущая быть опознанной суть вещи**. Таким образом, **имя** по самому своему происхождению отличается аналитической, выделительной функцией. Назначение имени — выделять вещь из ряда других вещей — в сознании ли или в транссубъективной действительности. И потому имя есть principium individuationis — начало индивидуации, начало раздельности, расчлененности вещей, начало членораздельности. Сейчас нужно было бы рассмотреть, насколько действительно справедливо это утверждение древнейшей гносеологии. Но, прежде нежели разобрать его теоретически, посмотрим на деле, действительно ли **имя** выделяет вещь, отмечая какой-нибудь существенный признак. Иными словами, посмотрим, действительно ли имя есть анализатор непосредственного жизнеощущения, но предварительно «вскроем» имя, чтобы изучить строение его. С этой целью вникнем в структуру **имени**. Вы тут увидите, что столь простая деятельность, как **имя**, на деле является весьма сложной — живым организмом, имеющим несколько сторон в своем бытии.

Лекция 9*

Читано 1908.XI.20,
в четв<ерг>, от 1 до 2
в ауд. № 3

Лекция 10

Читано 1908.XI.22,
в суб<боту>, от 10 до 11
в ауд. 2**

1. О трех напластованиях **имени.**
2. Разбор трех моментов в слове **«кипяток».**

Написано 1. 1908.XI. 11. Серг<иевский> Пос<ад>
2. 1908.XI. 16. Серг<иевский> Пос<ад>

<1.> О трех напластованиях имени

1. Если вглядеться в строение нормально развитого слова, то мы заметим **тройственность** состава слова, **трихотомическое** сложение слова. В самом деле, прежде всего слово есть некоторое физиологическое, артикуляционное явление плюс происходящий отсюда звук, **φωνή**. Это так называемая **внешняя форма слова**, назовем ее **фонемой.** Во-вторых, этот звук и эта артикуляция выражают некоторый признак, некоторое **общее** явление, — разумею то, что каждое слово, по своему **этимологическому** значению, относится к какому-ниб<удь> общему впечатлению. Это вместе с грамматической формой слова есть **то**, что называют **«внутренней формой»** слова. И наконец, эта **внутренняя форма знаменует** собой **идею**, т. е. относится к некоторому выше его, выше общего признака стоящему содержанию, к семеме, почему слово делается **символом.**

2. «Внешняя форма» слова есть тот неизменный, твердый остов, на котором держится все слово. Не будь **внешней формы** —

---

* На обложке лекции поздняя надпись карандашом: «Строение слова».
** Далее поздняя надпись Флоренского: «Лек<ция> 16ая, 17, 18, 19, 20ая».

не было бы и слова; но сама по себе она очень небогата жизненной силой. Ее можно сравнить с **костяком**, со скелетом слова.

3. Этот скелет облечен как бы **плотью**, **внутренней формой** слова. Так, если скелетом служит потребная артикуляция и происходящие отсюда звуки **б-е-р-е-з-а**, то внутренней формой, плотью является значение корня **бере** (первоначально брѣ-за), что значит светиться, гореть, белеть, брезжить, и, кроме того, та граммат<ическая> форма существительного, в которую отлито впечатление белизны. Береза, или брѣза, — белоствольная, брезжущая. Береза может иметь много разных признаков, но по своей внутренней форме слово **береза** отмечает только белоствольность, белизну; с другой стороны, это слово хочет отметить не белизну предмета как такую и не то, что он белеет, а белый предмет, брезжущую вещь, субстанцию. Корень слова дает содержание, а граммат<ическая> форма, характеризуемая флексиями и суффиксом, — категорию, вещность, субстанциальность.

4. **Представление** этой данной березы, запечатленное в φωνή, в звуке **береза** присоединяет тут, чрез внутреннюю форму, к себе **понятие** березы как вещи, производящей такое же впечатление, как и вообще все **брезжущее**, белое, светлое. При наличности внутренней формы, φωνή слова уже не есть обозначение **данного** представления, но **воплощение** в данное, конкретное представление и понятия о **всех** березах как имеющих **признак** брезжения, белизны. Внутренняя форма слова подымает слово на вторую ступень мышления — на ту самую, которую ранее мы называли **грамматической**. Это стадия по преимуществу аналитическая, раздробляющая, выделяющая признаки и зв<уковые> представления. Понятно, что и внутренняя форма мало меняется со временем, довольна неподвижна.

5. Затем идет **семема** слова, которую можно, продолжая наше сравнение, уподобить **душе слова**. Что же такое **семема** в слове **береза**? А вот, например, то, что думает о ней первобытный человек, т. е. что береза — живое существо, дриада (или гамадриада); или то, что думает о ней ботаник, — т. е. что это живой организм, состоящий из клеточек, растущий, дышущий и питающийся по таким-то и таким-то законам, принадлежащий к такому-то виду и классу; или то, что думает о ней художник, вспоминающий, напр<имер>, березы Куинджи; или — поэт, сравнивающий березу с мировой душой, и т. д.

6. Одним словом, для каждого **семема слова** есть совокупленная воедино и воплощенная во внешней форме чрез посредство внутренней совокупность всего того, что он думает, чувствует, желает в связи с данным чувственным впечатлением и что непосредственно, в чувственном впечатлении как таком, ему **не** дано; семема есть некоторый **прилог** к представлению.

7. Как внешняя форма **уже** и устойчивее внутренней, так и **внутренняя форма уже и устойчивее семемы**. Мало того, семема слова способна беспредельно расширяться, менять свои очертания, вбирать в себя новое содержание, терять старое — одним словом, она так же живет, как и всякая душа, и жизнь ее — ее изменение. Как поэт* говорит:

Слова — хамелеоны, они живут спеша.
У них свои законы, особая душа.
Они спешат меняться, являя все цвета,
Поблекнут, обновятся, и в том их красота...

9. Этимон, т. е. «истинное, коренное значение слова» (ἔτυμος — действительный, верный, подлинный, настоящий, правдивый; τὸ ἔτυμον — истинное и собственное значение слова, основанное на производстве его от корня) или «ближайшее этимологическое значение слова» (Потебня, Мысль и язык, изд. 2, стр. 101) или еще «**объективное** значение слова» (он же, id.) «всегда заключает в себе только **один** признак» и потому **этимон**, равно как и **φωνή**, есть нечто **общее** для всех людей; вместе с **φωνή** этимон образует **тело**, подлежащее общеобязательному учету, но в то же время живущее **не** для себя, а для своей души.

10. **Душу** же слова образует **семема**, субъективное значение слова, содержащее сколько угодно признаков, имеющее полутона окраски, ассоциативные «обертоны», свои пропасти и возвышенности, и потому решительно не подлежащее внешнему учету, канцелярскому контролю. **Φωνή** есть наша, человеческая реакция на представляемый предмет, — человеческая сторона представления; **φωνή** ассоциированно, т. е. органически слитно с представлением. **Φωνή** — само **представление**.

11. **Φωνή** есть символ **этимона**, а **этимон** — символ **семемы**. Этимон — цель и смысл **φωνή**; **семема** — цель и смысл этимона.

12. **Внутренняя форма слова** есть *отношение мысли к представлению*, к внешней форме, т. е. **представление представления**, или **понятие**. **Семема** есть отношение мысли к понятию, к внутренней форме, наша реакция на понятие, **понятие понятия**, или **идея**.

13. Тут, в этом лингвистическом учении о структуре **слова**, мы находим неожиданное научное подтверждение, хорошо вам известной и, вероятно, успевшей прискучить в семинарии герменевтической теории Филона-Иудея, а чрез него и многих Св. Отцев и богословов схоластического направления, по которой каждое место Св<ященного> Писания имеет три смысла —

* К. Бальмонт, «Будем как солнце», стр. 69. [Прим. П.А. Флоренского]

14. 1) чувственно-буквальный, 2) отвлеченно нравственный и 3) идейно-мистический, таинственный смысл.

15. Действительно, не только речь Св<ященного> Писания, но и всякая удачная речь имеет три **слоя**, и каждый слой может подвергаться особому толкованию. Ведь в удачной речи удачна не только семема ее, но и внутренняя форма, и внешняя форма стоят в теснейшей связи с предметом речи.

16. И конечно, толкователь речи должен истолковать не одну какую-нибудь сторону ее, но и все прочие. Тогда и получится, что известному роду представлений соответствует ряд понятий, а этому последнему — ряд идей. Психический процесс при чтении происходит одновременно как бы на **трех** различных этапах. Но как совместное действие в двух местах в опере **Аида** дает не какофонию, а музыкальное и драмат<ическое> единство, так и тут достигается полная гармония. Каждый из этих рядов порождается особой духовной деятельностью — мышлением психологическим (или предметным), грамматическим и логическим или, точнее говоря, чувственностью, рассудком и разумом. Эти три духовные функции до известной степени и суть то самое, что Филон называл деятельностями тела, души и духа. На понимании этой сложности строения слова основывается символическая поэзия. В соблюдении гармонического развития всех трех слоев в слове она и достигает могучих воздействий на душу. К этому вопросу мы еще вернемся при изучении 3-го периода греч<еской> философии. А теперь скажем об ином. В изучении слова мы подходим к основному противоречию, которое разрешимо только **одним** способом, а именно признанием, что прежде нежели понять друг друга словесно, мы должны **уже** понимать друг друга внутренне, мистически, непосредственно. Чтобы разговаривать, надо иметь мистическое единство душ, которое разговором только выявляется сознанию. В самом деле: мы говорим ради **семемы**, ради значения слова. Но она-то и есть нечто безусловно непринудительное, безусловно неустойчивое, личное, интимное, мое, ибо она **не** дана в чувственном восприятии и, следовательно, не может посредством него передаваться. Если брать дело так, как оно происходит, то оказыввается, что «мысли говорящего и понимающего сходятся между собой только в слове» (Потебня. Мысль и язык, изд. 2, стр. 134), т. е. в неизменной части слова — в его φωνή и этимоне. Графически это можно было бы выразить двумя треугольниками, в которых углы CAB и EAD, имеющие общую вершину A и образуемые пересечением двух линий BE и CD, необходимо равны друг другу, но все остальное может быть бесконечно разнообразно. Говоря словами Гумбольдта, «никто не думает при известном слове именно того, что другой... Всякое понимание есть вместе непонимание, всякое согласие в мыслях —

вместе несогласие» (Humb<oldt>, Veb. die Vesch. 66) (Потебня, id., стр. 134). Так должно было бы быть при чисто чувственном взаимодействии при разговоре. Однако этого нет; однако ясно понимание и семемы. Следовательно, общение бывает **не только** чувственным, но и каким-то иным, идущим изнутри, мистическим.

Итак, мы установили наличность **трех** различных пластов в **имени** и до известной степени приурочили каждый из этих слоев к той или иной деятельности духа. Но нам нужно уяснить себе конкретнее эту связь между сторонами **имени** и духовными деятельностями. И чрез выяснение этой связи мы поймем тот закон, которому подлежит мышление.

<2.> Разбор трех моментов в слове «кипяток»

1. В прошлый раз мы выяснили, что такое **имя** по своему назначению («орудие познания» и «предмет познания») и какова его структура. Прежде нежели идти далее и отвечать на поставленный вопрос о связи этих трех напластований имени (с тремя напластованиями самого познающего духа), я считаю полезным для вас повторить сказанное — чрез разбор какого-нибудь примера. Тогда вы обязательно почувствуете разнородность этих трех пластов в **имени**.

2. Прежде всего обратимся к **внешней форме слова**, к морфеме, к φωνή. Изучить ее — это значит изучить: 1) те чувства усилия, которые мы производим, артикулируя мускулы голосовых органов, да и всего тела; так, одно слово нам произносить легко, другое — трудно; одно — приятно, другое — неприятно. Самая артикуляция вызывает иногда известное настроение (слово «улыбка»). 2) артикуляционные сокращения мускулов и все сопутствующие физиологические процессы, равно как и переживание их в виде известных добавочных чувствований, придающих особый тон нашему волевому импульсу. Таковы, напр<имер>, неподатливость известного органа артикуляции, приятные или неприятные ощущения, артикуляцией вызываемые, и т. д. 3) звуки, испускаемые голосовыми органами.

3. Не останавливаясь на первых двух моментах, скажу несколько слов о последнем. Прежде всего, что значит изучить **звуки слова**? Звук характеризуется тремя данными — высотой, силой, тембром, потому изучить звук — это значит измерить 1) высоту, 2) силу и 3) тембр (тембром называется та специфическая особенность звука, в силу которой мы можем различать, напр<имер>, звук флейты от звука скрипки, голоса в каждый момент времени). Вот одна и та же пара разных регистров фисгармонии имеет разный тембр, хотя бы высота и сила ее были в обоих случаях одинаковы. Для изучения всего этого необходима **запись** звука, **фоно-**

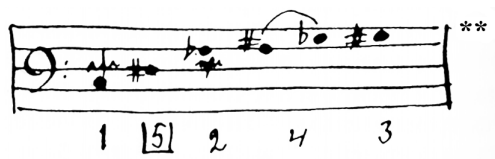
грамма в виде волнистой линии, пример каковой вы, вероятно, видывали на граммофонных пластинках и на фонографических валиках. Эта запись делается либо <с> помощью **фонавтографа Скотта**, либо посредством иных, более усовершенствованных приборов, построенных на том же принципе, вроде прибора аббата Roussellot или кимографа Вердена. Получается нечто вроде (в рукописи начерчена волнистая линия с волнами разной высоты. — *Прим. ред.*). Различие записи фонографической и фонавтографической — в том, что первая простирается по преимуществу **в глубь** мягкого валика, а вторая — на плоскость твердого цилиндра, волны первого — «вертикальны», а второго — «горизонтальны». Число волн в единицу времени (в 1 сек.), т. е. приходящееся на известном протяжении, определяет высоту звука; вышина волн — силу, а форма (или, точнее, элементарные колебания, определяющие форму) — тембр. В сущности говоря, каждый звук является целым комплексом звуков, аккордом, в котором основной тон сопровождается верхними тонами, разностными, суммовыми и т. п.

4. Не останавливаясь на всем этом многообразии звуковых впечатлений, обратимся к рассмотрению **основного тона** — именно к тому, как меняется его высота. Оказывается, что в этом сложнейшем явлении (φωνή слова) и основной тон есть нечто весьма сложное.

5. Для примера я возьму слово, φωνή которого экспериментально изучена проф. В. Богородицким*, а именно слово «**кипяток**». Запись вибраций, соответств<ующих> этому слову, произведена им посредством прибора аббата Руссело. Если теперь знаком ww, помещенным **над** нотой, обозначить, что истинный тон несколько **выше** этой ноты, а помещенным **под** нотой — что он несколько **ниже** этой ноты; затем, если обозначить знаком соединения ‿, что тон им<еет> значение промежуточного между соединенными нотами, то результаты исследования В. **Богородицкого** могут быть представлены так:

1) Произношение **неударяемого** гласного слога **ки** представляет восходящий тон, как это видно из следующего ряда чисел.

1–128 $^{4}/_{7}$
5–150
2–163 $^{7}/_{11}$
4–180
3–200



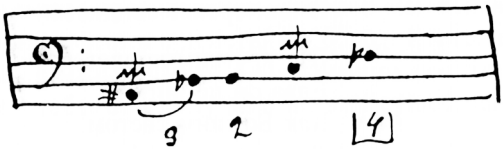
Тон имеет наибольшую задержку вначале.

* В. Богородицкий. Экспериментально-фонетическое изучение природы русского ударения [СПб. <18>78, 45]. [Прим. П.А. Флоренского]

** Авторская запись П.А. Флоренского.

2) Слог **пя**, непосредственно предшествующий ударяемому **ток**, имеет почти ту же высоту или даже ниже начального слога **ки**, тон гласного **а** в слоге **пя** восходящий, как и гласного **и** в слоге **ки**, но с наибольшей задержкой в конце. Это показывает следующий ряд чисел:

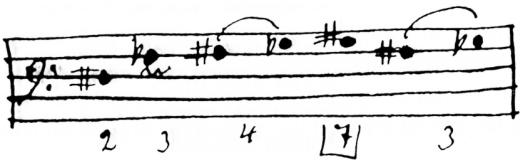
3–112 $^{1}/_{2}$
2–120
3–128 $^{4}/_{7}$
4–138 $^{6}/_{13}$



*

3) В ударяемом слоге **ток** тон гласного почти все время восходящий с наибольшей остановкой на самой верхней ноте и понижается лишь на последних двух-трех вибрациях, как это видно из следующего ряда чисел:

2–150
3–163 $^{7}/_{11}$
4–180
7–200
3–180



**

6. Вы видите, как сложна даже эта, **гласная** часть морфемы слова «**кипяток**». Теперь примите во внимание а) произношение гласных; б) наличность гармонических **обертонов**, суммовых и разностных тонов, наконец, обертонов **негармонических** — т. е. заметьте себе, что каждая из написанных нот должна быть заменена целым аккордом из бесконечного множества все ослабевающих потом тонов и что к аккорду <неразб.> примешиваются еще негармонические звуки — и тогда вы согласитесь со мной, что φωνή слова есть целый звуковой мир — оркестр — целая симфония звуков.

7. Φωνή слова сама по себе производит известное впечатление на душу. Подобно музыке она сама по себе, независимо от смысла слова, так или иначе настраивает душу. Нет нужды, что это музыкальное восприятие совершается бессознательно, — тем глубже западает оно в душу, тем более проникновенные вибрации души звучат в ответ этой симфонии **слова**.

8. Сами знаете[82]:

Есть речи — значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно.

*, ** Авторская запись П.А. Флоренского.

Как полны их **звуки**
Безумством желанья,
В них слезы разлуки,
В них трепет свиданья.

[Их кратким приветом
Едва он домчится,
Как Божиим светом
Душа озарится.]

Не встретит ответа
Средь шума мирского
Из пламя и света
Рожденное слово;

Но в храме, средь боя
И где я ни буду,
Услышав, его я
Узнаю повсюду;

Не кончив молитвы,
На **звук** тот отвечу
И брошусь из битвы
Ему я навстречу.

Поэт трижды говорит, что действуют самые звуки слова, φωνή.

9. И когда это φωνῆα упадает на благоприятную почву, оно является как бы магическим; даже со звуковой стороны слова магичны:

Надежды в них дышат,
И жизнь в них играет,
Их многие слышат,
Один понимает.

Лишь сердца родного
Коснутся в дни муки
Волшебного слова
Целебные **звуки**,

Душа их с молением,
Как ангела встретит,
И долгим биеньем
Им сердце ответит.

10. Сейчас я не стану касаться причин этой магичности слова во всей их целокупности. Но что действенность слова иррациональна, несводима ни на какие логические формулы, это видно даже чисто физически. Ведь в том сложном музыкальном произведении, которое мы называем φωνή слова, каждый тон вносит известное действие в общее впечатление; а вы сами знаете, что иногда в музыкальном произведении достаточно изменить одну только ноту, чтобы оно получило весьма существенно новую окраску.

11. Сложность музыкального состава фонемы слова и вытекающая отсюда возможность удачным подбором слов произвести иррациональный, непонятный ему самому, но тем не менее удивительный эффект на душу читателя данного подбора слов — вот **первый** принцип символической поэзии. Чуткость к звуковому построению речи — та чуткость, которую Фр. Ницше называл **совестью ушей**, весьма обострилась. Конечно, этим принципом пользовались (этой **совестью ушей руководились**) и до новой поэзии — им всегда пользовались истинные поэты; но тут он осознан и проводится систематически. Послушайте, разве это не музыка?

12.

В красоте музыкальности,
Как в подвижной зеркальности,
Я нашел очертания снов,
До меня не рассказанных,
Но с рассказанным связанных,
Как растенья под глыбою льдов.

13.

Он в малиново-ярком плясал,
Прославляя лазурь.
Бородою взметал
Вихрь метельно-серебряных бурь[83].

14. Обратимся теперь к **этимону**, к морфеме, к внутренней форме разбираемого слова **кипяток**. Другими словами, что такое представляет собой это слово для мышления грамматического.

15. Каков этимон слова «кипяток». Слово нуднейшее. Чтобы выяснить коренное его значение, надо разобрать лежащий в основе его глагол **кипеть** или церковнославянский **кыпѣти**[84].

Сокоренными с **кыпѣти** и родственными славянских языков глаголами являются:

санскритское kup-jati — приходить в движение, возбуждение;

латинское cup-io — горячо желаю, киплю страстью;

немецкое hüpfen, что значит прыгать, скакать, а также родственные глаголы немецких диалектов, имеющие то же значение (nhd. <нижнегерманский диалект> hüpfen; mhd. <среднегерман-

ский диалект> hüpfen, hupfen; nhd. <нижнегерманский диалект> hopsen; A.-C. hoppan (?); ostpreuss. huppaschen).

16. Это сочетание гортанной + о или у + губной имеется и в греческом языке. Не существующее ныне κυβίζω (первонач<ально> читали ксюбидзо) дало начало глаголу κυβιστάω, что значит einen Purzelbaum schlagen, лететь кубарем, кидаться головой вниз, кувыркаться, перекидываться навзничь, εις κεφαλὴν πηδάν — прыгать через голову, скакать, танцевать. Отсюда происходит κυβιστήρ или κυβιστητήρ — становящийся на голову, кувыркающийся, фигляр, Faukler, плясун.

17. Того же корня греческое слово κύβη — голова, соответствующее русскому купа, т. е. верхушка, напр<имер> **купы деревьев**. Того же корня и слово куб, κύπος, первоначально означавшее **игральную кость**, которую **под**брасывают вверх, так что она **под**скакивает. Куб значит **скакун, летящий вверх, прыгун.**

18. Что β действительно может заменяться чрез π, на это, кроме общих законов фонетики, указывает, быть может, и прямой переход его в π в слове κύπρος — цифра (κύπρος κεφάλαιον ἀριθμοῦ — цифра глава числу).

19. Итак, корень кып, kup (соответствующий санскритскому kua — делать фокусы, фиглярствовать, по Прельвицу) означает стремительное движение вверх, первоначально относимое к **скаканию**, к **подпрыгиванью**. Поэтому кипеть, кыпѣти собственно означает прыгать через голову, плясать, скакать. Значит, мы нашли **этимон** слова **кипяток**. Как видите, он не содержит ни малейшего указания на термические ощущения. **Кипяток** значит плясун, прыгун, скакун, возвышающий голову быстро и внезапно. Результат, как видите, довольно неожиданный.

20. Вы спросите, но какая же связь между φωνή слова и его **этимоном**, между внешней и внутренней формой. Неужто φωνή есть музыка, не имеющая никакого отношения к этимону, к внутренней форме слова, подобно тому, как плохие музыканты подбирают к данному тексту любую музыку. И вы, конечно, правы в своем недоумении. Рассуждая априори, и мы не можем и помыслить, чтобы не было интимной связи, внутреннего соответствия фонемы и морфемы и семемы слова. Но **доказать** это апостериори в каждом данном случае нередко бывает весьма затруднительно. И по поводу разбираемого слова не могу дать вам ответа окончательного, но выскажу то, что думаю сам. Вы же исправьте меня.

21. Сочетание гортанной + о у + губной — это естественный звук при подпрыгивании. Попробуйте подпрыгнуть. В то время как ноги ваши **уже** стоят на земле, верхняя часть туловища, двигаясь по инерции вниз, внезапно сжимает грудную клетку. Вырывающийся воздух производит звук приблизительно такой, какой про-

износят, качая на колене ребенка: **hop, hop, hop** или **hup, hup, hup.** Внезапно вырывающийся из грудной клетки воздух производит гортанную. А т. к. рот был **закрыт,** то соответствующая гласная ближе всего подходит к о или у. Такое прекращение звука, но не чрез истощение воздуха из грудн<ой> клетки, а чрез собственную остановку струи воздуха чрез закрытие губ — производит **губную.** Вы, вероятно, слыхивали, что **детский** язык* (подвергающийся сейчас особому исследованию) часто весьма напоминает первобытный язык. Итак, звук hu°p, **кып**, kub — естественное следствие антиномического и физиологического состояния тела при подпрыгивании. Понятно, значит, что φωνή слова **кипяток** является воистину символической оболочкой для этимона: скакун, прыгун, кипун.

21. Но мало того. Ведь слово **кипяток** облечено известной грамматической формою — формою существительного. Другими словами, этим отмечено, что кипяток — не признак и не состояние, а вещь, субстанция, существо. Какой же простейший признак приписывается ему — какое сказуемое?

22. **Психологическим сказуемым** для слова **кипяток** будет, конечно, **кипящий,** т. е. прыгающий. Связкой психологической, б<ыть> м<ожет>, — то мускульное чувство, которое мы имеем, вскидывая голову для наблюдения за прыгающим существом.

Психологическое суждение будет таково: *кипяток* — (вскидываю голову) — *кипящий.*

23. Грамматическое сказуемое первоначально — то же, но связка уже иная. Связка будет «живет», «летит» и т. п. «Кипяток живет кипящий», причем **кипящий** есть порождение, акт кипятка — существ<ительное>. Кипяток — жизнедеятельность кипятка.

24. Чем же при этом представляется кипяток? Живым существом, — выражаясь по-нашему, **душой** кипятка, — духом, обитающим в кипятке, — скрывающимся позади чувственного впечатления. Это то самое, что говорил досточтимый Фалес своим афоризмом: «все полно богов, демонов и душ» — или: «магнит им<еет> душу». Вы видите, что наши лингвист<ические> изыскания позволяют совсем по-новому понять древнего философа. Утверждение его — не фантаст<ическая> гипотеза, а единственное, что можно **научно** высказать при данности современного ему языка. Если бы Фалес объяснил механически притяжение магнитного железа, то это была бы ненаучная фантазия. Все научно и ненаучно на своем месте и в свое время. Научность существует не в себе, а лишь в социальной среде. Научность есть дело социальное, а **не** индивидуальное. Социальность определяется языком, ибо в

* См.: Сёлли, Очерки психики детства, изд. Громбаха. [Прим. П.А. Флоренского]

языке — выход человеческого индивидуума из своей самозаключенности. Итак, значит, язык является условием, определяющим, научно ли или ненаучно известное положение в известную эпоху.

25. Вникните теперь в ту поэзию, которая живет в языке, когда ясно помнится этимон слова. Говорит кто-ниб<удь>: «кипяток живет кипящий». И за музыкой звуков, воспроизводящих акт подпрыгивания, за звуками мыслится живое существо — прыгунчик, скакунчик, — обитающее в котле и пляшущее от огня, — существо, вся деятельность которого — прыганье сломя голову, розовый и капризный карла, душа домашнего очага.

26. Всматриваться в этимон **слова**, считаться не только с музыкой слова, но и с его внутренней формой и тем делать каждое слово поэтическим, конкретным, образным — **вот второй принцип новой поэзии**. Это и есть мифотворчество **слов**. Не стану приводить вам примеров, ибо рассмотреть хоть один пример — потребовало <бы> нескольких часов чтения, ибо нужно было бы этимологически разобрать каждое слово. Конечно, у поэтов это делается более или менее бессознательно, более или менее непоследовательно, но все же принцип **есть**, и применение его дает удивительно мощные эффекты.

27. От устойчивых и в себе замкнутых (морфемы и этимон) внешней и внутренней формы слова **кипяток** нам надо перейти к рассмотрению неустойчивой, незамкнутой **семемы** этого слова. Или, точнее говоря, надо рассмотреть ряд наслоений, слагающих собой эту семему[85]. Когда мы говорим слово «кипяток», то мы разумеем при этом высокую температуру горячей воды. Но так ли было в древности? Посмотрим.

28. Вот вам несколько примеров, из которых вы сами сможете вывести семему слова **кипяток**. 1) Так, в Ев<ангелии> XIII в. Jo 4[14] передается: «источник воды, кыпяща в животъ вѣчьныи». Словом кыпяща здесь передано греческое ἅλλομένου, а ἅλλομαι означает прыгать, скакать; о стреле — лететь; затем — делать высокие прыжки, устремляться. В новозаветн<ом> языке — о воде — течь; вообще же бежать. Как видите, тут слово кыпѣт весьма близко подходит к своему этимологическому значению, обозначая: стремительно двигаться, с силою течь, прядать.

2) Подобно этому в Минее 1096 г. (сен<тябрь>) 144 говорится: **мѹро благовоньно кыпить намъ.**

3) В поучении Григ<ория> Наз<ианзина> XI в. 53 говорится: **«Съ сѫдомъ кыпѣти»**; здесь **кыпѣти** передает слово πηγάζειν, что значит течь, от πηγή — источник, ключ.

4) В том же поучении 16 говорится: **«кыпѧ гноимъ въводиши безлѣчьное».**

5) В Златостр<уе> 13: **«И тако не исцѣленъ недоугъ сеи, ѩко и тмами болїем належащим, своему гною кыпѣти».**

В приведенных случаях слово **кыпѣти** уже не относится к прыганию и скаканию, но означает стремительное течение жидкости, когда она бьет ключом. Но вот еще пример, где мы имеем совсем иное наслоение семемы.

6) Нест<ора> Жит<ие> Феод<осия> 1093 г.: «**Поучении... многыихъ ꙗже кыпѧхоутъ Ѻтмь Дхъмь ѿ оусть Єго**». Здесь слово **кыпѣти** употреблено в значении истечения Духа Св<ятого> — в смысле переносном. Но все же тут сохраняется аналогия с жидкостью.

7) Но вот еще более далекое наслоение семемы: Стихир. Новг. д. 1163 г. «**Чюдесы ваю кыпить Вышеградъ пречьстьныи**» — кыпить, т. е. кишит, полон, переполнен.

Наконец, еще более далекое значение:

8) В Жит<ии> Ник<иты> 2. Мин<еи> Чет<ьи> апр<еля> 29: «**Обильнѣ кыпѣть**» (προχεῖται, in promtu esse solet — обычно бывает под рукой, бывает наготове).

9) В подобном смысле говорится: «**в землю кыпещоу медь и млѣко** — εἰς γῆν ρέονσαν γάλα καὶ μέλει».

10) **кыпе вьзиде фарисей.**

29. Обратимся к семеме слова «кипяток». Если вы проследили бы примеры древнего словоупотребления <слова> кипяток, собранные хотя бы в Материалах словаря Срезневского, то вы уяснили бы, что[86]: слово **кыпѣти** говорится про источник воды, про точащийся изобильно гной ран, про медь и млеко, неоскудно текущие в земле обетованной, про несметные богатства, про червей, кишащих на членах человеческих, про ров с горячей серою расплавленной (или смолой); затем то же слово **кыпѣти** употребляется в отношении духовных вещей. Так, говорилось, что поучения кипят Духом Святым, люди кипят Святым Духом, Писание и т. д.

30. Во всех этих случаях словом **кипеть** указуется *изобилие и стремительность выделения воды*, молока, меда, Духа и т. д. Но нигде тут нет еще ни малейшего намека на горячее состояние, на разгоряченность того, что названо кипящим.

31. Можно сказать про серу или смолу, что она кипит, но этим подчеркивается не ее высокая температура, а состояние бурливости. Это значение сохранилось и в русском языке. Так, говорят: «Море кипит и пенится в бурю», «Водопад кипит». Затем «Народ кипит на площади» [вспомните: «внизу народ на площади кипел и на меня указывал со смехом...» (А.С. Пушкин)], «муравейник кипит», т. е. кишит, густо толпится.

32. Отсюда — переносное значение:

«Он кипит злобой, местью».

«Работа наша кипит», идет бойко, скоро, «дело так и кипит», т. е. идет споро, спорится.

«К чему рук ни приложишь, все кипит», т. е. ты — ловкач, мастер.

33. В частности, волнение воды (жидкости) от парообразования при достаточно высокой температуре тоже получает название **кипяток**. «Вода кипнем кипит».

34. Вместе с тем, слово **кипяток** включает в себя новый момент — высокую температуру. «Окипятить что» значит «обварить». «Подкипятить» — подогреть. «Точка кипения» означает именно определенную температуру.

35. Мало того. «Железо кипит» — значит накалено добела, мечет искры. «Кипятить железо» — калить добела, для сварки.

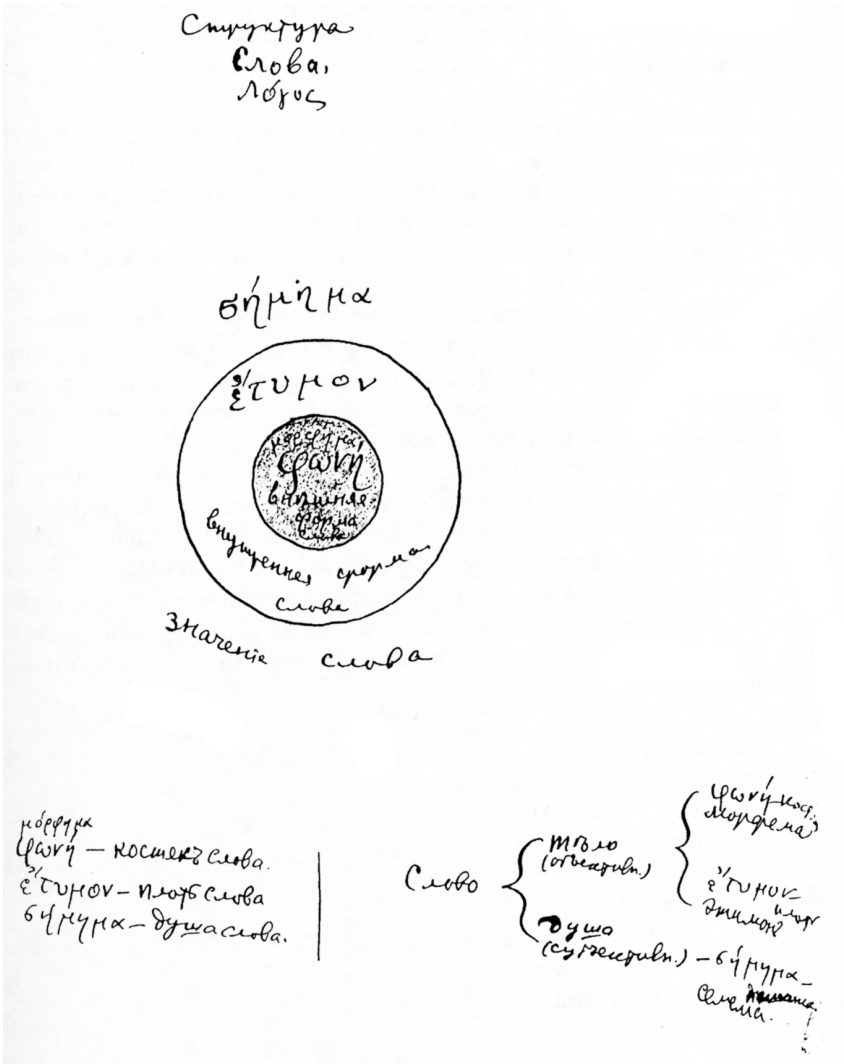
36. А т. к. процесс кипения воды сопровождается образованием белой пены, то название этой пены, **кипень**, характеризует собой **белизну**: «Бела как кипень» — похвала красотке.

37. Затем, т. к. процесс кипения сопровождается образованием твердой **накипи**, то всякое отвержение, коагуляция, сбивание в комки получает то же имя: «Ветошка прикипела к раме», «кровь скипелась», свернулась; «рана скипелась»; «мука скипелась», слежалась в комья; «щи укипели», т. е. испарились, так что осталась одна гуща (хотя возможно и несколько иное понимание последнего примера!).

38. Но духовное волнение тоже сопровождается 1) разгорячением, 2) сильным движением, ажитацией — и буквально, и переносно. Отсюда: «**кипучий**» человек — значит горячий, пылкий, предприимчивый; кипучее **воображение**, кипучий **нрав**. Кипениться (твр. иск.), **кипятиться** — горячиться, задориться. Кипятильничать (твр. иск.) — прихвостничать, втираться в доверенность. **Кипятиться** — горячиться, хорохориться, петушиться. **Полно кипятиться** — не спеши или не торопи, не понукай, дай срок.

39. Итак, от значения **скакун, прыгун кипяток** получает значение **кипуна**, т. е. бьющего вверх ключа. Затем — всякого изобильного отделения. Затем — бурления воды от парообразования. Затем горячей воды. И наконец, значение человека торопящегося, неспокойного, вспыльчивого, горячего: «Что за кипяток!», «Не человек — кипяток».

40. Нельзя думать, что образование семемы на этом закончилось. Она пойдет далее и далее, наращивая на изначальной симфонии звуков, на фоническом ядре слова все новые и новые семематические слои. Возьмите, например, совокупность тех ассоциаций, которые окружают понятие кипятка в сознании физика, — совокупность различных фактов и теорий, касающихся до кипения жидкостей. Ну, напр<имер>, что темпер<атура> кипения зависит от давления, что для кипения необходимо присутствие воздуха, что темпер<атура> кипения зависит от посуды, и т. д. и т. д.



Авторский рисунок П. Флоренского в конце лекции 10

41. Каждый из нас придает пластичной семеме слова свое, специфическое значение. У каждого она связывается с неуловимыми, но весьма существенными духовными обертонами — с боковыми ассоциациями. В душе каждого семема слова «кипяток» пустила **свои** боковые и воздушные корни. Говоря слово, мы имеем в виду целый букет понятий, образов, но все они образуют **одно** целое.

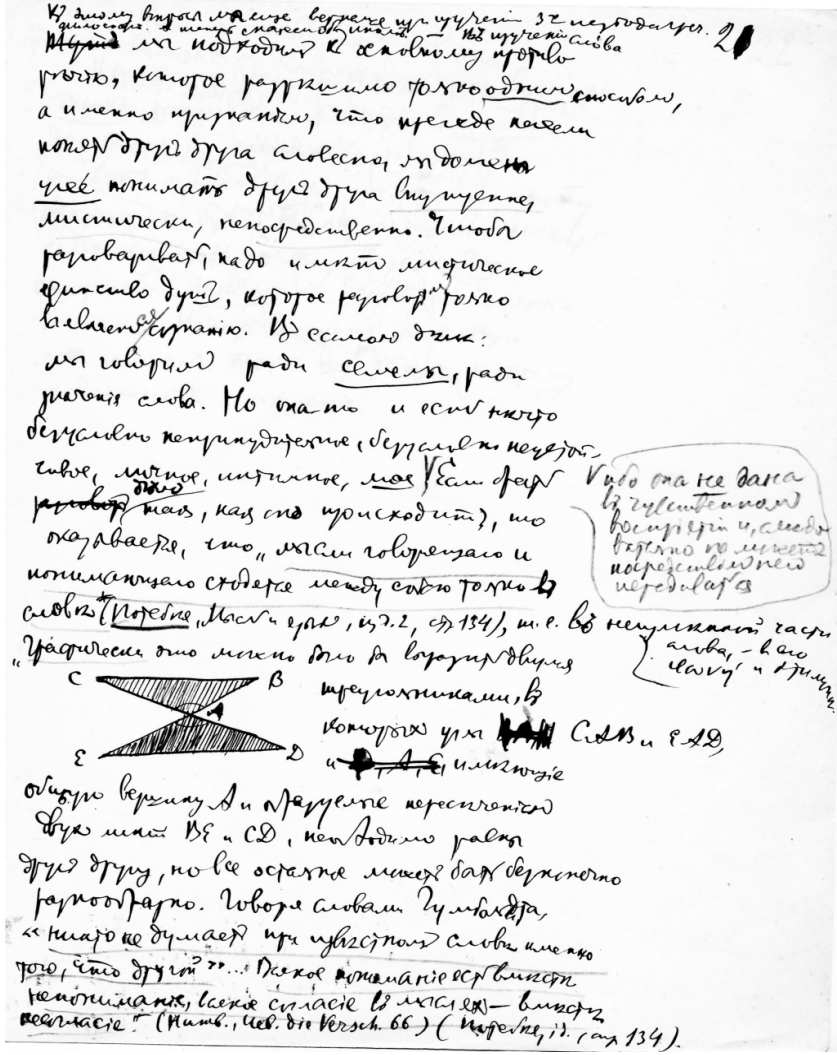
42. Раскрытие известного оттенка семемы посредством сказуемого — это придает слову новую свежесть, новую жизнь, новую глубину. Оставаясь старым словом, слово выглядит по-новому. Нам же мило узнавать в новом старое и в старом открывать новое. Это обогащение семемы и составляет **третий принцип новой поэзии**[87].

43. Неопределенность, безграничность, зыблемость семемы позволяет протягивать невидимые нити между словами там, где их как будто невозможно протянуть. От слова тянутся нежные, цепкие щупальцы, захватывающие щупальцы другого слова. Слово с расширенной семемой воистину живет притрепетной жизнью. Оно затрагивает такие струны души, которые доселе молчали. Смутное, далекое, полузабытое, дремлющее шевелится в глубинах души, навстречу такому слову. Поэт хорошо выражает это свойство поэзии:

Я коснулся душ чужих,
Точно струн, но струн моих.
Я в них чутко всколыхнул
Тихий звон, забытый гул.

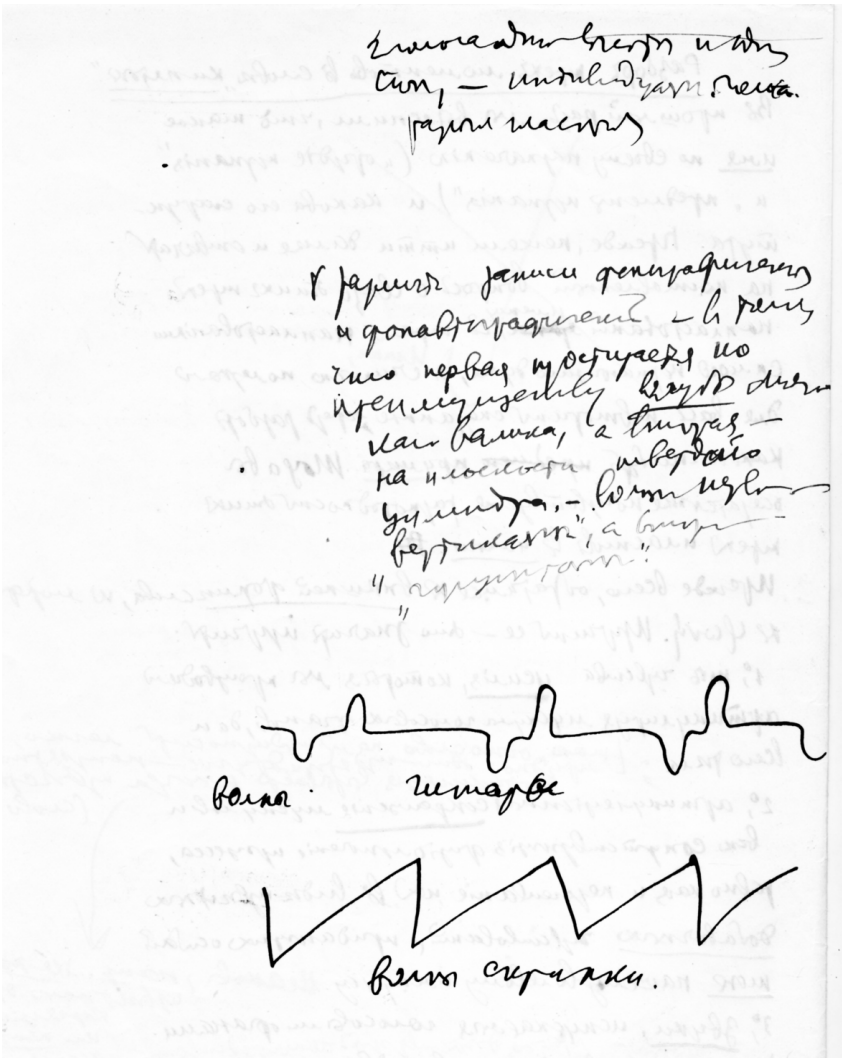
Все обычное прогнал,
Легким стоном простонал,
Бросил с неба им цветы,
Вызвал радугу мечты.

И по облачным путям,
Светлым преданный страстям,
Сочетаньем звучных строк
За собою их увлек[88].



Фрагмент рукописи лекции 10, 1908 год

……



Фрагмент рукописи лекции 10, 1908 год

.....

Лекция 11

Читана 1908.XI.27. Четверг,
в ауд. № 3 от 1 до 2 ч.

1. Художественность слова.
2. Анализирующая функция слова.
3. Образование имени чрез суждение*.

<1.> Художественность слова

1. Мы рассмотрели строение слова и выяснили, что всякое слово (имя) трехчастно, трехсоставно. При этом **содержание** слова (семема) оказывается воплощенным во **внешней форме**, в φωνή; связующим же звеном является **внутренняя форма** слова. Понятно, почему это так. В то время как φωνή есть нечто чисто чувственное, семема — нечто чисто духовное. Будучи разной природы, **фонема** и **семема** не соединимы друг с другом, инородны друг другу или очень чужды друг другу. Для объединения их нужно нечто, причастное как той, так и другой, нечто **общее** им обеим. Такова **морфема**! Но внутренняя форма, будучи духовной по существу, содержанием своим имеет чувственное; она — духовное о чувственном — понятие о вещи или представление представления и как таковая, т. е. как сущность двойственная, живущая двоякой жизнью, как двуединство духовной функции формы и чувственного, является посредствующим звеном между внешней формой и семемой.

2. Ни один из трех элементов слова не может отсутствовать в нем. Гармоническое равновесие их — совершенство слова. Памятование внутренней формы и чуткость к внешней (гигиена **тела** слова) — залог поэтичности, яркости, жизненности языка. Богатство, сочность семемы (воспитание **души** слова) — условие глубины и содержательности. Иначе язык делается интеллигентским языком — рядом алгебраических, произвольно условленных бесцветных значков для узких, сухих, безжизненных понятий — жаргоном, в котором каждое слово ex consensu может быть заменено каждым другим. Это проза в худшем смысле слова. Но этого нет в здоровом языке, и, следовательно, в малейших своих элементах он — **символичен**[89].

3. «Символизм языка, — говорит Потебня**, — по-видимому может быть назван его поэтичностью; наоборот, забвение внутренней формы кажется нам прозаичностью слова».

---

* Оглавление лекции 11 было записано П.А. Флоренским при оглавлении лекции 10.
** Мысль и язык, изд. 2-е, стр. 177. [Примечание П.А. Флоренского]

Раз так, то является подозрение: не есть ли **слово** — элементарное художественное произведение? Чтобы ответить на этот вопрос, посмотрим, каковы слагающие художественного произведения.

4. Начнем с частного случая. Возьмем хотя бы васнецовскую Богоматерь. Прежде всего мы усматриваем тут известным образом распределенные по штукатурке краски. Это нечто чисто внешнее, чувственное. Это **внешняя форма**. Но краски и сами по себе, чисто физиологически, вызывают в нас известную настроенность, своей той или иной цветной <гаммой>, сильно действуя на нервн<ую> систему. Так, известно, что красные тона возбуждают нервн<ую> систему или подымают энергию; отсюда выражения «смотреть сквозь розовые очки», «видеть в розовом свете» — розовый свет, как ослабленный в насыщенности красный является легким возбудителем и создает приятное повышенное настроение — род легкого хмеля; пасмурные синие и фиолетовые угнетают; зеленые действуют наиболее успокоительно, приводя нервн<ую> систему в равновесие (в частности, этим объясняется действие природы). Пойдем далее. Эти краски объединяются в нашем сознании в некий образ. Мы говорим: «Это женщина, так-то и так-то одетая, с ребенком на руках». Чувственное впечатление мы подводим под общую категорию. Эта категория — внутренняя форма. Далее мы говорим: «Это Богородица», т. е. к чувственному впечатлению + общая категория мы **при**соединяем известную сумму религиозных идей, эмоций, религиозных переживаний, область которых беспредельна. Сюда войдет та или иная молитва к Богородице, то или иное догматическое понимание, что такое Богородица (напр<имер>: Богородица, а не Христородица) и т. д. и т. д. Позволю себе напомнить вам, что Огюст Конт в своей позитивной религии хочет удержать образ Богоматери как священный и досточтимый символ человечества, держащего в своих руках будущее. Значит, и Конт придает этому образу **свое** значение. Одним словом, это **семема**.

5. Художествен<ное> произведение имеет три стороны: внешнюю форму, внутреннюю форму и значение, семему. Итак, вы видите, что **слово** действительно имеет те же элементы, что и худож<ественное> произведение. Фонема, морфема и семема слова соответствуют внешней и внутренней форме и содержанию худ<ожественного> произв<едения>. Слово — маленькое худ<ожественное> произв<едение>, а худ<ожественное> произв<едение> — большое слово, слово под микроскопом. Посмотрите на худ<ожественное> произв<едение> в морской <неразб.> бинокль, и вы увидите слово; посмотрите на слово в микроскоп, и вы увидите худ<ожественное> произв<едение>. Недаром Свв. Отцы говаривали во время иконоборческих споров,

что икона — это же имя Бога, но написанное красками, — имя, слово. Чтобы сделать вам эту мысль еще более ясной, я возьму одно стихотворение[90]:

Поединок

I

Из дали грозной Тор воинственный
грохочет в тучах.
Пронес огонь — огонь таинственный
на сизых кручах.

Согбенный викинг встал над скатами,
над темным бором,
горя сияющими латами,
и спорил с Тором.

Бродил по облачному городу,
трубил тревогу.
Вцепился в огненную бороду
он Тору-богу.

И ухнул Тор громовым молотом,
по латам медным,
обсыпав шлем пернатый золотом
воздушно-бледным...

II

Ослепший викинг встал над скалами,
Спаленный богом.
Трубит печально над провалами
загнутым рогом.

Сердитый Тор за белым глетчером
укрылся в тучи.
Леса пылают ясным вечером
на дальней круче.

Извивы лапчатого пламени,
танцуя, блещут:
так клочья палевого знамени
в лазури плещут.

Прежде всего мы имеем здесь ряд членораздельных, ритмически упорядоченных звуков, φωνή стихотворения как целого. Не стану доказывать вам в подробностях высокое совершенство этого φωνή, обусловленное между прочим скоплением звуков **р** и **о** (**у**) или **оу**, чередующихся с гнездообразно собранными звуками **а** по схеме:

р + о^{у} + а + а + а ...
+ р + о^{у} + о + а + ...
+ р + о^{у} + а + ...

Уже этот подбор звуков вызывает у вас смутное представление о каких-то взрывах, каких-то разрядах, каких-то потрясениях мощных сил. Внутренняя энергия периодически накопляется и вдруг разрешается от томительности. Мало того: во всех языках звуки **о** и **у** — характерные гласные для мужественности, тогда как **а** и **і** для женственности, что отчасти объясняется строением горла у мужчин и женщин*. До известной степени, б<ыть> м<ожет>, не совсем неверен и взгляд Гейзе**, согласно которому **а** — общее выражение равномерного (gleichswebend), тихого, ясного чувства, спокойного наблюдения, но вместе и глухого изумления (gaffen sobar); **у** — стремление субъекта удалить от себя предмет, чувства противодействия, страха и т. п., а **и** — наоборот, выражение желания, любви, стремления приблизить к себе предмет, ассимилировать его восприятие.

В этом подборе чередующихся звуков **а** и **о** явно витает смена двух состояний — мужественного, активного, воинственного, пугающего и пугающегося, грубого и состояния спокойного, ожидательного, пассивного, женственного... Можно было бы много говорить еще о φωνή, но пойдем, однако, далее. С этими звуками связывается ряд образов — Тора, викинга и т. д. Мы попадаем в слой скандинавской мифологии. Представлен поединок. Но к этой внутренней форме присоединим еще значение. Под мифическ<ими> образами мы мыслим грозу. Но и сама гроза — символ богоборчества земли с небом — символ борьбы человека с Богом и т. д., которая кончается худо для человека и т. д. и т. д. Во внутреннее содержание данного стихотворения входят идеи Ницше о человекобоге, о сверхчеловеке, титанически вызывающем на поединок силы Неба и т. д. и т. д.

6. Итак, возвращаясь к основной мысли о том, что понятия — художествен<ные> произведения. «Мы мыслим, — говорит Ов-

* Ренан, Происх<ождение> яз<ыка>. (Собр. соч. Т. VI), стр. 12. [Примечание П.А. Флоренского]

** System der Sprachwissenschaft v. K.W.Z. Heyse, Berl<in> 1856. <S.> 77–80 (см. Потебня, Мысль и язык, изд. 2, стр. 105, тут же и возражения против Гейзе). [Примечание П.А. Флоренского]

сянико-Куликовский*, — не чистые **понятия**, но понятия, воплощенные в конкретных образцах представлений, — и в этом виде наши понятия могут по праву рассматриваться как образцы художественные, как **художественные произведения** в миниатюре, ибо в них усматривается не только первый признак художественности (обобщение), но и второй — воплощение обобщений в конкретном образе. В них осуществляется это соединение абстрактного с конкретным, которое образует душу искусства. С этой точки зрения каждый отдельный акт мышления понятий есть акт маленького художественного творчества».

7. «Итак, логический процесс образования понятий и мышления понятиями, — говорит Овсянико-Куликовский в другом месте**, — состоит в ближайшем родстве с мышлением художественным и в гораздо более отдаленном сродстве с научным и философским». Ход развития мысли таков: от логики — к искусству и от искусства — к науке и философии. Тут мы невольно вспоминаем, что найденное нами индуктивным путем, путем лингвист<ического> изучения языка, было уже указано **Кантом** в той главе «Кр<итики> ч<истого> раз<ума>», где говорится о схематизме чистых рассудочных понятий.

Итак, доказано, что слова — худ<ожественные> произведения; следовательно, всякое творчество в области языка есть **художествен<ное>** творчество. Создание нового слова есть нечто подобное написанию симфонии или изваянию статуи. А философия — не что иное, как усовершенствованный язык, и, потому в своей творческой части она относится, скорее, к области **искусства**. Поскольку мы **изучаем готовые** образцы филос<офского> творчества — мы, конечно, сами не творим; это наука, точно так же, как наука — история литературы или скульптуры. Но как только начинаются творческие процессы, создание **нового слова**, так мы переходим в область, весьма близкую к области искусства.

<2.> Анализирующая функция слова

8. Мы нашли, что слово, имя — это **орудие познания**, и **содержание познания** есть своеобразное художественное произведение, т. е. само познание в своей деятельности и в своей данности. Вследствие этого свойства слова мысль всегда бывает не только абстрактна, но и конкретна и даже непосредственно чувственна, образна, наглядна, музыкальна. Это не парадокс, что всякая мысль — музыка. Вспомните, что мыслим мы словами: nominibus noscimus, а nomen всегда имеет момент музыкальный. Мы не мы-

* Овсянико-Куликовский, Введение в сравнительное языковедение (лит. лекции), 1892 г., стр. 20. [Примечание П.А. Флоренского]

** Овсянико-Куликовский, id., стр. 32. [Примечание П.А. Флоренского]

слим, а поем, хотя бы и беззвучно. Каждой мысли соответствует своя мелодия. Но мало того. Мысль наглядна, поскольку с нею сочетаются образы; музыкальна — поскольку ее сопровождает внутренний аккомпанемент. Поэтому мысль затрагивает **все** стороны нашей психофизической организации; мысль — процесс жизни в полном ее объеме, а не только рассудочной. Но как в художественном произведении не вещество его и не содержание, а «внутренняя форма» является существенным, тем именно, что делает художество художественным, так же точно в слове наиболее существенным (объективно) является морфема, **этимон** слова [хотя наиболее существенна субъективно, конечно, семема].

9. Отсюда-то и происходит, что **этимон** слова отличается особливой **живучестью**. Понятие освежается именно тогда, когда возобновлена в памяти внутренняя форма слова. Когда прозрачна этимологическая глубь языка, тогда мысль течет легко и жизненно. По мере забвения этимона теряется и свежесть мысли; мысль делается вымученной, безвкусной, пресной, канцелярской. Спросите себя, что такое канцелярский слог, — это именно слог, в котором слова употребляются условно, произвольно, ex consensu, т. е. семема их не рождается из их этимона, а навязывается фонеме извне, по приказу законодателя. Наконец, с **разрушением** этимона рушится и все слово, ибо звуки его делаются только звуками — явлением чисто физическим.

10. Ввиду сказанного необходимо внимательно вглядеться, что такое этимон слова, как и в чем тут проявляет себя познавательная деятельность, выражаемая в слове.

11. Для разбора я беру простейшие слова, за которыми, следовательно, можно предполагать наибольшую древность. Круг этих слов с достаточной ясностью определит нам, что, собственно, разумели древние под познанием, когда самим этимоном **имя** утверждали, что **имя — познавательное орудие**. Для начала возьмем ряд названий животного мира. Здесь, как и далее, я не буду настаивать на правильности **каждого** из приведенных этимонов. Но от нескольких возможных ошибок дело не меняет<ся>.

Таблица[91]

овца	[от корня av, va, vi, u — sonare] — блеющая (Микуцкий, Мат. II, стр. 51)
выпь	[от того же корня] — вопящая, воющая (Микуцкий, Мат. II, стр. 51).
козел, коза	[от корня kad, kaz — скакать, прыгать] — прыгающий, прыгающее, т. е. игривое животное (Микуцкий, Мат. II, стр. 77)

боров	[ср. армянское brel, brem вместо berel, berem — рыть, копать, орать] — **роющий** (Микуцкий, Мат. II, стр. 11)
ховря, ховронья	[от корня кю, кяв — рыть, копать], т. е. роющая (Микуцкий, Мат. II, стр. 62)
лебедь	[от корня arbh, rabh, ríbh, rubh — быть белу, светить и т. п.] — **белая**, птица с белым опереньем (Микуцкий, Мат. II, стр. 86)
нетопырь	вместо нектопырь, первоначально naktaparja — ночью летающий, ночью порхающий, ибо санскр. **nakta** — ночь, и древнеславянск<ое> прати, **нерж** — volare, летать (Микуцкий, Мат. II, стр. 27)
пиявка	пьющая
жаба	[от корня ghabh, ghambh — издавать звук, голос, петь, мычать] — громко квакающая, кричащая (Микуцкий, Мат. I, <стр.> 30)
зубр	древнеславянское **зѫбрѣ** [от того же корня] — мычащий, кричащий (Микуцкий, Мат. I, <стр.> 30)
паук	**пѧж** [от корня va, санскр. u — ткать, texere] — ткать (Микуцкий, Мат. II, стр. 72)
гнида	вместо конида, кънида [от корня кан, кін, kwin и т. д.] значит мелкое, производящее зуд (Микуцкий, Мат. II, стр. 81)
буженина	[от корня bhad, bhud — издавать запах, а в форме причинительной — курить, кадить; будити — коптить что в дыму] — копченое (Микуцкий, Мат. II, стр. 54)
чешуя	[от чесать] — то, что счесывается, соскабливается (Микуцкий, Мат. II, стр. 27)
жир	[от жрать, жирать] — пожираемое, по преимуществу ядомое, и
мозг	[от mas — есть, съедать, пожирать] — вкушаемое, поедаемое (Микуцкий, Мат. II, стр. 32). — А вы, конечно, знаете, что для древнего человека мозг и жир были самыми лакомыми кусками
мех	[ср. санскр. maisa — баран, овца; литовск<ое> majsas — мешок] означает овца, баран, овечья шкура (Микуцкий, Мат. II, стр. 77)
хобот	[от корня kabh, kubh — сгибаться] — изгиб, погиб, дуга (Микуцкий, Мат. II, стр. 88)
пух	[корень par, parc — дуть; ср. пыхать] — дыхание, дуновение, т. е. легкое вещество, подымаемое, сдуваемое дыханием (Микуцкий, Мат. II, стр. 90)

12. Теперь я спрошу, что же такое эти **имена?** Они — выделители. Имя выделяет известный, более обращающий на себя признак, дифференцирует его из хаоса впечатлений, делает «ясным и раздельным» (Декарт) и затем относит обратно в слитность всех впечатлений.

13. Психологически процесс происходит так. Из **хаоса** конфузных, т. е. слитных[92], **впечатлений** познаваемого, подлежащего

выделяется признак, и признак этот образует в своем выделенном состоянии **сказуемое**. Но затем он приписывается этому слитному впечатлению субъекта, связывается с ним. Акты выделения и затем приписания и есть связка. Теперь подлежащее уже не есть только прежняя слитность впечатлений, а нечто большее. Именно эта слитность отчасти дифференцирована, расчленена, так что выделенный признак входит в состояние потенциальности, слитности, и он же является сознанию актуальным, выделенным, названным. По нему-то и называется (символически) весь неразложенный сгусток впечатлений.

14. Схематически это представляется так:

это непосредственно переживаемое x	есть **a**
поэтому x, обозначенное через a,	есть **a**

15. Пойдем теперь далее, рассмотрим еще группу слов. На этот раз выбираю ее из царства растительного. Подумайте, какою глубокою поэзией был исполнен язык, когда было в живой памяти все это этимологическое содержание слов!

Таблица. Имена растений

ель	[слово того же корня ag = бить, ударять, что и слово игла, т. е. колючее, острое, чем можно тыкать, колоть] означает собственно иглистое, колючее, покрытое иглами дерево (Микуцкий, Мат. I, стр. 45)
береза	первоначально бръза [слово, происходящее от корня bharg, bhrag — блестеть, сверкать] означает собственно белая, белое дерево, дерево с белой корой (Микуцкий, Мат. II, стр. 55)
ольха	или, на костромском наречии, олёха [слово, происходящее от корня ar, al— гореть, жечь и т. п.] значит красная, красное дерево, дерево с красной сердцевиной, с древесиной как огонь, как пламя (Микуцкий, Мат. II, стр. 84)
камыш	[слово, происходящее от корня кат — гореть, пылать] — горящий, горючий, вспыхивающий, топливо (Микуцкий, Мат. II, стр. 63–64)
ракита	[от корня ra — вязать] — годное для вязания, связывания (Микуцкий, Мат. II, стр. 45–46)
лоза, лен, липа	[от того же корня ar, ir, ra, ri] означают собственно завязку, ligamentum, vincolum (Микуцкий, Мат. II, стр. 46)

овощь, вино, вишня	[от корня av, va, vi — съедать] значит ядомое (Микуцкий, Мат. II, стр. 94)
лебеда	вместо беледа — ядомое (Микуцкий, Мат. I, стр. 11)
трава	пожираемое, служащая кормом, снедь (сравните глагол **травить** — уничтожать, есть, поедать) (Потебня, Мысль и язык, стр. 147, 148, изд. 2-е 1892, Харьков)
ягель	растение вроде снитки [от ag — ударять, бить] — ядомое (Микуцкий, Мат. I, стр. 45); вы, конечно, знаете, что дети любят лакомиться стеблями этой травы. Разновидностью ее же (сниткой) питался и преп. Серафим
брусника, брусница	[бруснеть=краснеть] — с красными ягодами, краснеющая (Микуцкий, Мат. I, стр. 56)
плющ, блющ	[от плюю, блюю] — заставляющее плеваться (ягоды этого растения производят рвоту), рвотное (Микуцкий, Мат. I, стр. 57)
ячмень	[ѩчьм, первоначально ankiman, от корня ac — cosnedere, vesci] — ядомое, яство (Микуцкий, Мат. II, стр. 7)
папоротник, папорт (свиль, блоха на дереве)	[от par, pal — находиться в движении, полоть] — выпалываемое
плесень	[от pal — гореть, быть светлым; отсюда palleo — я бледен, желтоват] — бледное, белеющее
хмель	[кат — двигаться в <неразб.> другую сторону] — вьющееся (Микуцкий, Мат. II, стр. 78), завивающееся

16. Вы видите, что тут являет себя все та же анализирующая функция слова. Но вместе с тем можно отметить и еще особенности этого анализа:

1) признаки, выделяемые из слитности впечатлений, суть общие чувственные категории. Они выражают субъективно переживаемое человеком при созерцании мира;

2) часто они отличаются утилитарностью.

17. Древнее миросозерцание **антропоцентрично**. Все для человека, все в отношении к нему, к его ощущениям, к его **пользе**, к его практической жизни, к его интересам, к его эстетическим и нравственным волнениям. Субъективность — вот исходный пункт в образовании имен, точно так же, как (если помните) в образовании связки. Эта своекорыстность сознания препобеждается лишь

в семеме слов, равно как субъективность связки преодолевается лишь в ее логическом моменте.

18. Приведу еще несколько примеров, теперь уже заимствуя слова из разных областей. Но вы увидите, что установленные нами особенности имеются всюду.

Таблица

плечо	[плеще, от корня plak — ударять, рубить] — рубящее, ударяющее, потому что плечевая кость, лопатка крупного животного служила первобытному человеку орудием для резания, рубки и тому подобных действий (Микуцкий, Мат. II, стр. 59–60)
сердце	[от kurd — springen, hupfen, spielen] — прыгающее (Микуцкий, Мат. II, стр. 79)
брюхо	[bhar — дуть, веять] — надутое (Микуцкий, Мат. II, стр. 54) [или борюхо —bhar—есть] — кормимое, ядущее
нос	[вместо гнос] — rostrum, клюв, клеватель (Микуцкий, Мат. II, стр. 95–96)
мурава	[от корня mar — быть чистым, светлым, блестящим] — блестящая, светлая (Микуцкий, Мат. II, стр. 45). Это образование слова указывает на замечательный анализ ощущения. Мурава — зеленая, а зеленый цвет по преимуществу действует на сетчатую оболочку глаза, кажется наиболее ярким, на что указывает и Аристотель и что выяснено сейчас в физиологической оптике точными измерениями. Зеленый муравный луг действительно кажется светящимся, даже — самосветящимся. Думаю, вы не раз наблюдали это весной
почка	[от корня pak, pik — дуть, дуться, вздуваться, пухнуть] значит пухнущая, набухающая, timidum, inflatum (Микуцкий, Мат. II, стр. 61)
смола	[от корня mar, mal — марать] — марающая, пачкающая (Микуцкий, Мат. II, стр. 44)
почва	[от корня pak, pac — идти, ступать] — по чем ходим (Микуцкий, Мат. II, стр. 60)
соль	[от корня sar, sal — гореть, светить, сиять, жечь] — значит сверкающее, блестящее, белое (если относить корень этого слова к зрительному впечатлению) и жгучее, острое (если относить корень слова к вкусовому ощущению)
время	[ср. литовское wora — вереница, длинный ряд идущих, движущихся предметов, собственно ход, шествие] — движение, течение. «Время измеряется движением, и само оно представлялось (казалось) нашим праотцам беспрерывным, бесконечным движением, течением» (Микуцкий, Мат. II, стр. 58)

весна	[от корня vas — яснеть, яснеться, светить] — ясное, теплое время года (Микуцкий, Мат. II, стр. 72)
лето	[от корня la — жечь, гореть и т. п.] светлое, горячее, жгучее, теплое время (Микуцкий, Мат. II, стр. 84)
рай	[от корня ar, ra — покоиться, почивать] — пребывание, жилище праведных, собств<енно> покой, пребывание в покое (Микуцкий, Мат. II, стр. 92)
туча	— изливающая
небо	— покрывающее
берег	— оберегающий, охраняющий
река	— текущая

и т. д. и т. д.

<3.> Образование имени чрез суждение

1. Имя в своей внутренней форме получается через выделение признака, обращение его в сказуемое и через обратное приписание его подлежащему, которое символически начинает называться **по** дифференцированному признаку. Пример: **береза** — белая, брызжущая. Но затем к **этому** новому, или, лучше сказать, имеющему новый **вид**, подлежащему можно вновь применить подобный выделительный процесс.

2. Затем, выделив 2-й признак, можно вновь приписать его подлежащему. Тогда на **слове**, обозначающем подлежащее, образуется наслоение — начало, зародыш, почка семемы.

3. Процесс выделения может быть повторен и далее. Тогда семема станет обогащаться новым содержанием, начнет расти. Однако каждый раз, сколько бы процесс выделения признаков ни продолжался, все же всегда будет выступать на вид новая иррациональность подлежащего. Подлежащее всегда иррационально, сколько бы его ни рационализировали.

4. Имя для подлежащего уже имеется, но содержание его под влиянием этого повторно выделенного процесса станет меняться и может меняться без конца. В этом ведь и заключается жизнь **семемы**. Схематически это можно выразить так: S = P, где S (или So) — слитный, недифференцированный объект, выражаемый известным рефлексивным **φωνή**, **φωνή** — рефлекс голосовых связок на впечатление, а P — **основное**, этимологическое сказуемое.

5. Затем получаем последовательность:

$Sp = P^{I}$
$Spp^{I} = P^{II}$
$Spp^{I}p^{II} = P^{III}$
и т. д.,

тогда Sp есть морфема, Spp^{I}, $Spp^{I}p^{II}$ — семемы разных порядков. С лингвист<ической> точки зрения S — фонема.

Каждый новый акт суждения выделяет из ранее расчлененного уже подлежащего еще новый признак и влагает его обратно в подлежащее. При этом звук S нисколько не меняется, но содержание его делается все иным, концептуально нарастающим.

6. Сейчас я говорю об этом предварительно. В следующий раз, когда я стану подводить итоги наших изысканий, об этом будет сказано с точки зрения теории познания. А теперь мне необходимо было сказать это, чтобы вам ясен был смысл тех историко-лингвистических фактов, которыми можно подтвердить этот процесс образования имен. К вашему утешению скажу, что эти фактические данные лингвистики — последние, и далее постараюсь не обижать вас этой наукой.

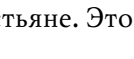
7. Спрашивается, где же искать нам таких подтверждений. В звуках языка их быть не может, ибо как бы ни менялась семема, звуки остаются те же. Подтверждений надо искать в том, что непосредственно следует за языком звуков, в том, что является языком языка, — в письме. Но в каком письме? Наше письмо условно переводит **звуки** языка на зрительные образы букв. Наше письмо даст не более того, что и звуки языка. Оно не дает более того, что язык; оно — не язык языка, а просто язык, или, точнее, суррогат языка.

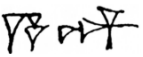
8. Однако есть такое письмо, которое не просто условно хранит звуки языка, но анатомирует внутренне строение слова, изображает наглядно и **семему**, по крайней мере в ее начальных ступенях. Письмо это — **иероглифика**, т. е. письмо непосредственно семем, а не только морфем, или по крайней мере письмо гласными, основными частями семем. Я позволю себе доказать вам свои положения о происхождении семемы слов чрез **сложение**, через наращивание признаков посредством ассирийских иероглифов.

9. Замечу только в дополнение сказанного, что на этом сложении признаков основана современная **алгебра логики** и **математическая логика**.

10. Как вы увидите сейчас, изобретатели этих иероглифов за несколько тысяч лет до Р<ождества> Х<ристова> предупредили не только попытки Раймонда Люллия[93], истоки намерения Лейбница создать универсальный логический язык и концепцию Гоббса о мышлении как о своеобразной алгебре понятий, но и даже современные работы, в которых алгебра эта ведется к благополучному разрешению.

11. Чтобы пояснить вам, что я разумею под этим сложением понятий, возьмем, напр<имер>, ассирийское слово zunnu — *цунну*, что значит дождь. Это слово иероглифически представляется

так:  *. Но значит mu, **вода**, а ilu — бог или samu, небо. Понятие дождя образовано чрез сложение понятий вода + бог (небо). Говоря «дождь», мы должны мыслить: «вода с неба, небесная вода» или «вода от бога, божья вода» — «Богова вода», как и говорят на самом деле о дождевой воде костромские крестьяне. Это семема слова.

12. Но обратите внимание. Чтение знака  zunnu[94] не имеет ничего общего с чтением составных частей его, — с mu и ilu. Это с несомненностью доказывает, что иероглиф выводит нас **за** пределы этимона слова zunnu и изображает собой семему слова zunnu, тогда как наше «дождь» не идет далее этимона, а остальное мы должны прилагать сюда.

13. Следовательно, иероглифика есть символ символа и язык языка. Она — нечто высшее в сравнении с нашим фонетическим письмом. Вот почему и вся современная мысль стремится к выработке такой идеографической символики, читаемой непосредственно как семема, в ее основных очертаниях. Впрочем, об этом я буду читать вам в отдельном курсе.

14. И такая символика уже выработана в отдельных уголках мысли. Я позволю себе напомнить вам о химических формулах, о математических знаках, о некоторых символах физики, кристаллографии и астрономии — наконец, на вырабатывавшую на наших глазах символику для логики (разумею по преимуществу итальянскую школу математиков и логиков, группирующуюся около Пеано[95]).

Из рассмотрения этих примеров вы можете понять остроумнейшую идею древности — идею **детерминатива** или **члена-определителя, определительного члена**. В новых языках, да и в классическ<их> древних (греч.), член-определитель получил самое общее значение индивида или класса. Der, le, ὁ означает индивид; ein, un — класс. Но в языках древнейших, как видите, были знаки общих понятий (категорий) для самых различных случаев.

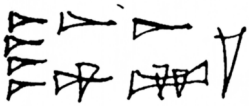
Под этим именем [члена-определителя] разумеют такие идеографические знаки, которые, будучи поставлены **перед** или **после** слова (идеографически или фонографически написанного), сами не читаются и только квалифицируют, определяют **общую кате-**

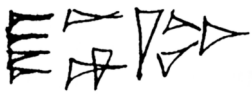
* Здесь и далее воспроизведены иероглифы, нарисованные П. Флоренским.

горию, под которую должно подвести то, что обозначается возле стоящим словом. Так, например, мы видим, что

1) — означает детерминатив мужского рода;

2) — детерминатив женского рода;

3)  — детерминатив дитяти мужск<ого> рода, сына;

4)  — детерминатив дитяти женск<ого> рода, дочери;

5) — детерминатив м<ужского> р<ода> для сословия, занятия, профессий;

6) — детерминатив дерева;

7) — детерминатив богов.

Детерминативы способны подвергаться сложению, чрез **при**ставку их друг к другу; вообще с ними можно оперировать аналогично тому, как оперируем мы с символами в алгебре логики.

В сущности, всякое имя есть лишь отряд детерминативов.

Лекция 12

Читана 1908.XI.29 Суббота, от 10 до 11, в ауд. № 2.

Лекция 13

Читана 1908.XII.4 Четверг, от 1 до 2 в ауд. № 3.

Лекция 14

Читана 1908.XII.11 Четверг, от 1 до 2 в ауд. № 3.

1. Знание как система актов различения.
2. Знание как суждение о действительности.
3. Религиозно-метафизический момент познания.

[1. Написано 1908.XI.25.
2. <Написано> 1908.XI.26.]
3. 1–59 нап<исано> 1908.XII.2. Серг<иевский> Пос<ад>.

<1.> Знание как система актов различения (потенции сознания)

1. Сравнительно за короткий промежуток времени мы вместе прошли немалый путь. Теперь мне остается поблагодарить вас за то терпение, с которым вы слушали предложенную вам черновую работу, и, так сказать, переписать ее начисто — подвести итоги. Я надеюсь, что отдельные нити нашего исследования совьются в нечто прочное и надежное.

2. Вспомните наш основной вопрос о причинах истории философии как **внешнего, общественного** явления. Мы пришли к выводу, что условия ее надо искать во **внутреннем, личном** развитии отдельных философствующих индивидов. Это не то значит, что каждый до точности повторяет путь, пройденный предыдущими философами, но то, что закон философствующего самосознания один для всех.

3. Если философское самосознание производит историю философии, «то по этому самому оно само в сущности представляет процесс исторический»*. Но самосознание есть частный слу-

* Остроумов М. Ист<ория> филос<офии> в отнош<ении> к откровению. Харьков, 1886. стр. 14. [Прим. П.А. Флоренского]

чай сознания вообще, и потому естественно думать, что история философского самосознания есть лишь частный случай, один из более ярких моментов, гребень волны истории сознания вообще. Ведь это и понятно: как разграничить философское от нефилософского. Конечно, все границы условны и легко преступаемы. Вот мы и стали искать эту историю сознания.

4. Мы нашли, что **речь** — вот что выявляет в себе законы истории сознания. И потому мы обратились к изучению речи, к изучению **слова**. В том, что сказано о слове, содержится все нужное для нас. Но для большей **закругленности** изложения я изложу это теперь языком логики и психологии, а не, как прежде, языком языковедения.

5. Мы сказали, что самосознание есть частный случай сознания. Но сознание, в свою очередь, есть частный случай знания. Чтобы выяснить историю самосознания, нужно прежде всего ответить на вопрос: Что такое **знание**? Для этого надо сказать, что мы знаем о знании. Чтобы ответить на наш вопрос, надо указать такой признак знания, который присущ **всякому** познавательному процессу. Надо охарактеризовать знание вообще, знание как таковое. Итак, что мы знаем о знании?

6. Прежде всего мы знаем о знании то, что оно не есть незнание. Мы знаем, что знание не равно незнанию. Когда я **знаю**, то я — не не знаю. Знание знает о себе, т. е. знает, что оно есть именно знание, а не что-либо иное, — прежде всего чрез противоположение себя незнанию. Противоположить знанию незнание есть единственный способ узнать, что такое знание.

7. Итак, **различение** есть необходимое и достаточное условие знания. Говорю: **необходимое**. Это значит, что **без** различения нет и знания; различение **необходимо** для знания. Если мы **не** различаем знания от незнания, то мы **не** знаем знания. Говорю: **достаточное**. Это значит, что при наличности различения **больше ничего** и не требуется для знания. Раз есть различение, есть eo ipso[96] и знание. Различение знания от незнания есть знание знания, ибо если мы различаем, то мы, хотя бы смутно, знаем и то, чем мы различаем знание от незнания. Следовательно, вся природа знания как такового, т. е. все отличие от всего прочего, что **не** есть знание, — все то, что делает знание именно знанием, — нами познана. Оно есть различение.

8. Что же значит это? А то, что знание исчерпывается различением познаваемого от всего иного. **Выделить** познаваемое из среды непознанного и противопоставить его всему прочему — это и значит познать. **Знать** — это значит выделять и различать. Сущность знания — выделение, различение, обособление.

9. Это — с одной стороны. Но отсюда понятно, что есть какая-то разница между знанием, различающим объекты, и знанием,

различающим знание объектов от их незнания. Одно знание направлено на различение объектов, а другое — на различение знания объектов от незнания объектов. Одно — просто знание (A_1); другое — знание знания — так сказать, **вторая** ступень знания (A_2). В одном случае знание поглощено всецело в свои объекты, не помнит себя; в другом — оно, познавая объекты, в то же время следит за собою, за тем, что оно считает **своею** деятельностью. Значит, во втором случае объектом знания делается **само знание**, т. е. то, что ранее было субъектом.

10. Но ведь и знание, направленное на себя, имеющее себя объектом, может быть отличаемо от **не**знания себя, т. е. от знания, **не** направленного на себя. Следовательно, есть различающая деятельность, посредством которой знание знания противополагается незнанию знания. Другими словами, есть знание, объектом которого служит знание знания; или еще, есть знание третьей ступени (A_3).

11. Возможно пойти и далее. Можно отличить знание третьей ступени от соответствующего **не**знания; этот различающий процесс будет знанием четвертой ступени (A_4), и т. д. ad indefinitum. Ad indefinitum, т. е. мы не встречаем на пути своем в этом восхождении препятствий, но мы их не можем встретить, что следует из итеративности (повторительности) одного и того же процесса различения.

12. На каждой новой ступени будет повторяться один и тот же акт. А именно «различающая деятельность предшествовавшей ступени будет различаема на последующей; познавательный процесс одной — будет становиться познаваемым на другой; что на одной было деятельностью субъективною, на другой становится объектом»*. Каждый такой акт есть **рефлексия** знания на себя. **Re**-flexio значит **пере**-гиб, **воз**-вращение, **о**-бращение. Префикс re- указывает на двойное движение **от** чего и обратно, **к** тому же «что». Рефлексия на себя и значит 1) возвращение к себе, 2) оглядение себя, 3) опознание, узнание себя.

13. Наши слова: «знание», «познание», «сознание», «самосознание» или «самопознание» и суть обозначения таких рефлексивных актов знания, причем некоторые из названных терминов не входят в ряд A_1, A_2, A_3... и представляют члены, так сказать, промежуточные, — смысл чего будет уяснен в дальнейшем.

14. Подобные же рефлексии на себя представляет и всякая **критика**. Первая критика (K_1) изучает известное произведение. Вторая (K_2) критика (антикритика) — критику на произведение. Третья критика (ре-критика) (K_3) — критику на критику или ан-

* Остроумов М., id., стр. 18.

тикритику и т. д. Каждая из последующих критик стоит ступенью или степенью выше, нежели предыдущая.

15. Замена критики n-го (K_n) порядка критикою (n+1)-го порядка (K_{n+1}) и составляет историю всякой науки. Всякий процесс познавания есть переход от критики n-го порядка (K_n) к критике этой критики, т. е. к критике (n+1)-го порядка, к K_{n+1}.

16. Итак, знание состоит из бесконечного ряда рефлексивных, обращающихся на себя актов, причем акты эти синтезируются, сочетаются в некое единство. Эта мысль — не новость. Она красною нитью проходит чрез всю историю философии, начиная с древнейших философов и кончая позднейшими. О ней говорит Фихте в своем «Наукоучении»[97]. Но систематически она проведена впервые **Шеллингом**, в его «Системе трансцендентального идеализма»[98]. Здесь Шеллинг задается целью изобразить историю сознания как ряд таких рефлексивных актов A_1, A_2, A_3, A_4... A_n, которые он называет **потенциями** или **степенями** (Potenz) сознания и, по аналогии со степенями в математике, обозначает A^1, A^2, A^3 ... A^n... A^k...

17. Эти обозначения я позволю себе несколько разъяснить и усовершенствовать. Обозначим акт различения некоторого содержания от всех <нрзб.> через A (уместно обозначить его через 1 в случае единства, которое мы **хотим** считать за неразличенное далее; но т. к. помножение на 1 ничего не прибавляет, то вместо A_1 мы буд<ем> писать просто A). Тогда различение этого различения (A_2) придется представить так:

$A_2 = A\ (A)$.

А различение этого различения A_3 через

$A_3 = A\ [A_2] = A\ [A(A)]$

и т. д. Отсюда естественно сокращенно обозначить эти выражения итеративных операций через степени A, заменяя каждый индекс соответствующим показателем степени, так что $A = A^1$, $A_2 = A^2$, $A_3 = A^3$, $A_4 = A^4$... $A_n = A^n$... $A_{n+1} = A^{n+1}$... Итак, мы имеем ряд потенций знания или сознания A^1, A^2, A^3, A^4... A^n, A^{n+1}.

Но как тогда обозначить непознанный, неразличенный объект — 1 с точки зрения итеративного процесса A? К нему, к объекту, не применяется ни одного акта различения, n = 0. В этом смысле его можно обозначить, с точки зрения познавательного процесса, через A_0 или, сообразно общей символике, через A^0 ; но $A^0 = 1$ (ибо всякое число 0-й степени 0 = 1; непознанное есть 1. 1 и есть ближайший объект познания. То есть мы снова получаем то же, что имели ранее, а именно «1», но теперь эта 1 уже не есть нечто вовсе разнородное с A, но введена в ряд итеративный.

18. Теперь и является вопрос: как же разуметь этот непознанный, но имеющий быть познаваемым объект? И еще: в каком отно-

шении находится он к процессу знания? Вспомним прежде всего, **что** такое есть каждое A^n. Это знание A^{n-1}. $A^n = A\ (A^{n-1})$, т. е. A^n есть акт различения А, примененный к A^{n-1}.

A^1 есть знание объекта A^0; а A^0 есть объект. Но ведь объектом бывает всякое знание на последующей ступени; всякое A^{n-1} есть объект для A^n. A^0 есть объект A^1. Но что оно само по себе? Если воспользоваться выработанной нами терминологией, то должно сказать: и A^0 (т. е. 1) есть тоже знание. Чего же знание? Знание того, что еще не сознается как таковое, как знание, т. е. знание бессознательное. A^0 — знание бессознательное. Всякое знание вообще есть знание знания. Но какого знания? Если знание знающее, сознающее, самосознающее и т. д. А это — знание, не дошедшее до ступени знания, не пришедшее к сознанию, не данное сознательности, знание **бессознательное.** Объект познания сам есть знание. Итак, еще раз повторяя сказанное, мы говорим: объект знания есть тоже знание, но бессознательное. С точки зрения познания познаваемое есть бессознательное знание и, следовательно, процесс познавания есть не что иное, как **осознание** того, что бессознательно уже заложено в духе. Но пойдем далее. Вы знаете, что существуют в математ<ике> отрицательные степени, т. е. степени с отрицат<ельными> показателями степеней.

19. Можно поэтому задаться вопросом: а что означают отрицательные потенции сознания? Что означают A^{1-}, A^{2-}, A^{3-}, A^{4-}...

Иными словами, что означают такие потенции сознания, к которым надо различающий процесс А повторно применить некоторое число раз, чтобы получить A^1. Например, что означает A^2, если $A^3\ (A^{-2}) = A^1$. Очевидно, некоторые более бессознательные состояния — все большую и большую глубь **бессознательного** или, точнее, подсознательного. С другой стороны, можно представить дело и иначе: $A^{-1}\ (A^2) = \frac{1}{A}\ (A^2) = A^{-1}$.

Значит, $A^{-1} = \frac{1}{A}$. Это акт **перехода** от субъективности знания к объективности, от субъекта к объекту, от знания к неразличению, от памятования к забвению.

20. Таким образом, мы подходим к новому пониманию знания. Знание, в целостном своем составе, слагается из бесконечного в обоих направлениях ряда актов рефлексии

...A^{-n}, A^{-n+1}... A^{-2}, A^{-1}, A^0, A^1, A^2, A^3... A^n, ... и **познаваемое** есть каждый раз предыдущая ступень знания. Где же теперь объект, где субъект?

21. Каждый акт рефлексии есть **субъект** предыдущего и **объект** последующего. Следовательно, каждый акт рефлексии есть субъект и объект вместе, — есть субъект-объект. Но объект есть то, что мы называем **реальным** началом, а субъект — то, что мы называем началом идеальным. Следовательно, каждый акт сознания реален в отношении к последующему и идеален в отношении к предыдущему. Каждый акт знания идеален и реален, т. е. идеал-реален или реал-идеален, — как хотите.

22. Следовательно, в каждом акте знания идеальное и реальное, субъект и объект не разобщены между собою, хотя и не сливаются до неразличимости. Они образуют **двуединство**, причем объект знания дается **имманентно** самому процессу знания, субъекту. Разница потенций только в степени. В положительных потенциях преобладание идеальности (субъективности), а в отрицательных — реальности (объективности).

23. Это можно пояснить еще и так. Всякий акт знания идеален. И с этой точки зрения идеальна и всякая вещь. Иначе и быть не может. Да если бы она и не была идеальна, она не познавалась бы, ибо абсолютно непонятно, как познается то, что решительно не сродно познающему. Познание того, что никак само не есть знание, было бы равносильно отождествлению А и не-А. В акте познания познавательная природа вещи только раскрывается.

24. Но, с другой стороны, всякий процесс знания **реален**. Ведь он есть **объективный**, констатируемый процесс, происходящий в действительности. Скажу, хотя и не совсем точно, зато наглядно: процесс знания объективно учитывается как нервный процесс, как иннервация связок голосовых, как звуки, как мускульные сокращения etc. Ведь это — реальность. Но это — только грубая форма реальности. Причем знание м<ожет> б<ыть> — реально и в более глубоком и тонком смысле слова. Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь есть идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мыслеобразна, но и мысль вещеобразна. Мысль имеет в себе **вещи** в виде своего содержания. И потому мысль — творческая сила (вспомните гипноз, заговоры). Мысль есть мысль о вещах, и, следовательно, она — не вещь, она отлична от своего содержания. Но вместе с тем мысль есть мысль о вещах, вещи суть **содержание** мысли, и, следовательно, они даны вместе с мыслью. Повторяю, мысль и вещь образуют неслиянное и нераздельное двуединство.

25. При этом n-й акт знания, A^n, есть знание объекта A^{n-1}. Но A^{n-1} есть знание A^{n-2}. Но A^{n-2} есть знание знания A^{n-3} и т. д., до A^0, A^{-1}, A^{-2} etc. etc. Следовательно, рациональным или, лучше, рационализируемым содержанием A^n служит и A^{n-2}, и A^{n-3}, ... и A^0, и A^{-1}, и A^{-2} и т. д. Следовательно, каждый акт знания A^n вклю-

чает в себя бесконечность содержания — весь ряд до A^{n-1} включительно, т. е. всю область подсознательного и все предыдущие ступени знания.

26. Но мало и того. Если имеется акт **A**, акт различения, то должен существовать и обратный акт — акт отождествления, смешения, слияния, забвения и т. д. Если есть акт знания, то есть и акт незнания, обратный акту A, т. е. ... = A^{-1}. Акт знания ведет к образованию суждения; акт незнания — к уничтожению суждения. Акт знания переводит мышление от меньшей дифференцированности к большей, а акт незнания от большей — к меньшей. Одним словом, акты знания и незнания антагонистичны взаимно. Последовательно применяя 1, 2, 3, 4, ... b, n раз акт A^{-1} к A^{n+1}, A^{n+2}, A^{n+3}, A^{n+4}... мы будем получать все то же A^n. Значит, A^n включает в себя не только весь ряд меньших степеней знания, но и весь ряд больших степеней знания. Если все, что дано **до** A^n, есть для A^n нечто подсознательное, то все, что дано **после** A^n, есть для A^n нечто сверхсознательное. Каждый акт знания включает в себя всю обоюдобесконечную группу актов знания, в его прошедшем и будущем.

27. **Мы знаем то, чего уже не знаем и чего еще не знаем.** Всякое узнавание есть воспоминание либо прошедшего состояния знания, либо грядущего. Познавание — припоминание, **ανάμνησις**, как и учил Платон. Вся наука in nuce[99] заключена в **каждом** данном ее состоянии. Все акты знания — в данном единичном акте. Знание по самому своему существу бесконечно и, следовательно, иррационально. Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познавании шевелится в душе **все** знание.

28. И только этим, конечно, можно объяснить, почему может быть удовлетворенность ограниченным знанием. Ограниченное есть безграничное. Часть есть целое; одно есть все: ἑν καὶ πᾶν. Временное — вечное. Условное — безусловное. Понять, что в данной, конечной потенции сознания, соответствующей эпохе и моменту, нам дается бесконечное содержание, — и ограничить свою жадность в выявлении этого содержания — не тянуться всегда за будущим — это и значит жить настоящим, т. е. сделаться мудрым, ибо для такого не злоба дня распростерта на вечность, а вечность смотрит из глубины злобы дня.

<2.> Знание как суждение о действительности

1. Доселе мы рассматривали знание по преимуществу со стороны **субъективной**, — т. е. поскольку знание есть **различение**. Теперь мы должны рассмотреть знание со стороны **объективной**, поскольку это различение есть различение самой жизни, действительности, познаваемого, переживаемого субъектом знания, — действительности, имманентной акту познания, присутствующей

в нем и, тем не менее, **транс**субъективной, независимой от субъекта, самостоятельной. При этом мы остановимся особенно подробно на **первой** потенции знания.

2. Мы познаем не свои ощущения и не свои понятия, а объективную действительность. Τί «Что?» знания (содержание), правда, присутствует в знании — и все же не есть это знание. На этом тезисе я позволю себе не останавливаться более подробно, потому что он вполне выяснится нам при изучении книги Н. Лосского «Обоснование интуитивизма». Что же — знание? Можно сказать, что «знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями»*. Поясню это примером.

3. «Пока жизнь не подвергается сравнению, — говорит Н. Лосский**, — она течет для меня, не производящего сравнения, как что-то темное, бесформенное, бессознательное (т. е. неопознанное) [позволю себе напомнить вам то состояние, в котором порою находишься в деревне; в большей мере таково же состояние дремоты и, наконец, обморока]. Если я, — продолжает Лосский, — гуляю в жаркий летний день[100] по берегу реки, окутанному пышной растительностью, и ни о чем не думаю, ничего не желаю, как бы утрачивая свое я, сливаясь в одно с природою, то для меня ничто не существует в отдельности, все сливается в один неясный могучий поток жизни. Но вот что-то всплеснуло над водою, привлекло к себе мое внимание, и начался интеллектуальный процесс различения. Зеркальная гладь воды, зеленые берега реки, прибрежные тростники — все стало обособляться друг от друга, и нет конца этому процессу до тех пор, пока у меня есть охота всматриваться в действительность и углубляться в нее. Только что береговые заросли сливались для меня в одну сплошную массу, а теперь, смотришь, темная зелень тростника уже обособилась от более светлой зелени аира, и даже среди сплошной массы тростников стебли, листья и темно-бурые метелки их обособляются друг от друга по цвету, положению, форме. Под влиянием различения все дифференцируется: бесформенное становится оформленным, безобразное приобретает образ».

4. Следовательно, «знание есть процесс дифференцирования действительности путем сравнивания»***. Когда отдельный элемент действительности выделен из слитной массы жизни — выделен, т. е. противопоставлен всей массе, всему тому, что не есть он, этот элемент, или еще — тому, что есть не он, — противопоставлен, т. е. сравнен с этою массою, тогда мы говорим, что **знаем** его и знаем до известной степени саму действительность.

---

* Лосский, id., стр. 206 и гл. III, I. [Прим. П.А. Флоренского]
** Id., стр. 206–<20>7. [Прим. П.А. Флоренского]
*** Id., стр. 207. [Прим. П.А. Флоренского]

5. Выделенный элемент есть **представление** (Vorstellung), ибо мы **ставим** его **пред** собою (vorstellen, т. е. stellen vor). Благодаря процессу представления, т. е. вырыванию из себя, из пучины бессознательного, а затем, имея вырванное пред собою, поставив его пред собою[101], иррациональная жизнь начинает рационализироваться. Жизнь делается жизнью-представлением. Однако это вовсе не значит, что она утрачивает свою реальность. Представление есть представление **жизни**, и, следовательно, жизнь есть сторона представления.

6. Но отсюда же следует и то, что жизнь никогда не входит в представление **сполна**. Жизнь имеет бесконечную полноту — не только по своей протяженности, но и по своей интенсивности. Каждый малейший уголок жизни бесконечно богат содержанием, и потому, сколько бы ни рационализировать его чрез сравнение, через выделение отдельных сторон или элементов, всегда останется бесконечность сторон и элементов, которые могли бы быть выделены.

7. «Для человека, — говорит Лосский*, — всякий объект есть что-то покрытое лишь снаружи ничтожною коркою, ничтожным налетом дифференцированности, а под этою коркою по-прежнему остается какое-то еще безóбразное, не перешедшее в форму представления, но все же определившееся как наличное могучее и богатое содержанием бытие». Но представление может быть истинным и может быть ложным. Что же такое то и другое?

8. Истинное представление — это такое, которое складывается из сторон, выхваченных действительно из данного уголка жизни; ложное же представляет собою помесь сторон из данного уголка со сторонами, так сказать, чужими, отовсюду взятыми, — ино-странное или, лучше, ино-стороннее представление.

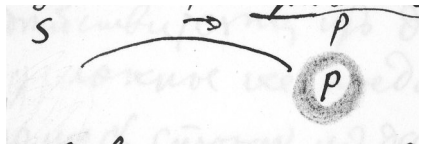
9. Итак, познавательная деятельность приводит всегда к истине или лжи. И та и другая выражается в **суждении**. Вы помните, м<ожет> б<ыть>, мы и начали с того, что познание заключается в **суждении**. Но тогда мы рассматривали суждение лингвистически, так сказать, **извне**, а теперь рассматриваем его логически и гносеологически — **изнутри**.

10. «Знание есть дифференцирование объекта путем сравнения». Тут уместно вспомнить декартовское определение критерия достоверности знания как **ясности и раздельности понятий**. Действительно, спутанность, слитность, неотчетливая разграниченность даже и в обычном понимании есть **незнание**. «Знаю» значит сравниваю с чем-нибудь, соотношу, координирую; а это все значит — «даю имя». «Знаю» значит «могу сказать». Следова-

* Лосский, id., стр. 208. [Прим. П.А. Флоренского]

тельно, «до акта сравнивания действительность стоит пред нами как что-то темное, хаотическое»* или безымянное**.

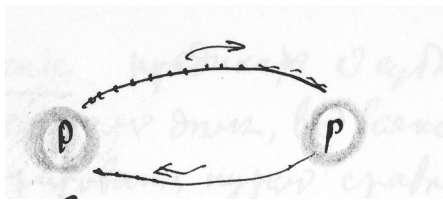
11. Первый акт сравнивания выделяет из этого хаоса какой-нибудь признак P (Predicatum), но при этом сама действительность еще остается **безымянной**.



<рисунок 1>

Для удобства исследования такую действительность мы все же обозначим чрез S (Subjectum), но это S означает только «нечто безымянное», отсутствие имени. Эта стадия дифференцирования сохраняется в языке в виде «безличных» предложений: «тошнит», «моросит», «светает», «объязыщилось». Что тошнит? Что светает etc? **Нечто**, нами не познанное. Нечто безымянное, — не οὐκ ὂν, а μὴ ὂν, вообще действительность. Но это нечто есть ничто, ибо оно неименуемо. Это ничто реальное, **эн-соф** или **не-сущее** каббалистов + вещь в себе Гегеля.

12. На следующей стадии мы обратно вносим P в S, но теперь уже знаем его как выделенное, как обособленное.



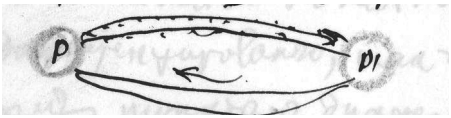
<рисунок 2>

Теперь S оформливается чрез это P и получает от P свое имя. Однако нельзя смешивать **это** P с P выделенным. Это P в рациональной оболочке содержит еще не рационализированное содержание, а то P — вполне рационально. Оно — только P, чистое P.

13. Когда внимание уже не связано признаком P, тогда из подлежащего P, которое, в сущности, представляет собою подлежащее и вместе целое суждение, выделяется новый признак, новая сторона, P^{I}. При этом рефлексии подвергается уже не просто подлежащее S, а суждение.

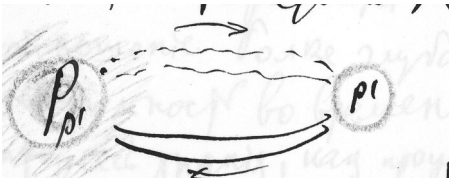
* Лосский, id., стр. 211. [Прим. П.А. Флоренского]

** Укажу, кстати, что недоведомость Бога так и характеризовалась в александр<ийской> философии как безымянность. [Прим. П.А. Флоренского]



<рисунок 3>

Затем эта сторона, уже выделенная и сознаваемая, как таковая присоединяется к P — подлежащему и осложняет имя P признаком P^I, делает его Pp^I. Pp^I есть суждение суждения.



<рисунок 4>

Но при этом и от стороны P^I остается некоторый иррациональный остаток. Так идет дело до бесконечности.

14. Таким образом, каждый акт дифференцирования заключает в себе те три элемента, которые признаются необходимыми для суждения. Это именно: **субъект, предикат** и **отношение** предиката к субъекту (**связка**).

15. «В самом деле, во всяком акте дифференцирования путем сравнения должен быть исходный пункт для дифференцирования: темная действительность, еще совсем не опознанная и потому не выраженная никаким словом, или же в более сложных актах знания темная, но уже в некоторых отношениях дифференцированная действительность. В акте дифференциации из этой действительности обособляется некоторая новая ее сторона, и сознается она именно как сторона, как элемент действительности, подвергнувшейся дифференцированию, так что между исходным пунктом дифференциации и продуктом сохраняется живая, тесная связь, отношение более глубокое, чем простая последовательность во времени. Отсюда ясно, что процесс знания **как процесс дифференцирования путем сравнения** неизбежно выражается **не иначе как в форме суждения**, и этим **генезисом суждения** вполне **объясняется структура его**, т.е. неизбежная наличность в нем трех элементов: субъекта, предиката и отношения между субъектом и предикатом»*.

16. Отсюда вы можете и сами сделать заключение, что субъектом суждения никогда не бывает отчетливое представ-

* Лосский, id., стр. 211–212. [Прим. П.А. Флоренского]

ление, но всегда — «темная, неисчерпаемая, неизвестная нам действительность»*, более или менее лишь **прикрытая** некоторым представлением, обозначенная именем, коим не исчерпываемая. Я очень прошу обратить особое ваше внимание на этот пункт.

17. «Истинным субъектом суждения, — говорит петербургский проф. Каринский**[102], — всегда служит неопределенно мыслимый предмет, о котором всегда предполагается, что его содержание никак не исчерпывается[103] сполна тем свойством, каким он характеризуется в подлежащем. Этот неопределенно мыслимый предмет ставится в суждении нашею мыслью в качестве некоторого X, чего-то такого, что в пределах этого суждения остается неисчерпанным со многих сторон и что может быть исчерпано сполна в своем содержании лишь в целом ряде суждений. Определенное представление, которое непосредственно соединяется с термином подлежащего, имеет своею целью только указать на этот предмет, только сделать намек на то, на что направлена мысль, чему намереваются приписать известное определение. Подлинный смысл суждений всегда таков: предмет, который ближайшим образом характеризуется для нас такою-то совокупностью признаков (то есть теми представлениями, которые непосредственно соединяются с термином подлежащего), имеет, кроме того, еще такие-то признаки (соединяемые непосредственно с термином сказуемого). Определенное представление, соединяемое непосредственно с термином подлежащего, составляет в сущности только часть содержания предмета».

18. «Этим отчасти объясняется, почему мы отлично понимаем друг друга при взаимной передаче мнений о предметах, тогда как термины, обозначающие предметы, часто вызывают далеко не сходственные представления у различных людей». Да, для разных людей «метка оказывается неодинаковою»; однако «взаимное понимание вполне обеспечено, если разные метки указывают на одни и те же предметы, на одну и ту же неопределенную полноту содержания, из которой они взяты для ее же характеристики, так как в суждении ей именно приписывается определение, а не тому определенному понятию, которое соединяется с термином подлежащего»***.

19. Взаимное понимание людей возможно в силу того, что они переживают одну и ту же действительность, имманентно данную их сознанию и в то же время **транс**субъективную. В самом деле, если бы мы познавали не **мистически**, а **эмпирически** или **рационалистически**, другими словами, если бы мы познавали не **реаль-**

* Лосский, id., стр. 212.
** Каринский, Классификация выводов, стр. 88 <и> след.
*** Каринский, id., стр. 88 <и> след.

ность, а свои ощущения **от** этой реальности или свои понятия об этой реальности, то взаимное понимание сделалось бы абсолютною нелепостью, да и убедиться в нем было бы невозможно. Ведь мои ощущения не то, что ваши ощущения, и мои понятия — не ваши понятия. Воистину прав был бы древний софист, выставивший три тезиса: «Ничего нет. Если бы что и было, то мы не могли бы узнать о том. Если бы мы и могли что узнать о нем, то не могли бы сообщить своего знания другим». Если же это не так, если не прав софист, то только потому, что истинным содержанием, значением имени является не ощущение вещи и не понятие вещи, а мистическое ее переживание, т. е. **сама** она, ее оригинал. Понимание этой истины запечатлено в языке индусов, ибо тут все **вещи** называются **падарта** (арта — значение, пада — слово), так что **падарта** означает «**значение слова**». Вещь есть значение, содержание слова. И в этом смысле правильно сказать, что мы мыслим и говорим **вещами** (Макс Мюллер, Наука о мысли, стр. 28, § 26, с ссылкою T. H. **Green**, Works, vol. II, p. 221).

20. Но мистическое переживание реальности есть единство бытий переживающего и переживаемого. Следовательно, в акте познания я делаюсь причастным и всякому другому переживающему ту же реальность. Следовательно, познавая, я познаю не чрез себя только, а чрез всечеловеческий разум, — приобщаюсь надындивидуальной разумной сущности. Следовательно, всякий акт познания есть выхождение **из себя** (Фихте), экстаз, ἔκστασις (Плотин), разумея это слово **не** в психологическом, но в метафизическом и гносеологическом смысле.

<3.> Религиозно-метафизический момент познания

1. Я сказал: **экстаз**, **выхождение** из себя. Так как понятием этим я буду пользоваться еще не раз, то следует определить, **чего** не должно вносить в него. Прежде всего, конечно, — явлений **энфуазистических** (ἐνθουσιαςμός), религиозное воодушевление), **экзальтических**. Не предрешая вопроса, может ли или нет экстаз **не** сопровождаться ими, я, однако, со всею решительностью настаиваю, что дело совсем **не** в них как в таковых. Это — во-первых.

2. Но если расплывчатое словоупотребление слова «экстаз», безусловно, не годно, то и более строгое его понимание, **психологическое** (экстаз = автогипноз), тоже не соответствует истинному положению дела. Опять-таки скажу, сопровождается ли экстаз автогипнотическою оцепенелостью или не сопровождается, — эта психологическая картина, подлежащая, впрочем, еще доказательству, ничего не говорит о том, есть ли ἔκστασις , или нет его. Дело не в картине, а в том, **что** этой (или другой) картиной выражается. Ведь понятие экстаза — **гносеологическое**, а не психологическое,

и потому видеть смысл экстаза в действительно или мнимо сопутствующих ему обстоятельствах неправильно.

3. Термином ἔκστασις характеризуются не психологические элементы нашего чисто субъективного состояния, а **ценность, достоинство** познавательного акта с точки зрения объективности познания. Ἔκστασις — значит выхождение из себя, со-пребывание с познавательным объектом, имманентное познание, а не отделенное от познаваемого и потому — не дающее знания.

4. Картина **энфуазиазма**[104], как и **автогипноза**, разнится от прочих психических картин лишь степенью, количественно. Всякий из нас в иную минуту бывает **энфузиастом**, а в иную — **автогипнотиком**. Совсем не так с экстазом. Это нечто **качественно** иное, нежели все **психические** элементы (т. е. нечто субъективное, **мое**), экстаз — нечто большее, чем **только** мое, нечто мое и не мое зараз, — то, без чего познание **вовсе** не есть познание, а есть лишь игра ассоциаций. Между наличностью экстаза и отсутствием его — tertium non datur. И всякое познание или есть познание транссубъективной реальности посредством лежащего в основе познавательного акта экстаза, либо вовсе не есть никакое познание. Tertium non datur[105].

5. Следовательно, экстаз, вы-ступление, ис-ступление, выхождение есть налицо в **каждом** акте познания (претендующем на объективную значимость), хотя бы при этом субъект вовсе не был в энфузиастической приподнятости или в автогипнотической оцепенелости.

6. «В противность основному положению эмпиристов, — говорит мой вечно чтимый учитель кн. С.Н. Трубецкой*, — мы утверждаем, что субъект выходит из себя метафизически, всеобщим образом, в каждом акте своего восприятия, познания или сознания, в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить».

7. «Пока я жив, — говорит С.Н. Трубецкой**, — я никогда, ни на одно мгновение не ограничен своим настоящим, тем, что мне непосредственно дано, ибо я непрестанно и невольно в самом процессе жизни выхожу за пределы моего настоящего **я**. Сохраняя предание прошедшего, я, пока жив, вечно передаюсь в будущее, перехожу в это будущее, и если бы переход в это будущее остановился, то и течение моей жизни и сознания прекратилось бы: я выхожу из себя во времени».

8. Внутри себя мы воспринимаем время, ибо без этого восприятия невозможно было бы различение одного состояния

* Метафизика в древней Греции, М. 1890, стр. 16 [Студ<енческая> Б<иблиотека> МДА 10, 17]. [Прим. П.А. Флоренского]

** Id., стр. 17сл. [Прим. П.А. Флоренского]

сознания от другого и, значит, невозможно было бы самое сознание. Но время только тогда и воспринимается как таковое, когда даны не **моменты** его, а **последовательность** моментов. Один момент должен различаться от другого и в то же время быть последующим за ним, т. е. быть в известном **отношении** к нему, — т. е. быть в каком-то единстве и связи. Чтобы воспринимать время как время, надо не только быть уносимым потоком времени, но и стоять над временем. Чтобы воспринимать движение поезда, надо не только сидеть в нем, но и смотреть на неподвижные предметы — иметь точку опоры. Чтобы воспринимать время в его единстве, надо быть выше времени, надо самому пребывать единым в потоке времени.

9. Чтобы охватить время как время, т. е. как последовательность моментов, надо, чтобы не только время бежало мимо нас, но чтобы и мы могли бегать вдоль времени. Иными словами, время должно быть дано сознанию не только в своем помоментном возникновении, но и в своем целокупном бытии, в своей **вечности**. Надо стать вне времени и смотреть на него не вдоль, а поперек. Чтобы воспринимать временное, надо сперва (логически) воспринимать **вечное**.

11.[106] Есть ли у нас доказательства тому, что это действительно так? Вникните в факт **памяти**. Что такое память? Простейший ответ будет таков. Вы скажете, что в нас остаются физиологические следы прошедшего и они известным образом определяют настоящее. Если так, то почему же эти следы являются не просто настоящими слагающими сознания, а именно чем-то **прошедшим**. Ведь прошедшего момента **нет** теперь. Так как же мы удаляем данный «след» туда, где нет ничего. Как же мы говорим, что он относится к прошедшему. Ведь, говоря это, мы вовсе не имеем в виду, что его, следа, **нет**. Ведь я не скажу вам, что лекция, которую я сейчас читаю, **была в прошлый четверг**, а я скажу, что ее **не** было тогда; а про прошлую лекцию скажу: она **была**, но ее нет теперь. Есть разница между простым отрицанием факта и утверждением, что он был в прошлом. Но если мы о прошлом говорим: «прошлое как прошлое есть и теперь», то это значит, что и протекшее время не только протекло, но и еще имеется в сознании как-то.

12. Рассмотрим хотя бы такой пример. Положим, я когда-то страдал запоем. Этот запой оставил физиологические следы в моем организме. Они действуют и сейчас. В силу этого меня и сейчас тянет к запою. Я чувствую, что какая-то сила, в которой я не властен, толкает меня — теперь, сейчас, в настоящем — к выпивке. Это — одно. Но ведь, кроме того, я могу еще сказать: «раньше у меня был запой». Что это значит? Это значит, что помимо фи-

зиологических следов, действующих как настоящая сила — они в настоящем (иначе они и действовать не могут, ибо всякое действие — настоящее), я вспоминаю прошедшее именно как прошедшее — отношу его **не** в настоящий пункт времени, хотя могу даже вовсе не понимать, что моя теперешняя болезнь есть следствие прежнего запоя. Значит, прошлое как-то существует в моем сознании. Оно тоже есть, по-своему. Этот вид бытия о. **Серапион** (Машкин) предложил назвать **рессуверентом**.

13. Но если во мне есть **рессуверент**, то это значит, что время не властно над **чем-то** во мне, — что **Я** сокровенными своими недрами пребываю в потоке времени, что я выхожу из себя во времени, что я имею время под собою.

14. То же относится и к будущему. Положим, я утверждаю: будет социалистический строй. М<ожет> б<ыть>, мое утверждение фантастично, подобно тому как ошибочно может быть воспоминание. Но несомненен факт, что известный строй я отношу к будущему, а не <к> настоящему. Свою идею о социалистическом строе я выношу за пределы настоящего, и, стало быть, **есть** то место, куда я ее отношу. Вы скажете: это потому, что на деле социалистического строя нет. Но тогда возьмите идею заведомо фантастическую — дракона. Я могу, сознавая фантастичность этой идеи, отнести ее к настоящему времени, — сознавая фантастичность своей мысли, мыслить дракона **теперь** существующим. А могу отнести то же представление к будущему — сказать: будет дракон, хотя бы и в этом смысле понимал неосуществимость своих надежд.

15. Представление, взятое как таковое, **не** включает еще в себя временной определенности. Оно — **без**временно, но его надо непременно куда-ниб<удь> поместить. Но возможность поместить его в прошедшее, настоящее и будущее доказывает, что в духе **уже** есть[107] три «места», и притом все три зараз, т. е. что время дано в сознании не только в своем бывании, но и в своем бытии — не только как время, но и как **вечность**.

16. Напротив, то, что мы обычно называем временем, есть нечто неустойчивое, способное, так сказать, стягиваться, сжиматься, подходит все ближе и ближе к этому сверхвременному времени, к вечности или к **трансцендентальному** времени*. Конечно, вы все знаете эти состояния. Но, чтобы сделать их вам совсем наглядными, я приведу несколько примеров (у меня собрано материалов много, для целой большой работы, но нет возможности заняться их обработкою).

* Это опять доказывает, что в нас есть вечность — как предел, к которому стремится переменная величина, время, — способная быть растянутой более и менее. [Прим. П.А. Флоренского]

17. Общая схема этих явлений такова. За весьма короткий промежуток времени в сознании проходит весьма содержательный поток переживаний. Затем, когда человек приходит в нормальное состояние, ему представляется, что прошел большой период времени. Причина этого понятна[108]. В особенном состоянии у меня была особая форма времени, — время текло ускоренно, и сообразно этому протекала вся душевная жизнь. Но т. к. обычно такая масса переживаний соответствует, при нормальном переживании времени, значительному промежутку, то мы рассматриваем теперь их под новым углом зрения и потому растягиваем на значительный промежуток времени сообразно внутренней их полноте. Так сказать, моменты времени расположены в одном случае гуще, а в другом — жиже, хотя это выражение должно быть совсем условно, не более как самый отдаленный образ.

18. Некто **Н. Марин***[109] рядом прямых опытов доказал, что, вообще говоря, удовольствия уменьшают, а страдания увеличивают продолжительность времени в переживании. Б<ыть> м<ожет>, это связано с тем обстоятельством, что удовольствия повышают жизненный тонус, внутреннюю активность, а страдания — придавливают, принижают, ослабляют.

19. Весьма наглядно это укорочение времени во сне. «Мало спалось, да много виделось»**, — говорит пословица. Вы, конечно, знаете, что часто за короткое время сна мы видим великое множество событий.

20. Так, психолог **Мари*** лег нездоровым в постель, и ему приснилась Французская революция. Перед ним проходили кровавые сцены; он говорил с Робеспьером, Маратом и другими чудовищами того времени, был приведен под трибунал, приговорен к смерти, возим в толпе народа, привязан к доске и гильотинирован. От страха он проснулся: оказалось (как это подтвердила сидевшая подле него мать его), что от кровати отскочил прут и в один миг, как топор гильотины, упал ему на шею.

21. **Рихарес**** упоминает о сновидении одного человека, разбуженного раздавшимся поблизости выстрелом. Ему приснилось, что он сделался солдатом, подвергся всевозможным напастям, дезертировал, был пойман, допрошен, обвинен и, наконец, расстрелян. Таким образом, все это сновидение было делом одного мгновения.

---

* Вопр<осы> ф<илософии> и пс<ихологии>. 1895 (27) и 1893 (18). [Прим. П.А. Флоренского]

** Даль. Пословицы рус<ского> нар<ода>. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Maury, Le sommes et les reves, 161. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Richares, Geist u<nd> Natur, 209. [Прим. П.А. Флоренского]

22. **Стеффенс*** рассказывает так: «Я спал в одной комнате с своим братом. Во сне я очутился в уединенной улице; какое-то дикое животное, ужасного вида, погналось за мной; как это часто бывает и в действительности, я не мог крикнуть о помощи и побежал по улице; а животное все гналось за мной. Наконец я достиг лестницы, но т. к. от страха и усталости не мог бежать дальше, то был настигнут животным и больно укушен в бедро. От этого укушения я проснулся, и оказалось, что это мой брат ущипнул меня в бедро».

23. Дю-Прель** рассказывает: «По-видимому, у меня было очень длинное сновидение, под конец которого я заблудился в бесконечном коридоре какого-то обширного здания. С другого конца коридора шла мне навстречу, шумя шлейфом, какая-то дама. Так как мне захотелось рассмотреть черты ее лица, а между тем этому препятствовал полумрак, то я постарался пройти как раз мимо нее и увидел в ней, как мне показалось, давно знакомую особу, причем я восстановил в памяти своей, при посредстве находящейся даже у сновидца фантазии, весь процесс знакомства с нею. Но, раскланиваясь с нею при прохождении мимо нее, я запутался ногою в ее шлейфе и в тот же миг проснулся с нервною судорогою в этой ноге как раз в месте ее, соответствовавшем месту прикосновения ее к шлейфу. Очевидно, что это продолжительное сновидение было вызвано судорогою и совершилось в столь короткое время, что в течение его не успела еще погаснуть курившаяся в моей руке сигара».

24. Можно привести сколько угодно подобных примеров, где укус блохи, спустившееся одеяло, шум, выстрел, поток холодного воздуха, запах духов, загоревшаяся постель и т. д. и т. д. вызывают длинный ряд драматических сновидений, имеющий развязкою своею вызвавшую его причину. Как же понимать эти примеры?

25. Приведу вам весьма тонкий анализ этого явления, принадлежащий Карлу Дю-Прелю***. «Когда я служил лейтенантом, — рассказывает Дю-Прель, — у меня был в услужении денщик, который, находя неловким будить меня поутру обычным образом, стучал в дверь моей комнаты до тех пор, пока я не просыпался и не звал его к себе. Несмотря на твердое намерение мое положить конец такому неприятному для меня способу бужения меня моим денщиком, я ежедневно забывал о приведении в исполнение этого моего намерения и в течение довольно продолжительного времени подвергался добровольной пытке. Между тем во мне мало-помалу

* Steffens, Karrikaturen des Heiligeisten, II, 700. [Прим. П.А. Флоренского]

** Филос<офия> мистики, стр. 94–95. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Es giebt ein transcendentales subject [выдержку см. во вступит<ельной> статье М.С. Аксенова, предпосланной его переводу «Загадочн. чел. сущ.», соч. Дю-Преля]. [Прим. П.А. Флоренского]

начало возникать сознание, что каждый раз вызываемому стуком в дверь моему пробуждению предшествовало заканчивавшееся совершенно последовательно шумным событием пространное сновидение, что шум, имевший место в моем сновидении, совпадал по времени с стуком в дверь, что они имели качественное сходство и одинаковое направление. Но если так и если простая случайность не могла иметь здесь места вследствие многократности явления, то тот и другой шум должны были находиться в **причинной связи:** действительный стук должен был быть причиною имевшего место в сновидении шума. Между тем в этом допущении содержится противоречие, т. к. сновидение занимало часто очень **продолжительное время** и в своем драматическом обострении сводилось на будивший и вместе с тем снившийся звук, который не прерывал сновидения, как, например, прерывает бесконечную повесть придуманная ее автором для ее искусственной развязки случайность, но заканчивал ее гармонически. Все сновидение, от первого до последнего события, представляло стройное целое, почему и не могло быть вызвано стуком в дверь, **не могло быть его следствием**».

26. «Таким образом, оба высказанные допущения — существования и отсутствия причинной связи между стуком в дверь и имевшим место в сновидении шумом, — с одной стороны, неизбежны, с другой — противоречат друг другу. Значит, здесь мы имеем дело с **антиномией**».

27. «Что такого рода сновидения вызываются внешним звуком, это ясно и не допускает возражений; что они заканчиваются соответственным этому звуку событием, тоже ясно и не допускает возражений. Если же это так, то мы имеем дело с временным совпадением служащего причиной возникновения сновидения действительного события с представляющим его следствие заключительным событием сновидения, **имеем дело с временным совпадением причины и следствия**, с логическим противоречием. Чем же создается такое противоречие? Очевидно, что кажущейся длительностью сновидения, чувственным обманом».

28. «Отсюда вытекает необходимость трех допущений:

1) что в момент пробуждения имеет место возникающий с **не имеющею никогда во времени бодрствования скоростью** ряд представлений;

2) что, следовательно, существует **трансцендентальная мера времени**, обуславливающая возможность течения наших представлений во время нахождения нашего во сне со скоростью, превышающею скорость их течения во время пребывания нашего в состоянии бодрствования;

3) что только наступающее по пробуждении (когда физиологическая мера времени сменяет трансцендентальную) **воспомина-**

ние сновидения растягивает имевший в нем место скученный ряд представлений».

29. Таково различие между «физиологическою» и «трансцендентальною» мерою времени, — между временем и стяжением его к вечности. Это стяжение происходит вовсе не только во сне, но вообще всякий раз, когда мы более или менее освобождаемся от воздействия внешнего мира, когда мы более или менее замыкаемся в себя.

30. Прежде всего таково действие некоторых **наркотиков**, особенно опия и **гашиша**. При употреблении опия образы смыкаются с чрезвычайной быстротой, от чего, по всей вероятности, и зависит чувство бесконечного бытия, сопровождающее некоторые из этих сновидений. Один знаменитый писатель и не менее знаменитый **опиофаг**, употребитель опия, **Томас де Квинси** в своей «Исповеди английского опиофага»* говорит, что во время опьянения у него бывают сновидения, длящиеся десять, двадцать, тридцать, шестьдесят лет, даже такие, которые превосходят, повидимому, всякие границы человеческой жизни**.

31. «Когда Квинси*** лежал в кровати, но еще не спал, перед его глазами проходили похоронные шествия, громадные здания громоздились одно на другое без конца; затем наступал сон, и галлюцинаторные образы сменялись грандиозными видениями. Всякую ночь Квинси спускался в бездонные пропасти, откуда не было выхода. Пространство увеличивалось до бесконечности, время исчезало, сливаясь с вечностью. Давно минувшие события из детских лет рисовались перед ним в таких живых красках, воспроизводились с такою точностью и яркостью, что приводили его в отчаяние. Исторические сцены, с которыми он познакомился из книг, сцены, относившиеся к далеким временам, складывались на его глазах в чудовищную драму».

32. Одно время вода играла в видениях Квинси ту роль, которая раньше принадлежала историческим сценам: он видел озера, громадные бассейны стоячей воды, и эти картины сделались преобладающим элементом в его грезах. Воды не долго, однако же, оставались тихими и спокойными, светлые озера превратились в моря и океаны, и в их волнах стали мелькать человеческие лица. «Я увидел

---

* T. de Quincey, Confessions of english opium-eater. Отрывки во фр<анцузском> перев<оде> см. в Oeuvres de Baudelaires. T. IV. [Прим. П.А. Флоренского]

** Дю-Прель, Филос<офия> мист<ики>, стр. 84. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Симон, Мир грез, пер. Шперка. СПб., 1890 [61, 8 ст<уденческая> б<иблиотека>] стр. 215–220. О том же предмете см. У.Б. Карпентер, Основания физиологии ума. Т. II. СПб., 1887 [ст<уденческая> б<иблиотека> 918] § 537–543, стр. 198–206. «О действии гашиша» статья Н.Н. Ланге в В<опросах> ф<илософии> и пс<ихологии> и в сборнике его статей. I, 147–162. Arve, de Barine, Les nevroses, de Quincey (Rev<ue> des deux mondes, и отдельно). [Прим. П.А. Флоренского]

море, — говорит Квинси, — устланное бесчисленным множеством голов, обращенных к небу; яростные, умоляющие, отчаянные лица принялись танцевать по поверхности океана тысячами, мириадами, поколениями, веками; мое возбуждение достигало необычайных размеров, а дух мой носился и бушевал, как валы океана».

32.[110] Затем Квинси стал видеть Азию. «Передо мною, — рассказывает он, — проносились различные твари: птицы, звери, гады, деревья и кустарники, обычаи и сцены, знакомые путешественникам, посещавшим тропические страны, и я наудачу помещал их в Китай и Индию. Египет с его богами также вошел в фантасмагорию моих грез. Обезьяны, попугаи и какаду пристально смотрели на меня, оглушали меня своими криками, корчили гримасы, насмешливо гоготали на мой счет. Я спасался от них в пагоды и проводил там целые столетия, прикованный к их верхушке или заключенный в тайных подземельях. Я был идолом и жрецом, мне поклонялись и приносили меня в жертву. Я скрывался в леса Азии, убегая от гнева Брамы; Вишну меня ненавидел, Шива строил против меня козни. Вдруг я очутился у Озириса и Изиды, и мне объявили, что я согрешил, совершив преступление, вызвавшее негодование ибиса и крокодила. Целые столетия я лежал погребенным в каменных гробах с мумиями и сфинксами внутри узеньких келий в глубине вечных пирамид. Я чувствовал на себе смертоносные поцелуи крокодилов и лежал среди кучи отвратительных склизких тварей в иле среди нильского тростника. Крокодил внушал мне особенный ужас, и однако же я принужден был жить с ним — увы! (так всегда бывало в моих видениях) — целые века. Несколько раз я убегал и попадал в китайские домики со столиками из тростника. Ножки столов и диванов, казалось, жили, отвратительная голова крокодила с маленькими глазками глядела на меня отовсюду, из всех углов, появлялась в бесчисленных копиях — и я оставался на месте, словно пригвожденный, оцепенелый от ужаса».

33. Не буду приводить других выписок из этого замечательного писателя. Думаю, что и приведенный пример выясняет тот привкус бесконечности, которым сопровождается вся душевная жизнь. «Минуты кажутся часами, часы растягиваются в целые годы, и, наконец, всякая сознательная идея времени исчезает и прошедшее сливается с настоящим»*[111]. Аналогично действуют и некоторые иные наркотики.

34. Знаменитый Бодлэр**, куривший опий, — «дал удивительные по точности и выразительности описания галлюцинаторных грез, вызванных приемом гашиша»[112].

---

* Карпентер, id., стр. 200, § 538. [Прим. П.А. Флоренского]

** Симон, id., стр. 221–<22>2. [Прим. П.А. Флоренского]

«Внешние предметы, — гов<орит> Бодлэр, — принимают чудовищный вид. Они являются перед вами в формах, которые вы перед тем никогда не видали. Потом они теряют форму и переходят в вас, или же вы переходите в них. Происходят самые странные, самые двусмысленные и необъяснимые перестановки идей. Звуки имеют цвет, цвета имеют музыку. Музыкальные ноты — числа, и вы с ужасающей быстротой производите колоссальные арифметические вычисления по мере того, как перед вашим слухом разыгрывается музыкальная пьеса. Вы сидите и курите; вам кажется, что вы сидите в вашей трубке и трубка курит вас. Выдыхаемое вами синеватое облачко это вы».

35. «Вам хорошо, одно только вас занимает и беспокоит. Как вы выберетесь из вашей трубки? Вы размышляете об этом целую вечность. Короткий светлый промежуток позволяет вам сделать страшное усилие и взглянуть на часы. Вечность длилась минуту. Другой поток идей увлекает вас, вы будете вовлечены на минуту в его бешеный водоворот, и эта минута будет опять вечностью. Вы теряете всякую возможность ориентироваться во времени и в своем бытии благодаря бесчисленному множеству и интенсивности ощущений и идей. Вы переживаете несколько человеческих жизней в течение одного часа».

36. «Время от времени сознание личности исчезает. Объективность — создающая поэтов-пантеистов и великих драматургов — достигает такой высоты, что вы сливаетесь с внешними предметами. Вот вы теперь — дерево, шумящее от ветра и напевающее природе растительные мелодии. Теперь вы парите по небесной лазури в виде тела бесконечных размеров. Все страдания исчезли. Вы не боретесь, вы увлечены, вы потеряли всякую власть над собой — и это вас не печалит. Вдруг у вас исчезает совершенно представление о времени» и т. д. и т. д.

37. Однако вовсе нет надобности непременно принимать наркотик, чтобы пережить это состояние. Ту же стяженность, сгущенность, уплотненность времени может произвести и **гипноз**. Ее же может произвести и всякое духовное творчество, всякий духовный подъем, религиозная полнота жизни и т. д. и т. д. Одним словом, все то, что Барух де Спиноза называл расширением бытия.

38. Именно в таком «расширении бытия» («выхождении из...») зачинается все великое. Замечательна характеристика собственного творчества, сделанная **Моцартом***. «Когда я нахожусь наедине с собою, — гов<орил> он, — и бываю в расположении духа, когда я, например, путешествую в вагоне, или гуляю, или

* Дю-Прель, Фил<ософия> мист<ики>, стр. 96. Карпентер, Осн<овы> физ<иологии> ума. [Прим. П.А. Флоренского]

не сплю ночью, тогда рождаются у меня музыкальные мысли в изобилии и наилучшего качества. Откуда и как они приходят ко мне, этого я не знаю, да я тут и ни при чем. Какие мне приходят на ум, те я и удерживаю в голове и напеваю их про себя, как мне, по крайней мере, говорили это другие. Если такое состояние продолжается долее, то одна мысль приходит ко мне за другою, так что стоило бы мне употребить крохотное усилие, чтобы приготовить паштет из звуков, по правилам контрапункта, инструментовки и пр. И вот, если мне не мешает ничто, распаляется душа моя. Тогда то, что приходит ко мне, все растет, светлеет, и вот пьеса, как бы она ни была длинна, почти готова, так что я окидываю ее уже одним взором, как прекрасную картину или дорогого человека, и слушаю в своем воображении отнюдь не преемственно, как это имеет место впоследствии, а как бы одновременно. Это истинное наслаждение! Все, что родилось во мне, проходит предо мною как прекрасное видение глубокого сна: с таким слушанием всего зараз не может сравниться никакое другое слушание». Обратите внимание на слова: «как прекрасное видение глубокого сна». Действительно, худ<ожественное> творчество есть та же функция, что и снотворчество. Художественные образы — это сонные образы, но запечатленные потом в материи. Сновидение всегда глубоко художественно... Другое аналогичное сему описание восторга творчества дает Ницше*.

39. В области религиозных переживаний среди многих других случаев можно упомянуть известный рассказ про Магомета: в Коране говорится, что однажды утром Магомет был взят со своего ложа ангелом Гавриилом, перенесшим его на седьмое небо рая, а также показавшим ему ад. Пророк осмотрел все подробно и после девяностократной беседы с Богом был снова положен в свою постель. Но все это, — гов<орит> Коран, — произошло в столь короткое время, что когда Магомет очутился опять на своем ложе, то нашел его еще теплым и мог поднять опрокинутую им во время путешествия глиняную кружку раньше, чем вылилась из нее вся вода»[113].

40. Таково же восприятие времени людьми умирающими или подвергающимися смертельной опасности**. Обыкновенно за несколько минут или даже секунд перед мысленным взором умирающего проходит вся жизнь с мельчайшими, конкретными под-

---

* «Как возник Заратустра» Елизавета Ферстад-Ницше, «Жизнь», т. III, март 1904, стр. 90–91 (Желт<ая> тетр<адь>, III, № 222). См. также «Ecce Homo». [Прим. П.А. Флоренского]

** В.В. Битнер, В области таинственного, стр. 126–<12>7. А.А. Токарский, Страх смерти, Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>, 1897, <Кн.> 40 (V), гл. III, IV, стр. 952 сл. Egger, Le moi des mourants, Rev. philos. I, 1896. Solier, Rev. philos. 3, 1896. Полемика и критика: J. Le Lorrain, De la durée du temps dans le rêve, Rev. phil., 9, 1894. Дю-Прель, Филос<офия> мист<ики>, стр. 85 сл. и др. [Прим. П.А. Флоренского]

робностями, с событиями, расположенными в порядке, обратном действительному.

41. Фехнер (Contralblatt f. Antropologie u. Naturwissenschaft, Jahrgang 1853, 774) рассказывает об одной даме, упавшей в воду и чуть не утонувшей в ней. С момента прекращения всяких движений ее тела до вынутия ее из воды прошло едва две минуты, в которые она, по ее словам, прожила еще раз всю прошлую жизнь свою, развернувшуюся перед ее духовным взором со всеми мельчайшими подробностями. Но надо добавить еще, что из этих двух минут некоторое время она была, вероятно, **без** сознания, так что ее видения относились либо к весьма малому, либо прямо к нулевому промежутку времени **впадения** в бессознательность — были, б<ыть> м<ожет>, **пределом** сознательного состояния.

42. Адмирал **Бофор**, испытавший такое же состояние, говорит: «В этом состоянии одна мысль гнала другую с такой быстротой, которая не только неописуема, но и немыслима для всякого, не испытавшего еще подобного состояния». Сперва ему представились непосредственные для его семьи последствия его смерти; но затем его духовный взор обратился к прошлому: снова пережил он свое последнее плавание; более раннее, сопровождавшееся кораблекрушением, путешествие свое; пребывание в школе, преуспеяние в учении и время, даром потраченное, — даже все свои детские поездки и проказы. «Так-то, по мере углубления в прошлое, в памяти моей проходили все случаи моей жизни, в порядке, обратном порядку естественного следования их, — и не в смутных очертаниях, но в виде отделанной картины, со всеми мельчайшими подробностями и аксессуарами; короче, вся жизнь моя прошла перед моею душою, как в панораме, причем каждый шаг ее явился предо мной, сопровождаясь сознанием правильности или неправильности его и точным пониманием его причин и следствий; многие незначительные приключения моей жизни, на самом деле давно уже мною забытые, предстали пред моим духовным взором с такою ясностью, как будто они были недавно мною пережиты»*. И в этом случае от падения Бофора в воду до вынутия его из нее прошло, по большей мере, две минуты[114].

43. Подобных примеров известно множество. Подобное же состояние является под влиянием сильного переменного электрического тока, проходящего сквозь тело (1100–1150 вольт) — причем несколько секунд оценивается как 10 минут**. Подобное же наблюдается при всякой интенсивной жизни, при лихорадочной

* Haddok, Somnolismus und Psycheismus, Deutsch von Merkel, 257 (Дю-Прель, Фил<ософия> мистики, 85). [Прим. П.А. Флоренского]

** Наблюдение Gultman'a, описанное в Electricien и в Revue Scientifique 1895, а также см. Вопр<осы> фил<ософии> и пс<ихологии> 1896, 3. [Прим. П.А. Флоренского]

деятельности, круговороте событий, — возьмите хотя бы романы Достоевского или В. Гюго («Труженики моря»: «быстрота событий необычайная!»). Даже при быстром чтении их, залпом, остается впечатление, будто те несколько часов, которые просидел над книгою, растянулись на месяцы и годы.

43[1]. Тут я не могу отказаться от удобного случая высказать вам одно соображение. А именно мы говорим: сознание подымается **над** временем. Когда же, при каких условиях это происходит? Тогда, когда физиологические функции организма замирают, как, например, в гипнозе, во сне, в наркотическом хмеле и т. д., или же, когда психика настолько оживает, что физическая жизнь в сравнении с нею бледнеет.

Мы приближаемся к вечности по мере оцепенения физической жизни или, наоборот, по мере интенсивности духовной, одним словом, по мере преобладания жизни духовной над жизнью физической. Духовное содержание при этих условиях делается **богаче**, обостреннее; психический поток течет быстрее и стремительнее, тогда как можно было бы думать, что и он замрет. Если так, то я спрашиваю себя: не означает ли это, что духовная жизнь имеет своего особого носителя, самостоятельного от носителя физических функций — тела, — что духовная жизнь лишь подвергается **влияниям** со стороны телесной, как и наоборот — телесная со стороны духовной? Если скорость процесса памяти может быть какой угодно, сколь угодно великой, то не значит ли это, что у него нет собственной протяженности во времени, но что он получает таковое лишь от посторонних для него <нрзб.> правил, т. е. течения причин?[115] И еще. Если с ослаблением душевых функций сознание подходит к вечности, то нельзя ли на основании этого думать, что собственная форма духовной жизни — вечность, пребывание **над** временем, тогда как собственная форма телесной — время, нахождение во времени? Впрочем, не стану ничего утверждать, только спрашиваю.

44. Итак, действительно, сознание подымается над временем, преодолевает грань времени, живет сверхвременною жизнью. «Время, — говорит С.Н. Трубецкой*, — есть самое вопиющее свидетельство против эмпиризма: во времени как таковом сознание, безусловно, никогда не может ограничиться одним настоящим моментом... Мы не ограничены состоянием своего сознания во времени, но идеально выходим из себя в нем; активно выходим, не пассивно выводимся только».

45. Вы, вероятно, знаете, что последовательнейший из эмпиристов, Дж. Стюарт Милль, в конце концов запнулся о факт памя-

* Мет<афизика в> Др<евней> Греции, стр. 19. [Прим. П.А. Флоренского]

ти — это вопиющее свидетельство, — и увидел себя вынужденным признать трансцендентального субъекта.

46. Совершенно то же, что о времени, приходится сказать и о пространстве. Самое созерцание пространственного ряда, как тако<во>го, доказывает, что мы имеем какую-то сверхпространственность, что корни сознания лежат выше пространства, как они лежат и выше времени. В самом деле, чтобы пространство было именно пространством, а не простою множественностью пунктов, необходима, во-первых, **внеположность пунктов**, а во-вторых, их связь, их отношение друг к другу. Я занимаю пункт A. Но чтобы видеть себя находящимся именно в пространстве, я должен сказать, что я **вне** других пунктов B, C, D... но в то же время — стою в известн<ом> отношении к ним. Они тоже должны быть даны мне (иначе как же могло бы быть отношение). Следовательно, я должен находиться не только в A, но и в B, C, D, или, если угодно, не только A должно быть во мне, но и B, C, D... «Мы идеально метафизически выходим из себя в пространстве». Положим, я смотрю на кого-нибудь из вас, ну хоть на NN. Чтобы **«видеть»** его, я должен переживать его как находящегося **вне меня**, предо мною. Но, чтобы видеть его пред собою, я должен поставить себя в отношение к нему, т. е. он должен быть **дан** мне (иначе невозможно отношение). Но раз он дан мне, то, значит, он не только вне меня, а и во мне, или, если угодно, я — в нем. Вы скажете: нет, <не> вне меня находящийся — во мне, а во мне лишь мое субъективное ощущение от него. Однако, если бы это — так, то **все же** ведь мое субъективное ощущение я локализую известным образом, отношу к известному месту. Но, чтобы отнести **туда**, я должен иметь это место, куда я хочу относить, и оно должно быть во мне, или я должен быть в нем, — как хотите (первое — идеалист<ическая> теория познания, вторая — реалистическая). А если бы этого не было, то тогда мое субъективное ощущение и не локализовалось бы никак, а было бы **просто** моим, как, напр<имер>, боль, или тошнота, или радость, гнев etc. «Я выхожу из себя в пространстве, я не ограничен своими субъективными состояниями, ибо заключаю в себе сознание внешних вещей, в реальности которых никто усомниться не может. Я вижу эти вещи, я осязаю их, знаю их, я знаю, что они вне меня и независимы от меня»*.

47. Всякая попытка объяснить пространственность элементов опыта из самого же чувственного опыта вела и, конечно, будет вести к грубому или замаскированному petitio principii. Всякий опыт eo ipso пространственен, и, если **его** пространственность допущена, то нечего тогда и объяснять. Так, объяснение пространства

* Трубецкой, Мет<афизика в> Др<евней> Греции, стр. 20. [Прим. П.А. Флоренского]

из мускульного чувства предполагает движение, а движение уже предполагает пространство. «Местные знаки» (Localsichen) Лотце предполагают различие пунктов на поверхности тела, а это различие **уже** требует пространства. Иначе, конечно, и быть не может.

48. Но, чтобы иметь в сознании пространство как пространство, т. е. чтобы точки его были внеположны и не сливались воедино, необходимо не только занимать в пространстве известный пункт, но и быть сверхпространственным, иметь пространство как целое, — у ног своих.

49. Что это так — можно доказывать многими способами. Но прямее всего ведет к цели указать на то, что пространство может как бы уплотняться, сгущаться, стягиваться, подходя к сверхпространственности, как к своему пределу. Факты, которыми можно было бы доказать это положение, аналогичны тем, которые приведены для времени, и потому, за недостатком времени, я позволю себе опустить их. Уменьшение предметов при усталости, засыпании (сужение). Vision interieure, ясновидение — как видение внутри себя в миниатюре.

50. Итак, мы доказали наличность выхождения из себя (себя — эмпирического) в каждом акте познания, пребывание субъекта корнями своими в надвременной и надпространственной области, — одним словом, метафизический характер субъекта и метафизическую, мистическую основу всего опыта. Все познание проникнуто мистическими данными. Вне мистических данных нет не только собственно метафизического познания, но и никакого. То, что называется эмпирией, на деле включает в себя мистическ<ие> элементы, то, что я обычно называю эмпиреей[116]. Эмпирия вся насквозь пронизана эмпереей, срастворена с нею.

51. Но объекты мистического опыта — вся действительность в своей сверхчувственной природе — суть объекты религии. Разница между религиями не в этом в общем для них признаке (объект — сверхчувственный мир), а в том, какой тварный или абсолютный сверхчувственный объект занимает религиозное сознание и как он дан сознанию (естествен<ное> богопознание и сверхчувст<венное> откровение). Но это обращение с миром сверхчувственным и делает религию религией. Религия непосредственно, **без** дифференцирования облекает свои переживания сверхчувственного в оболочку художественных образов и создает **миф, легенду, символ** и т. д. Философия же хочет дифференцировать мистический опыт и создать для него рациональные формулы[117].

52. Однако философствующее самосознание возникает сравнительно поздно и есть нечто вторичное и, пожалуй, исключительное, не всякому свойственное[118]. Мистический же опыт неизбежно должен облекаться в оболочку символа, чтобы тем фиксировать-

ся, закрепляться. Отсюда понятно, что всякое философствующее сознание находит мистическое восприятие бытия **уже** окутанным одеждою символа, а не непосредственным[119]. Всякое философствующее сознание направляется, следовательно, не на вещи, а на религиозное учение о вещах, на исторически данные религиозные символы вещей, на мифологемы. А т. к. оно стремится **разорвать** символическую оболочку исторической религии, сорвать с вещей символическо-мифологическо-легендарный покров, то оно в момент своего зарождения неизбежно сталкивается с религией[120]. Из этого сравнения философии с религией мы сразу можем заключить, что объекты-образы религии, т. е. символ, миф, легенда и т. д., как облеченные в худож<ественную> форму непосредственно, без прохождения промежуточных этапов дифференцирования, должны оказаться стоящими **вне** связи с научным опытом, т. е. с системою элементов и сторон действительности, одифференцированных рядом последовательных актов деятельности науки (философии): мир художественно-религиозных образов и мир научно-философских формул оказываются параллельными друг другу, но несводимыми друг на друга, что, впрочем, не доказывает ложности ни того, ни другого. Подобно тому как область наших снов и область нашей бодрственной жизни каждая реальна **по-своему**, но к другой несводима, так же точно и религия с наукою [развить эту тему подробнее], ибо первая проскакивает чрез ряд потенций, а вторая идет со ступени на ступень. Религия, по существу своему, в этом смысле есть «уповаемых извещение», т. е. предвосхищение того, что не дается на пути восхождения по ступеням, а когда будет дано, то воспринимается совсем в ином свете, нежели было воспринято религиозным сознанием...

53. Философия всю свою силу почерпает из религии и ею живет; но, однако, она выступает на свет всегда антагонисткой религии. Начинающаяся философия центробежна; она — мирская или, лучше сказать, притязающая быть мирской философия. Зеленая философия всегда вольнодумна или, по крайней мере, с гордостью мнит себя таковою, не понимая того, что если и впрямь она добилась бы своего и убила свою мать, религию, то должна была бы погибнуть сама — или же должна была бы сама стать тою же самою религией, ибо люди не могут жить и в то же время оставаться вечно на потенциях отрицательных знания.

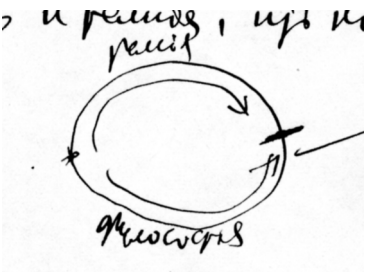
54. Философия, будучи по самому происхождению своему порождением религии и имея неминуемое назначение быть ancilla theologiae[121] (если разуметь слово theologia не как предмет школьного преподавания, а как «ведение вещей божественных»), столь же неминуемо сталкивается со своею питательницею и госпожою. Будучи, по самому существу дела, **второй** и по природе своей не

имея возможности быть **первой**, философия стремится быть **первой**. Ancilla желает быть Domina[122], или, по аллегорическому толкованию Филолая, Агарь притесняет Сарру.

55. Но мало того что она происходит и питается от религии. Сама философия, по существу дела, религиозна, продолжает деятельность религии и не может быть иною. Ведь, заимствуя объекты познания от религии, она никогда не может их всецело рационализировать. **Субъект** суждения всегда остается лишь **прикрытым** рациональным покровом, но никогда не рационализируется насквозь. А т. к. мистическое познание этого ядра неизбежно есть (иначе не было бы и никакого познания данного объекта), то отсюда происходит неизбежное символизирование его при помощи художественных символов, символотворчество, мифотворчество и легендотворчество.

56. Незаметно для себя философия сама построяет религию, продолжает процесс, начатый до нее. Борясь с религией вовне, она одолевается религией изнутри. Философия всегда имеет аккомпанемент — мифотворчество. Она самоотравляется продуктами своей жизнедеятельности. Начав с отрицания религии, философия неизбежно приходит к признанию ее и сама превращается в религию[123]. Но какую именно?

57. Философия невольно продолжает **ту** деятельность, которую вела и ведет и без философии религия. Хотя и, с другой стороны, философия подходит к **той** же точке, что и религия, из которой она вышла. Кажется, будто <они> идут в противоположные стороны, а на деле сходятся[124]. Философия не способна создать никакой новой религии, в сравнении с той, которая была бы создана без нее; она способна лишь систематизировать и «оправдать» эту религию, эту систему религиозных символов, «оправдать веру отцов и возвести ее на ступень разумного сознания», как говор<ил> Вл. Соловьев про свою задачу, приступая к «Истории и будущности теократии».



58. Но почему же так? Потому что как конец философии, так и конец религии всецело и сполна предопределены тем мистическим опытом, на котором строится данная религия. Этот опыт есть в потенции, в возможности, в зародыше то, что получится на конце философского раскрытия его содержания. Это раскрытие можно продолжать без конца, но представляющее новизну и разнообразие вначале, оно делается все однообразнее, монотоннее, и

т. к. жизнь — в смене разнообразного, то становится безжизненнее. И наконец наступает такой момент, когда дальнейшее усовершенствование символа и догмата становится одною формальностью — «схоластикою», ученым пустословием.

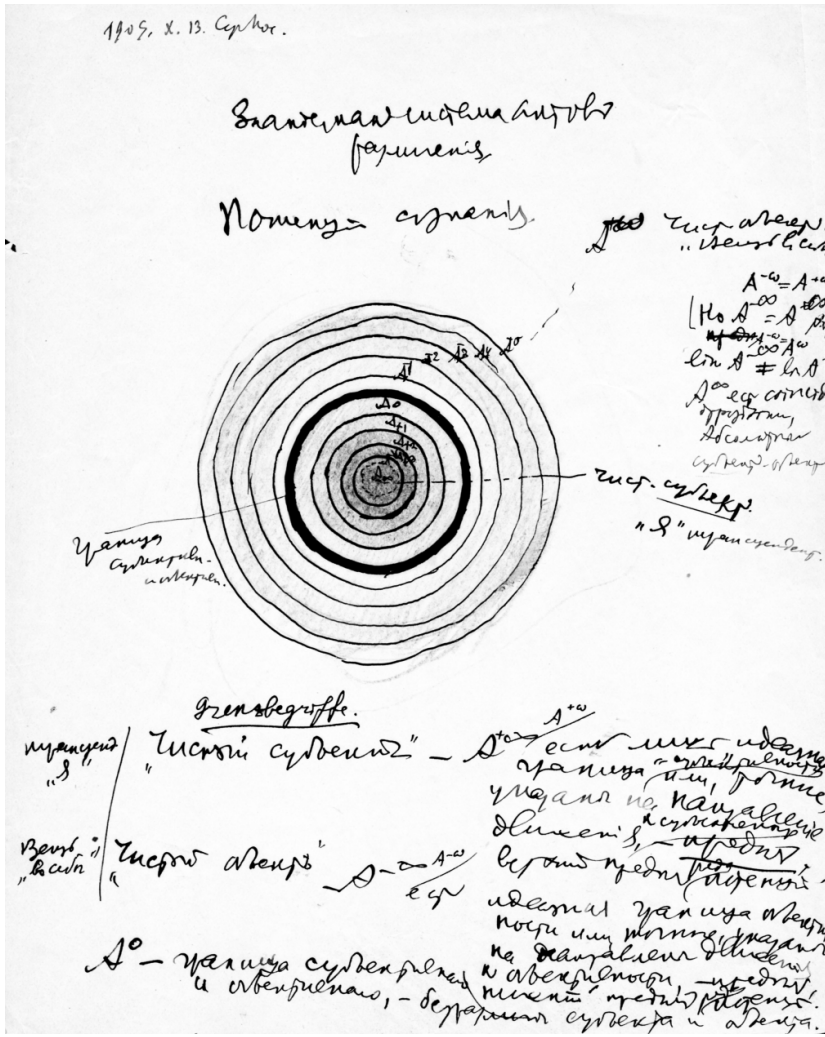
59. Тогда, значит, жизненность данного мистического опыта исчерпалась. Нужно какое-то внесение **новой** струи в самую мистику. Нужно, чтобы в поле мистического зрения явили себя новые силы. Нужно, чтобы открылась новая действительность, новая жизнь, новый духовный мир. Уже не имеет смысла далее идти по старому направлению, но является потребность подняться этажом выше, откуда расширяется мистический кругозор. Одним словом, нужно новое откровение действительности, или — откровение новой действительности.

60. Таким образом, выйдя из религии, оттолкнувшись от нее и незаметно для себя, в процессе своем, снова подойдя к религии, философия кончает тем, что начинает искать **откровения** как источника молодости и силы. Но вместе с тем, как вышедшая из уже данной религии, философия на деле является не чем иным, как раскрытием, развитием религии. Хотя она постулирует новую религию, но сама она всецело проникнута **старою** религией. Ища новой религии для своей поддержки, философия, по существу дела, должна отказаться от себя, чтобы воспринять эту постулируемую новую религию, эту молодильную силу. Чтобы ожить, надо ей умереть. Нельзя в меха ветхой философии влить вино новой религии, ибо вино разорвет эти мехи.

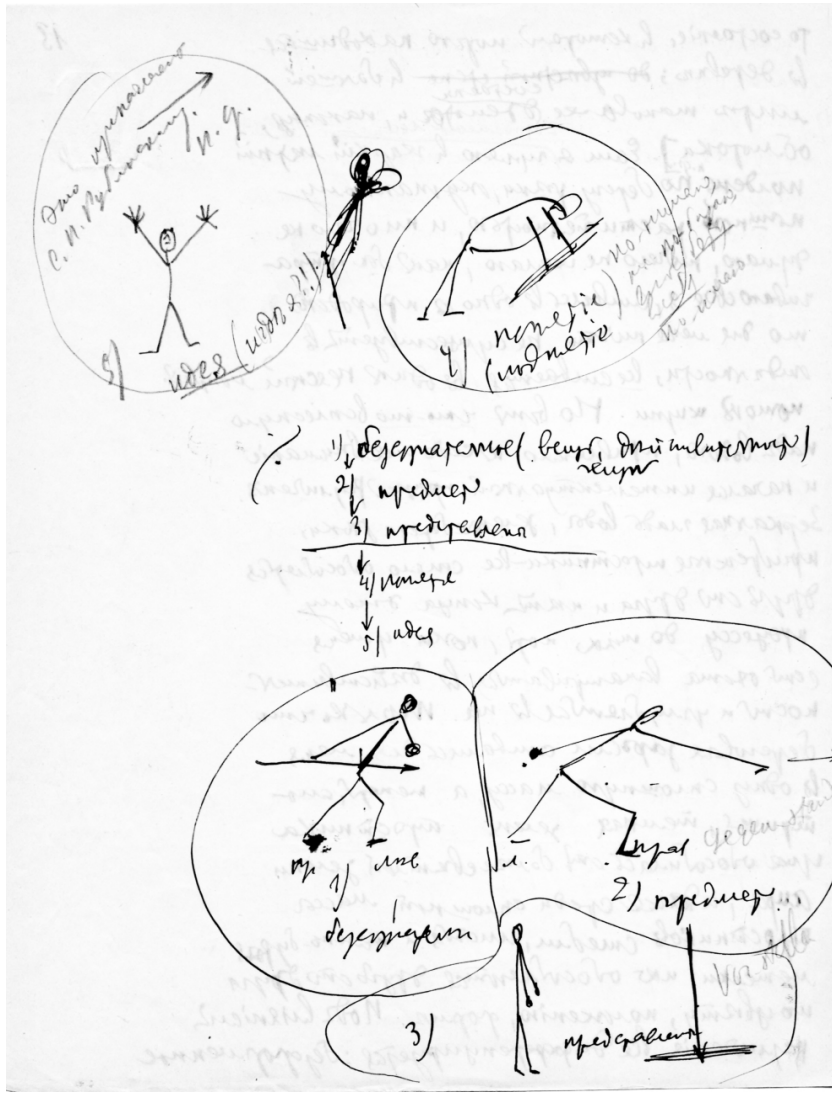
61. Когда философия приходит к выводу, что необходимо ей обновиться притоком новой религии, то тогда две различные силы приходят в столкновение внутри нее. Обновиться — это значит отказаться от самой себя, ибо она в глубочайшем нутре своем есть не что иное, как именно эта старая религия. Для философствующего сознания принять новую религию — это значит отказаться не только от **всего** пройденного пути, но и от исходной точки пути; это значит всецело отказаться от себя. Отсюда-то и происходит то хорошо известное явление, что философия в своем процессе вплотную подводит к новой религии и в то же время является злейшим врагом этой религии ради защиты старой, борьбою с которой она ознаменовала свое начало. И новая религия врывается в сознание не иначе как перешагивая через труп философии. Если философия начинает отталкиванием от религии и высокомерием к ней, то и религия ведет себя так же, начиная возмущением и отталкиванием от философии. Но то презрение новой философии к старой религии было молодым задором («то кровь кипит, то сил избыток»[125]), и потому в существе своем несправедливостью, а **это** презрение новой религии к старой философии есть созна-

ние своего действительного превосходства, знание новой действительности. И та ненависть философии к религии старой была мелкой и, б<ыть> м<ожет>, нежной, а эта ненависть философии к новой религии — уже настоящая ненависть, глубинное чувствование, что противница, в сущности, права и сильнее, упрямство, нежелание сдаться, противление. И тут нечего ни удивляться, ни возмущаться, ни радоваться. **Таков закон развития философско-религиозного самосознания.** Подымаясь над временем, в высь объективного, бесстрастного изучения исторического процесса, мы должны сказать, что это так, не ведая ни жалости, ни гнева.

61.[126] Мы установили, что развитие философии внутри каждого периода представляет собою нечто законченное, — ограниченное двумя религиями. В отношении к эллинской философии мы уже видели справедливость этого положения. Как видите, тяжелое колесо нашего исследования, **связно** отправясь от греческой философии и свершив полный оборот, теперь возвратилось на старое место. Теперь мы можем окончательно спросить себя: какова же внутренняя структура этого периода? Ответом на этот последний вопрос мы и закончим свое введение в историю античной философии.



Фрагмент рукописи лекции 12, 1909 год



Фрагмент рукописи лекции 14, 1909 год

Лекция 15

Читана 13 декабря 1908 г.
в ауд. № 2 от 10 до 11 ч. у<тра>

1. Философема и мифологема.
2. Три периода философского самосознания в их отношении к трем стадиям мышления и основным категориям. Миграция философии (территориальная).

Нап<исано> 1908. XII. 12.
Серг<иевский> Пос<ад>.

<1.> Философема и мифологема

1908.XII. 9
Серг<иевский> Пос<ад>

1. Изучая развитие философского самосознания, мы установили важный закон. Философские учения возникают на почве уже готовых религиозных. Филос<офские> понятия суть преобразования религиозных, мифических образов. **Мифологема генетически предшествует философеме.** Но, выйдя из мифологемы, философема обратно возвращается в нее. В истории философии есть своеобразный ритм мифологем и философем. Так прядутся нити мысли.

2. Что мифологема предшествует философеме — это положение составляет главнейшее достояние современной истории философии, вероятно уже успевшее вам надоесть своей банальностью. В нем, как в точке пересечения, сходятся разнообразнейшие направления истории мировоззрений. Но т. к. у вас, наверно, является искушение вспомнить тут контовский закон трех фазисов развития человечества, то я отмечу, в чем тут глубокая разница.

Во-первых, по Конту, мифологема (называемая им «религией», «теологической») хотя и предшествует философеме (называемой им «метафизической», «научной»), однако последняя имеет происхождение самостоятельное. По найденному уже нами, философема есть не что иное, как рациональное раскрытие мифологемы; философема — порождение мифологемы. Поэтому философема истинна как раз настолько, насколько истинной была породившая и питающая ее мифологема, т. е. и как для Конта философ<ская> истина настолько, насколько отталкивает миф.

Во-вторых, по Конту, фазис мифов окончательно сменяется упраздняющим его по ценности фазисом «метафизики». А по найденному нами, философема и мифологема сосуществуют друг

другу, чтобы в конце концов слиться в **догмат.** Философ не отменяет религию, но развивается наряду с ней.

3. **Философема есть лишь своеобразное выражение мифологемы**, modus бытия мифологемы. И значит, чтобы понять истинный смысл философемы, надо уразуметь мифологему, лежащую в ее основе. Я не стану приводить примеров тому: весь дальнейший курс будет конкретным раскрытием этого положения. Но я прошу вас твердо запомнить, что нет понимания историко-философского процесса вне изучения подпочвенных религиозных явлений. Не думайте, впрочем, что я говорю вам нечто идущее в разрыв с наукой. Выставленное методологическое требование есть положение, признаваемое почти всеми исследователями истории мысли, или, по крайней мере, большинством; разница же того, что говорится здесь, в том, что мы не довольствуемся только фактом зависимости философии от религии, но еще хотим углубиться в его основания, в его смысл и дать ему философское оправдание с точки зрения принципов познающего духа.

<2.> Три периода философского самосознания

1. Начало и конец философск<ого> процесса — религия. Но как же протекает самый этот процесс? Ответ на этот вопрос уже нами дан. Остается лишь подвести итоги.

2. Мы сказали, что знание состоит в суждениях, «суждение же есть отдельный акт дифференциации объекта путем сравнения»*.

Дифференциация объекта знания производится **сравнением** одной стороны переживаемого — с другой. Но всякое сравнение включает в себя идею об **отношении**, в котором производится акт сравнивания.

3. Если мы говорим: «А сходно с В», или «А не сходно с В», или, точнее, «А есть В» и «А есть не В», то при этом подразумевается вопрос: «В **каком** отношении?» В каком отношении «сходно», в каком отношении «есть» и в каком отношении «не сходно», в каком отношении «не есть» или «есть не»? Всякое сравнение есть сравнение в том или ином **отношении**, т. е. под тем или иным общим углом зрения. **Общие руководящие точки зрения**, те **формы**, в которые укладывается акт сравнения, — это и суть основные категории. Или еще: категории суть те общие **направления**, по которым производится акт сравнивания, ибо нельзя сравнивать вообще, а можно сравнивать лишь в том или другом **направлении**, в том или другом **отношении**.

---

* Лосский <Н. О.> Обосн<ование> интуит<ивизма>. Стр. 219. [Прим. П.А. Флоренского]

4. Однако эти **категории** мышления не пускаются в ход все зараз. Каждый акт сравнения имеет дело с определенным углом зрения, с определенной категорией. Что такое, в самом деле, великие послекантовские идеалистические системы германской философии, как не грандиозные дедукции категорий? Мало того. Категории не могут вступать в мыслительную деятельность в произвольной последовательности. Есть известный, внутренне предопределенный **порядок**, согласно которому совершается выступление руководящих точек зрения на действительность. Думаю, это положение, впрочем, трудное для доказательства, кажется естественным и вам. Не вдаваясь в доказательство этого положения (это — дело гносеологии), я поясню эту необходимую последовательность категорий примером, который понадобится нам, кстати, и в дальнейшем изложении. Но не могу не отметить и того обстоятельства, что последовательное выведение основных категорий, так называемая «дедукция категорий», представляет одну из основных задач философии (чтобы не сказать: самую основную), но окончательно решенной считаться не может, несмотря на множество гениальных <решений>.

5. Положим, я **различаю** вещи А и В как **причину** и **следствие**, т. е. под углом зрения **причинности**, т. е. иными словами говорю: «это причина», а то — «следствие». Такова разница между ними. Но ведь, чтобы видеть в них **причину** и **следствие**, я сперва должен утверждать, что А и В — «вещи», нечто **реальное**, и притом **различные** вещи, **различное** реальное (причина — не то что действие). Другими словами, прежде нежели рассматривать действительность под углом зрения **причинности**, я необходимо принуждаюсь рассматривать ее под углом зрения вещности, субстанциальности, существенности, ибо мы не можем мыслить причину или следствие, которые не были бы в то же время вещами, причиною вещи, следствием вещи. При этом в отношении субстанциальности я **различаю** А и В. Что это значит? А то значит, что я считаю А и В различными вещами, т. е. имеющими разную сущность, подходящими под **разные понятия**, ибо вещи разнятся между собой понятиями — своими сущностями. Итак, прежде чем различить А и В под углом зрения причинности, я должен различить их под углом зрения вещности, т. е. существенности, сущности их.

Но можно и далее отступить в глубь процессов познания. Ведь, чтобы рассматривать А и В как **вещи**, надо сперва иметь **то**, к чему прилагается категория вещности, т. е. чувственное **представление** этих объектов А и В. Если мы говорим: «вещи», то сперва должны сказать: «К чему же именно мы прилагаем квалификацию вещей?» К **этому** или к **тому**, что мы видим, слышим, обоняем, ося-

заем etc., — к тому, что дано в пространстве и времени. Подчинять, подводить «это» или «то», но всегда нечто.

Прежде нежели рассматривать их (А и В) как **вещи**, мы рассматриваем их как временно-пространственные образы, по преимуществу зрительные, хотя к зрительным образам присоединяются и другие чувственные характеристики. Значит, мы сперва определяем А и В как квалифицированные, временно-прост<ранственные>, как локализованные во времени и пространстве, как образы **туманных картин**, еще **не** имеющие **вещного ядра** и тем более не имеющие еще причинной связи. Но А и В мы различаем и как временно-пространств<енные>, и, следовательно, мы должны различить наши пространственно-временные образования. Чем же **они** отличаются друг от друга? Чем могут отличаться друг от друга временно-пространственные образования? Конечно, своей **позицией** в пространстве и во времени, своим положением, своими, как говорят, **координатами**.

6. Я разобрал только три категории, основные. Их еще *бесчисленное* множество, но необходимость **последовательного** их применения стала понятной для вас. Иными словами, нельзя начинать акт сравнения под любым углом зрения, с точки зрения любой произвольно выбранной категории, и затем переходить к другой, тоже произвольно избранной, но необходимо в известной **системе**, в известной внутренне предопределенной **последовательности**. Отсюда вы догадываетесь, вероятно, что развитие философии характеризуется именно таким **преобладанием**, таким выдвиганием той или иной категории. Но при этом должно сделать одну оговорку: **индивидуально** возможна быстрая смена категорий, быстрое продвижение вдоль ряда потенций знания. Но эта смена не относится к целокупности миропредставления [мы сейчас увидим, что в дальнейшем мы должны рассматривать представление — как единое миропредставление, понятие — как единое миропонятие, идею — как единую мироидею], а только к ничтожным отдельным частям ее; и притом это возвышение над общим низшим уровнем ведения неустойчиво, временно и практического значения для всего миропонимания **не** имеет. Иными словами, **эта** смена категорий **не принципиальна**. Напротив, когда смена категорий делается принципиальной, тогда изменение захватывает **все миропонимание**, и притом социально. В первом случае возвышение над господствующим уровнем сознания не имеет объективно значимого характера, оно чисто-субъективное состояние, а во втором — оно имеет объективное значение.

7. Вспомните, что мы говорили о составе и эволюции суждения. Мы различили в суждении подлежащее, сказуемое и связку, причем подлежащее символически заменяется **именем**-подлежа-

щим, сказуемое представляется адекватно **именем-сказуемым**, а связка есть вспомогательный глагол.

8. Вы, вероятно, помните, что связка прошла три стадии развития: сперва она — **психофизиологическая связь**, возникающая при переходе от чувственного представления-подлежащего к чувственному представлению-сказуемому. Затем она — **метафизическая** (грамм<атическая>) связь (хотение, порождение и etc.) между понятием-подлежащим и понятием-сказуемым. Наконец, она — форма, значок свободного нашего апперципирования того соотношения, которое мы полагаем между идеей-подлежащим и идеей-сказуемым сообразно идеалу или идее Безусловного.

9. Этим трем стадиям связки, как видите, соответствуют и три стадии **имени** (т. е. подлежащего и сказуемого). Φωνή имени есть эквивалент чувственного впечатления, ἔτυμον — эквивалент понятия, σήμημα — эквивалент идеи. Каждому моменту связки соответствует момент имени.

10. Не нужно думать, однако, что новые моменты в связке и в имени отменяют предыдущие. Нет, новое нарастает на старом, образует душу старого. Внимание сосредотачивается на новом. Поэтому схема развитого суждения такова:

(таблица[127])

11. Каждая **философская эпоха, период философского развития** характеризуется выступлением нового момента в суждении, т. е. нового момента в связке и в имени. Но мы видели, как появляется этот новый момент. Он появляется чрез дифференциацию того, что уже подверглось дифференциации, т. е. чрез рефлексию мышления на себя.

12. Но мы видели, что такое понятие. Понятие есть суждение о представлении, а представление есть суждение о непосредственно данном восприятии. Значит, понятие есть **представление представления**, а представление есть **восприятие восприятия**. Подобно тому идея есть понятие **понятия**. Можно было бы пойти и далее, в обе стороны. Но т. к. у нас для этого еще не созданы слова, то состояния, эти продолжения несказанны, неизреченны, безглагольны. Для изучения их нам не хватает разлучающих терминов. Ведь, чтобы <неразб.> дать их, нам пришлось бы спуститься в глубину **подсознательной** жизни и подняться в высь **сверх-сознательной**. Мы можем делать это либо при помощи гипноза, либо в **особых состояниях** — ясновидения, творчества, религиозного подъема и т. п. и т. п., а также иногда во сне. Но если вы непременно хотите этого, то можно было бы сказать, что, спускаясь ниже **восприятия**, мы имеем дело с **сублиминальной**, подпорожней, т. е. под порогом сознания лежащей областью. Если представление есть вос-

приятие восприятия, то восприятие есть «вещь вещи». Подымаясь выше идеи, мы находим идею идеи, т. е. процесс художественного творчества, художество и т. п., одним словом, входим в сферу всяческого творчества.

13. Каждая стадия сознания есть различение. На одной стадии преимущественно выступает различение по **одной** категории, а на другой — по другой. Категории сменяют друг друга столь же закономерно, как и самые стадии различения или **потенции сознания**. Каждая потенция сознания окрашена, так сказать, в цвет особой категории, имеет специфическое построение различения. Номер потенции знания характеризует собой ее природу, угол зрения, под которым проводится различение.

14. Когда дело идет о **представлении**, т. е. о пространственно-временных образованиях, то преимущественное значение тут имеет различение именно пространственно-временных, **чувственных** определений. Часть и целое, вне и внутри, вместе и последовательно и т. п. — вот вопросы, наиболее интересующие мыслителей.

Но что представляют из себя ответы на эти вопросы? Да, конечно, содержание **космологии** или метафизики мира — науки о внешней природе в ее временно-пространственных определениях. Единство и множество и всё, ἓν καὶ πολλὰ καὶ πᾶν — вот тема философии, конкретно раскрываемая в физике, астрономии, физиологии и т. п. **Законы мира** составляют главный предмет философских интересов. Сущее определяется как представление.

15. Когда сознание вступает в новую стадию, когда различение производится уже **не** представлений, но понятий, то преимущественное значение получает категория вещности, субстанциальности. Подвергаются различению **не** пространственно-временные образования, но субстанции, вещи. Поэтому субстанция и атрибут, общее и частное, подчиненное и соподчиненное — вот вопросы, наиболее интересующие мыслителей.

Ответы на эти вопросы образуют содержание **антропологии**, или метафизики духа, разумея этот термин в смысле совокупности всей гуманитарной науки — как науки о **человеке** в его идеально-логической деятельности. Случайное и необходимое, общее и частное, **должное** и **недолжное** — вот тема философии, конкретно раскрываемая в логике, этике, эстетике, психологии, языковедении, обществоведении и т. п. **Законы духа** составляют предмет философских изысканий. Сущее определяется как **понятие**.

16. Далее сознание переходит на новую стадию. Различение производится не понятий, но **идей**. Как ранее единичные представления подводились под общие понятия, так теперь общие понятия подводятся под всеобщие **идеи**. Точнее говоря, на первой ста-

дии мышления существует **одно** представление — представление о мире, причем отдельные представления — только части его. На второй стадии мышления существует **одно** понятие — **понятие** о деятельности разума, понятие о человеке, причем все отдельные понятия — только части этого единого (соподчиненные понятия, входящие в объем этого единого). Наконец, на третьей стадии мышления существует только **одна** идея — идея о Безусловном, причем все отдельные идеи — только части ее, порождаются ею, творятся ею. Общее понятие или понятия есть принцип, в силу которого данное представление есть момент. Оно само точно так<ое> же.

17. Всеобщая идея или **идеи** — это безусловный принцип, в силу которого понятие есть именно оно само, в силу которого каждое А есть А. Если понятие есть сущность вещей как представлений, то идея есть причина вещей как понятий. Таким образом, идея есть безусловная **причина** вещей как сущностей. Идея полагает не только понятие вещи, но и ее чувственную характеристику, представление.

Причинность, творчество — вот что является категорией, под которой производятся различения на третьей стадии мышления. Причина и следствие, безусловное и обусловленное, бесконечное и конечное, ноумен и феномен — вот вопросы, интересующие мышление на третьей стадии развития.

Ответы на эти вопросы составляют содержание **теологии** или метафизики Абсолютного бытия — науки о Боге, о Безусловной причине мира вещей. Конкретно это содержание раскрывается в догматике, мифологии, спекулятивной философии, литургике, аскетике. **Законы Божественного творчества** (художества) и божественной, абсолютной жизни составляют предмет философских спекуляций. Сущее определяется как **идея**, как Безусловное, как то, что производит мир и человека, как единство бытия и мышления, и как таковое выше того и другого, как Существо, мыслящее вещами и творящее мыслями и потому стоящее выше бытия и мышления, **над** всем.

18. Таковы три стадии философского развития. Но, говоря о них, нельзя забывать, что каждая стадия имеет свой внутренний нерв жизни. Если почти физиологически вырывающееся рефлексивное φωνή соответствует представлению мира и отчеканенное и ограниченное ἔτυμον — понятию о духе, то, по существу своему, незаконченное, не очерченное σήμημα — идее о бесконечном и непознаваемом адекватно Боге. Чтобы перейти от одного к другому, надо потерпеть неудачу в применении предыдущего принципа. Иначе не бывает перехода. Нет моста между двумя последовательными потенциями сознания, переход совершается прерывно, кризисом. Кризисами прослоено развитие философии. Чтобы перейти к стадии понятия, надо разувериться[128] в представлении. Чтобы

перейти к стадии идеи, надо разувериться в понятии. Итак, три периода философии прослоены двумя кризисами — двумя периодами скепсиса, философского отчаяния, неверия, уныния и усталости. Но имеются еще два кризиса, еще два периода скепсиса, из которых первый отделяет традиционную веру от начинающейся философии, а второй отделяет умирающую философию от религии, к которой она возвращается.

19. Итак, строение развития философии, соответствующей данному мистическому опыту, данному религиозному переживанию, данным мистическим горизонтам, представляется по следующей схеме:

религия—скепсис—космология—скепсис—антропология—скепсис—теология—скепсис—религия. Вот схема развития философии.

20. Таков закон развития философии в зависимости от времени (как функция времени). И из него сразу же явствует закон перемещения философии в пространстве — состояние философии как функция **пространс<твенной>** точки. В самом деле, мы можем спросить себя: может ли каждая стадия развития философии протекать **где** попало, или же для каждой внутренне предопределено не только известное время, но и известное место. Посмотрим.

21. Представим себе территорию греко-римского мира — ту сцену, где протекала жизненная драма философии. Спрашивается, где известная стадия философского самосознания разовьется ранее и где — позже? Или, б<ыть> м<ожет>, тут **нет** внутренней закономерности? Во-первых, мы не можем признать, чтобы было какое ни на есть явление не закономерное. Что есть, то закономерно, т. е. подлежит выражению в виде функции. Во-вторых, и прямо можно ответить на наш вопрос. Конечно, философствующее сознание дойдет до известной стадии прежде всего там, где для его развития есть подходящие условия. Отсюда оно пойдет волною **туда**, где этих условий для данной стадии менее или где они являются позже, но где зато являются условия для развития последующей стадии философии. И т. д.

22. Итак, вот пред нами греко-римский мир, с его традиционными верованиями. Где может явиться первая стадия философствования? Конечно, там, где явится религиозный кризис, т. е. где явится сомнение в традиционной религии, где явится дух пытливости и критицизма, т. е. где будет большой приток впечатлений. Ведь, возникая на разрыхленной почве религиозного сомнения, философия первого периода живет впечатлениями от внешнего мира, освещаемыми мифологическим сознанием, и перерабатывает их в **представления**.

23. Итак, где же могут быть этот религиозный скепсис и этот приток внешних впечатлений? Конечно, на окраинах эллинского мира, на границах территории эллинской религии. Тут происходит соприкосновение с другими религиями, и эта разнородность соприкосновенных религий невольно возбуждает ум к сравнению, к критике, к сомнению в области **своей** религии. Сюда приезжают иноземные купцы, отсюда греки отправляются в дальние странствия. Здесь жизнь кипит ключем, здесь — пестрота впечатлений, сутолока мира, вечный праздник любознательности. Тут, на окраинах, и возбуждается первая стадия философствования. От столкновения **впечатлений** начинается их **сравнение** и вырабатываются **представления**.

24. И нетрудно определить, где она должна возбудиться ранее всего. Мы увидим в дальнейшем, что главным возбудителем эллинского духа был всегда Восток. С Востоком шла оживленнейшая торговля. На Восток было обращено всеобщее внимание. Понятно, что на восточной окраине, в кипучем торговом рынке, в пределах ионийских колоний (ионийцы — мореходцы) и возникла первая философия после сильного религиозного кризиса. Затем уже философское движение появляется на **западе**, в Великой Греции, где кипучая жизнь начинается позже, и на **севере**, во Фракии, куда культурный и экономический подъем переходит еще позже. Но центр остается незатронутым, ибо здесь царит непоколебимость религиозных устоев и нет никаких острых впечатлений. Он немотствует. Тут нет почвы для философии.

25. Волна философии, начавшись с окраин, бежит к **центру**, к Афинам, ибо как раз в это время тут начинается торговое и культурное оживление. Но сюда съезжаются уже не **впечатления** иных стран, а вырабатываются **представления** о мире и его законах. Просачиваясь чрез толщу эллинского мира, впечатления по дороге перерабатываются в представления. Столкновение этих представлений обнаруживает их **разнообразие**, **различие**, пестроту, как ранее столкновение верований обнаружило то же самое в сфере религии. И как ранее начался кризис религии, так теперь начинается кризис **представления**, софистика. Ясно, что тут же должна была возникнуть опирающаяся на взрыхленную почву саморазложившегося **представления** философия **понятия**. Она направляется на критику представления, старается представить уже **не мир**, а самое представление. Ей нужны не мировые впечатления, а приток мнений о мире, представлений о мире. Она и могла, конечно, расти и развиваться там, где было такое столкновение представлений и где была, с другой стороны, **изоляция** от непосредственных мировых впечатлений, которые всегда отвлекают дух в сторону. Таким местом, центральным в эллинском мире, а потому наилучше изолированным от внешних впечатлений и наилучше открытым для при-

тока разносторонних представлений, были Афины. Добавьте сюда демократический принцип устройства, открывавший возможность широкой **гласности** представлений и жизни на улице, т. е. жизни представлений открытых — и вы поймете, что для философии 2-го периода не было более благоприятной среды, нежели Афины. Афины — своего рода парник или теплица для философии, ибо тут сосредотачиваются все понятия[129].

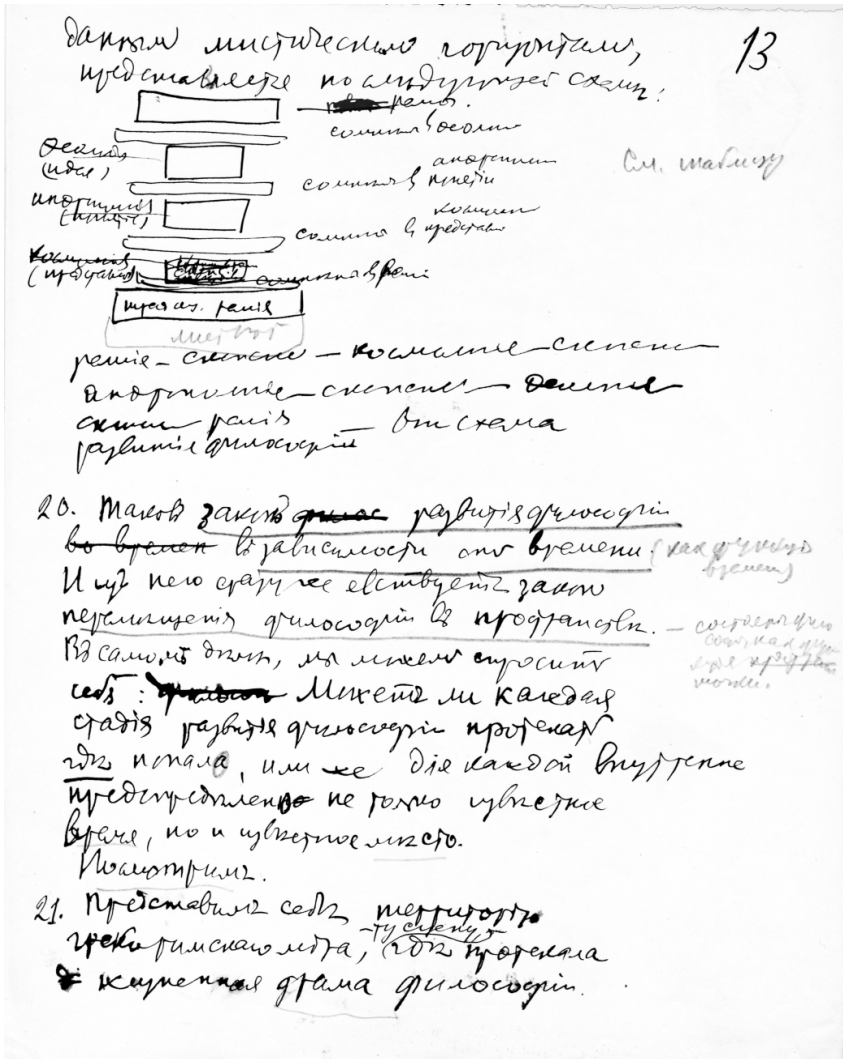
26. Отсюда волна философии движется обратно к периферии — просто распространяется по всей массе эллинского мира. Но **понятия**, выработанные философией 2-го периода в своем развитии, обнаруживают явную пестроту и несогласованность. В близлежащих к Афинам **школах** начинается кризис философии понятия, **скепсис**. Опять начинается критика — критика понятия. Философия ищет устоев и поэтому распространяется всюду — по всему эллинскому миру, — она блуждает, ищет себе места — и не находит, ибо сама еще не знает, на какой этаж ей надо подыматься. И когда приходит пора склонить выю пред откровением, она возникает там, где было великое множество всяких культов и откровений, <неразб.> и т. д. Она попадает в Александрию. Отсюда она распространяется волной, но снова терпит кризис вследствие многоразличия откровений, которые она тщетно пытается привести к единству, рационализировать, и главным образ<ом> вследствие столкновения с откровением христианства. Философия хочет привести к единству разнородную множественность откровений, но у нее нет нового **принципа** для установления этого единства. Скепсис возбуждается всюду, где есть христианство, а христианство появляется сперва на окраинах, преимущественно восточных. Философия переходит в религию и ютится там, где живут последние остатки религии, — в Афинах и, наконец, в Малой Азии, своей изначальной колыбели.

27. Итак, мы кончили тем, с чего начали, миграцией философии. География философии, взятая нами сперва как наиболее **осязательная** данная истории философии, как нечто **внешнее**, оказалась теснейше связанной с интимнейшими процессами внутренней жизни философии. География философии оказалась наглядной демонстрацией сил духа, которыми порождается, растет, живет и движется, и умирает история философии.

28. И, повторяя наше изначальное сравнение, мы теперь, проверив его на деле, можем сказать: география философии относится к самой философии, как мимика человеческого лица к сокровенным волнениям психической жизни.

Конец

Введение в историю античной философии.
1908.XII.12. 12 ч. ночи.



13

данным мистическим горизонтам, представляется по следующей схеме:

ремія — сомнение в осолине

осолине (идея) — сомнение в анорганизме

анорганизм (понятие) — сомнение в космизме

космизм (представление) — сомнение в ремі

трансп. ремія

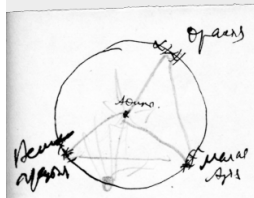
См. таблицу

ремія — скопчик — космолие — скопчик — анорганолие — скопчик — осолине — скопчик ремія — вот схема развитія философіи

20. Таков закон развитія философіи в зависимости от времени (как функция времени). И из него сразу же явствует закон перемещенія философіи в пространстве. — соответствующий, как функция пространства. Вы сами, мы можем спросить себя: Может ли каждая стадія развитія философіи протекать где попало, или же для каждой внутренне предопределено не только известное время, но и известное место. Посмотрим.

21. Представим себе территорію греко-римскаго міра, — ту сцену, где протекала жизненная драма философіи.

Фрагмент рукописи лекции 15, 1908 год



14

См. таблицу

Спрашивается, гдѣ извѣстная стадія философскаго самосознанія разовьется раньше, и гдѣ — позже? Или, б. м., тутъ нѣтъ внутренней закономѣрности? Во-первыхъ, мы не можемъ признать, чтобы было какое-ни на есть явленіе не закономѣрное. Что есть, то закономѣрно, и не подлежитъ выраженію въ видѣ функціи. Во-вторыхъ, и прямо можно отвѣтить на нашъ вопросъ. Конечно, философствующій сознаніе дойдетъ до извѣстной стадіи прежде всего тамъ, гдѣ для его развитія есть подходящія условія. Отсюда оно пойдетъ вольно туда, гдѣ этихъ условій для данной стадіи менѣе, и гдѣ или же они являются позже, но гдѣ зато явятся условія для развитія послѣдующей стадіи философіи. И т.д.

22. Итакъ, вотъ предъ нами греко-римскій міръ, съ его традиціонными вѣрованіями. Гдѣ можетъ явиться первая стадія философствованія? Конечно, тамъ, гдѣ явится религіозный кризисъ, т.е. гдѣ явится сомнѣніе въ традиціонной религіи, гдѣ явится духъ пытливости и критицизма, т.е. и гдѣ будетъ большой притокъ впечатлѣній. Вѣдь, возникая на

Фрагмент рукописи лекции 15 , 1908 год

Часть 2
ПЕРВЫЕ ШАГИ ФИЛОСОФИИ
(Из лекций по истории философии)

Выпуск первый:
Лекция и Lectio
Пращуры любомудрия
Напластования эгейской культуры

Сергиев Посад, 1917

Сергею Николаевичу Булгакову*

Дорогой и Глубокоуважаемый Друг!

Ровно семь лет тому назад я начал печатать эту книгу. Тогда были уже готовы рукописный текст ее и клише рисунков. Но многочисленные интересы и сложные обязанности упорно отводили мое время и мои силы к иным работам, так что до сих пор напечатаны из курса только три лекции, и я не знаю, когда мне удастся сосредоточиться на печатании дальнейших. Однако эти семь лет не прошли бесполезно для книги: многое было пересмотрено, — и занятые позиции не были оставлены. Еще более окрепла за это время первоначальная мысль — посвятить эту книгу Вам. Семь лет испытания нашей дружбы углубили мое уважение и мою любовь к Вашему духовному облику. Вот почему мне было бы тяжело сейчас, из-за невозможности в скором времени напечатать всю книгу, лишить ее посвящения, с которым срослась она в моей душе. Примите же мое более чем скромное приношение — не как труд, достойный Вашего имени, а лишь как свидетельство прочности моих чувств к Вам.

1917.V.4
Сергиев Посад

Автор

* Посвящение С.Н. Булгакову на отдельном издании.

Лекция и Lectio

(Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций)

Хотя ποίημα и означает **«творение»**, однако законно вознедоуметь, если кто станет любое **творение** безразлично называть поэмою. Но есть особый род словесных произведений, до такой степени лишившихся определенности, что природу его почти отождествляют с этимологическим значением его названия. Это именно — **лекция**. Справедливо, что **lectio** — **чтение**. Но, пользуясь этим лингвистическим предлогом, нередко применяют название «лекция» ко всякому произведению слова, будь то ученая диссертация, журнальная статья или газетный фельетон, раз только оно **прочитано** (или сказано) **пред аудиторией**; при этом, однако, не считаются с тем, что хотя наименование **«лекция»** и произошло от lectio, но сама она вовсе не равна последней. Понятия эти — соподчинены: с одной стороны, не всякая lectio есть лекция, а с другой — не всякая лекция должна читаться пред слушателями, т. е. быть lectio, потому что лекции могут выходить в свет и прямо в печатном виде.

Может показаться, что эти соображения чересчур **школьны** и что все дело — в споре о названии. Да; но из-за неотчетливости слово-употребления самый род словесных произведений, которым законно могло бы быть приписано название **«лекций»**, теряет свой своеобразный облик; туманность имени мешает отчетливо сознавать те требования, которые предъявляются к лекции со стороны формы ее, и лекция, незаметно для автора, смешивается с другими родами словесности.

Приступая к печатанию ряда очерков — круга лекций, имеющих задачей обследовать то сочленение античной мысли, где эллинская философия органически прикрепляется к эллинской религии,— эпоху эллинского Возрождения VI века,— автор считает нелишним указать некоторые черты, определяющие природу лекции вообще.

Итак, что же такое «лекция»? Это прежде всего особый род словесных произведений **дидактического**, т. е. учебного (не ученого), характера. Но ведь учебник, хотя бы его читали с кафедры, не станет от того ни лекцией, ни курсом лекций. Отношение

учебника к курсу лекций можно приравнять с отношением механизма к организму. В то время как первые члены этой пропорции построены по заранее разработанному плану, обдуманному до мельчайших подробностей и **внешнему** для осуществляющего этот план материала, и потому именно в совершенстве («с точностью механизма») выполняют свое назначение — правда, в заранее очерченном круге, и притом незначительного диаметра,— вторые члены пропорции характеризуются непринужденностью и свободою своего построения и именно поэтому имеют многообразное, заранее непредопределимое функционирование, но зато неспособны к совершенной отчетливости своих действий («живой человек — не машина»); их рост есть **творчество**, являющее себя в каждой подробности их структуры, тогда как учебник и механизм, собственно говоря, даже не растут, а лишь бывают **складываемы**, составляемы из **заранее** изготовленных частей. Напротив, при строгой выдержанности общего направления, **общего** течения, общего плана мысли, в курсе лекций она, однако, не идет прямолинейно, вся целиком укладываясь в ту или иную рациональную формулу, но, подобно живому существу, выращивает свои органы, руководствуясь каждый раз выясняющимися в самом ходе работы требованиями. В этом смысле не неуместно было бы назвать идеальную лекцию **родом собеседования**, родом беседы в среде духовно близких друг к другу лиц. Лекция — это не проезд на электрическом трамвае, неуклонно влекущем нас вперед по заранее настланным рельсам и доставляющем скорейшим образом к цели, а прогулка пешком, экскурсия,— правда, с определенным конечным пунктом или, скорее, с определенным общим направлением пути, но без предъявляемого требования прийти и только прийти к нему, и притом по определенной дороге. Для гуляющего важно **идти**, а не только **прийти**, и он идет себе неуторопленным шагом. Заинтересовавшись каким-нибудь камнем, деревом или бабочкой, он останавливается, чтобы рассмотреть их ближе и внимательнее. Иногда он оглядывается назад, созерцая пейзажи, или (случается и так!) возвращается на пройденный путь, вспомнив, что недосмотрел что-нибудь поучительное. Боковые дорожки, даже полное бездорожье чащи манят его своею романтическою таинственностью. Одним словом, он гуляет, чтобы подышать чистым воздухом и пожить созерцанием, а не для того, чтобы возможно скорее достигнуть, запыхавшись и запылившись, намеченного конца путешествия.

Так и существо лекции — непосредственная **научная** жизнь, совместное со слушателями **размышление** о предметах науки, а не изнесение из запасов кабинетной учености готовых, отлившихся в стереотипную формулу выводов.

Лекция — это посвящение слушателей в **процесс** научной работы, приобщение их к научному творчеству, род наглядного и даже экспериментального научения **методам** работы, а не одна только передача «истин» науки в ее «настоящем», в ее «современном» положении. Да и что — в **этом** смысле — есть научная «истина»? Не ветер ли, всегда гуляющий? Не волна ли, ускользающая в безустанном прибое? Не непрестающий ли процесс? Одним словом, не живая ли деятельность, ἐνέργεια, в противоположность застывшей вещи, ἔργον? Но и помимо того, если бы дело сводилось исключительно к передаче готовых «истин», то тогда лекция стала бы бессмысленною и бесцельною. Учебник — всегда обдуманный, зрелее, нежели лекция,— учебник осуществляет **такую** задачу неизмеримо лучше всякой лекции. Читать же учебник, даже превосходнейший, целой аудитории грамотных людей едва ли требуется после изобретения Гутенберга. Это все равно как если бы швея, оставив машину Зингера, вздумала шить какою-нибудь рыбьей костью.

Но если существо лекции действительно таково, то отсюда вытекает ряд своеобразных признаков, весьма разнящих лекцию от других родов словесных произведений.

Прежде всего именно это — интерес к мелочам, к частностям, к подробностям, к тончайшим черточкам, обрисовывающим изучаемое явление в его живой индивидуальности, а не только «вообще», в схеме. Как лектор, так и слушатели чувствуют себя в положении человека, который вовсе не обязан скакать на почтовых, но вправе затратить известное время на внепрограммно заинтересовавший его камешек или травку. Правда, мелочи такого рода необходимо сосредоточены **около** красной нити изложения, подобно тому как и для нашего путника предметы его внимания тянутся вдоль его тропинки; но далеко не всегда они выводятся из осевой мысли лекций рационально-логически: иногда их связь с общей идеей курса — психологическая (по ассоциации), или эстетическая (по требованию известного разнообразия, или паузы, или, так сказать, фиоритуры), или, если не погрешу подобным оборотом, — дидактическая, вызванная соображением вроде: «Здесь не неуместно сообщить такой-то поучительный факт или такую-то любопытную теорию; **опустить** их — жаль, а возвращаться к ним в другой раз — это уж будет слишком далеким обходом».

Хороший **учебник** бывает обыкновенно построен так, что выпустить тот или иной параграф — это значит сделать непонятным и многое дальнейшее; и наоборот, все то, что можно выпустить без ущерба, тем самым оказывается **лишним** в учебнике и **должно** быть вычеркнуто. Но в курсе лекций многое, в действительности будучи связано органически с целым и действительно живя с це-

лым одною жизнью, не следует, однако ж, из идеи целого **more geometrico** с логической необходимостью и потому может быть и отрицаемо. Так, боковой побег растения, питаясь соками главного стебля,— одно тело с ним; но из идеи целого растения не следует того, чтобы эта побочная отрасль выросла **непременно**. Иногда избыток второстепенных стеблей может быть в ущерб растению; тогда дело индивидуального такта (а не логики) решить, что именно оставить развиваться и что — отсекнуть. Не иначе — и в курсе лекций.

Другая характерная особенность лекции следует из задачи лекции. Лекция — это говорилось уже — должна **не научить** тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а **приучать** к работе, создавать вкус к научности, давать «затравку», дрожжи интеллектуальной деятельности. Она не столько питательное, сколько, по преимуществу, ферментативное начало, т. е. приводящее в род **брожения** психику слушателя. Эта бродильная деятельность лекции ставит ее, в качестве рода словесных произведений, на место полярно противоположное с энциклопедией, со справочником, со словарем, назначение которых — именно давать **вещество** для брожения. Самое же брожение психики состоит в полученном чрез «заражение» **вкусе к конкретному**, в науке благоговейного приятия конкретного, в любовном созерцании конкретного; причем это последнее, конкретное, здесь разумеется в смысле самого **объекта** непосредственного научного исследования, в смысле **первоисточника**, будь то камень и растение или же религиозный символ и литературный памятник. Эта **радость о конкретном**, этот **реализм отрицательно** выражает себя как внутренняя (не формальная) неудовлетворенность каким угодно промежуточным **мнением** об объекте, которое застит объект и норовит само, спихнувши объект с точки фиксации внимания, стать вместо него. Стремление увидеть своими глазами, пощупать своими руками первоисточник и начинает собственно научную настроенность, в отличие от ученой **доксографии** — от описания чужих мнений. Как было бы нелепо изучать ботанику не по живым растениям и даже не по фотографическим снимкам с растений, а по их описаниям, так же и во всякой научной деятельности искать, увидеть подлинник есть стихия самостоятельного мышления. Вкус натурального вина доступен лишь тому, кто берет вино от самого заводчика — либо из рук в руки, либо за его личною подписью; равным образом и натуральные объекты исследования, подлинные, покажут свой вкус, только когда получаешь их из **первых** рук самих творцов гениальной мысли, за их **подписью**, или из созерцания тех или иных вещей, фотографических снимков и т. д., подобно тому как подлинные факты наук естественных за-

имствуются лишь из **прямого** наблюдения. Розничная же торговля мыслями — в лавчонках ли или в магазинах — не менее чем и розничная продажа вина, всегда отзывает подделкою и, главное, ни к чему не нужными сдабриваниями: мало ли таких построений можно навыдумать из себя за письменным столом. Подлинная мысль, подлинный факт — терпки и порою кислы, как и неподдельное вино. Вот почему ко вкусу лекции — направляющей внимание слушателей на конкретное, на первоисточники — надо еще **приучиться**.

Может явиться вопрос: но не есть ли лекция **записанная**, вдобавок печатаемая лекция и тем более издаваемая в свет,— не есть ли она contradictio in adjecto? Если лекция — непосредственное творчество, то можно ли ее запечатлеть на бумаге и, будучи запечатленною, не выдыхается ли лекция, не испаряется ли из нее самая жизненная ее сущность? Не теряет ли лекция права на существование, будучи записанной? Думается, что нет. И пребывающее в потоке времени (запись) может иметь своим содержанием мимолетное; и опосредствованное письменью может быть непосредственным; и закрепленное может быть, по содержанию своему, свободным. Так, **дневник**, одна из самых свободолюбивых и недисциплинированных форм словесных произведений, может быть записан и иногда (хотя и редко!) обнародован. Как лепесток написанной розы навеки блестит готовою вот-вот обсохнуть утреннею влажностью; как на валик фонографа голос, слегка дрогнувший от неуверенности, схватывается для тысячекратного воспроизведения с этой мгновенной осечкой; так же и в дневнике и даже в записанной лекции получает неподвижность то, что имеет смысл лишь как «теперь» и «непосредственно» творимое, и, будучи закреплено, оно навеки остается «теперь» и «непосредственно» творимым:

...этот листок, что завял и свалился,
золотом в е ч н ы м горит в песнопеньи[130].

Сказанное доселе относится к лекциям совершенным, каких, быть может, и не много найдется. Это скорее пожелания, нежели описания существующего. Что ж до **предлагаемых** лекций, то относительно их необходима оговорка. Конечно, составителю трудно судить, насколько удалась предносившаяся ему форма их изложения; но **содержание** их (и это должно быть заявлено со всею настойчивостью) не притязает ни на особую оригинальность, ни на ученость разработки. Общий замысел да несколько своеобразных решений задач частных — вот и все **новое**, на что смеет надеяться автор. И если он все же решается на обнародование своего

труда, то причина тому — отсутствие подобного синтеза историко-культурных и религиозных данных с данными историко-философскими.

И еще одна оговорка: лекционная форма, требующая, по существу дела, известной определенности, известной отчеканенности, известной стилизации суждений, иногда заставляла высказываться более решительно, чем то было бы допустимо в ученом сочинении. Но избегнуть преувеличения было невозможно, потому что полная, научная осторожность в выводах и оценках повела бы за собою тьму оговорок и сделала бы самую мысль маловразумительной, пухлой и бесцветной. Однако с этим каждому надо считаться самостоятельно. При обработке же лекций к печати автор старался сохранить основной тон изложения и только позволил себе в нескольких местах ученую и литературную ретушь.

Пусть и «примечания», последующие каждой лекции, не останутся без «примечания». Дело — в том, что окрест любого из предметов, обсуждаемых на этих страницах, выросла целая литература. Возможно ли, да и нужно ли считаться с нею каждый раз сполна? И тем более требуются ли непременно библиографические справки? Для автора эти вопросы решаются в смысле отрицательном: мало ли какие есть или могут быть мнения по бесчисленному множеству вопросов. Нельзя же, в самом деле, теряя всякое самоуважение, гоняться за каждым из них, прислушиваться к тысячам голосов! Да и среди ученых слухов девять десятых обыкновенно бывают чистыми сплетнями. В прилагаемом «нижнем этаже»[131] указываются по преимуществу труды на **русском языке** или же труды сравнительно общего характера. Справки же более специальные едва ли были бы уместны в сочинении популярном.

Лекция 1*

<1.> Пращуры любомудрия

Двойственность задачи, предлежащей историку мысли. — Постановка задачи исследования. — Неожиданные затруднения, встающие пред современным исследователем античной мысли. — Чрезмерная упрощенность еще недавних представлений о начатках античной философии и античной религии. — Сложность античной культуры.— Аналогии явлений ее в истории новой. — Неизначальность «древней» греческой истории.— Археологические подтверждения этого вывода. — Классическая археология конца XIX и начала XX века. — Перспективы неисследованного.

Двоякая задача предлежит историку мысли; два раздельных исследования должен произвесть он.

Двойственность задачи, предлежащей историку мысли

Во-первых, ему необходимо **в** общих очертаниях изучить историческое явление мысли в его цельной законченности, понять взаимное расположение и природу различных слоев и различных геологических систем всей толщи мысли, в нашем случае — мысли античной и, частнее,— философствующей. Выражаясь не фигурально, скажем: историку античной философии надо понять античную философию в ее общем ходе. Да, для него необходимо наследить направление оси ее — ее станового хребта и существеннейших направлений костяка — и уяснить себе общие законы растительных сил античной философии. Эта **первая** задача исследования уже сделана нами в курсе «Введения в историю античной философии»[1].

Во-вторых, когда конфигурация мысли в ее истории усвоена, то предметом дальнейшего внимания должно быть изучение

---

* На обложке рукописи лекции 1 надписано: «1. Характер дальнейших занятий.

2. Трудности современной разработки истории античной философии, обусловленные новейшими археологическими открытиями, и наивность взглядов, видевших в начальной философии явление элементарное.

3. Археологическое открытие подпочвы греческой культуры. Неолитическая культура, эгейская и микенская.

[Написано 1909.I. 13–14.
Сергиевский Посад]

Лекция 1.
Читана весенним семестром 1909 года, в четверг, 1909, I, 15, ауд. № 3».

отдельных слоев философии, — так сказать, микроскопический и химический анализ **отдельных** пород каждого слоя: от этой микрологии мысли мы ждем ответа на вопрос о тех факторах, которые обусловили появление именно **такого** философского миросозерцания каждой эпохи, в его **индивидуальной** особенности, и надеемся войти в живое, конкретное общение с **ушедшими** мыслителями.

Постановка задачи исследования

Понятно, что предлежащая задача громадна — мало того, необъятна, по существу своему. Войти в целый сонм могучих человеческих душ, да еще вдобавок мысливших столь много веков до нас, в условиях, быть может, ничуть не сравнимых с нашими,— это кажется делом, превышающим не только размеры курса лекций, но и целой жизни. Жутко и браться за него! Впрочем, быть может, так — только **кажется**; быть может, **нет** надобности и пытаться объять эту необъятность: как химик берет **пробы** из различных слоев изучаемого вещества и довольствуется приобретенным знанием состава этих **пробных** порций, не подвергая анализу всего вещества, так же и мы можем удовольствоваться **пробами** философского мышления на разных глубинах его залегания в толще всей философии. В этом смысле скажем, что обсуждаемый **второй** момент в задаче историка философии — это дать почувствовать **вкус** философского мышления в его истории, причем для последней цели достаточно (зная **общий** ход роста) вникнуть хотя бы в несколько типических представителей философии или в несколько **типических** эпох. Но только то немногое, что предлагается вниманию, должно быть обследовано возможно подробнее, в частностях.

Впрочем, что касается до собственно **нашего** курса, то мы еще более сузим поле зрения, ограничивая его вопросом о **возникновении** эллинской философии. И если принципиальное обсуждение этого вопроса показывает[2], что философия рождается от религии, что философские понятия вырабатываются из религиозных и, наконец, что естественная **предельность** известного цикла, известного отдела развития философской мысли есть лишь следствие **ограниченности** мистического опыта, который образует основное ядро данной религии,— то предлежащее исследование должно именно **подвергнуть внимательнейшему проникновению связь античной религии и античной философии в момент возникновения этой последней**. Найти религиозные корни античной философии, исследовать религиозную, исторически сложившуюся почву и подпочву ее — вот задача, естественно требующая себе нашего внимания.

Однако и тут, при этой упрощенной постановке дела, выдвигаются величайшие трудности, которые доселе не только не по-

беждены людьми науки, но о которых, до последнего времени, не было даже догадки. Мало того; чуть ли не каждый год приносит с собою новые затруднения: так, при восхождении на горы встает пред путником подъем за подъемом, хотя каждый раз кажется ему, что вот еще один, «последний» подъем,— и настоящая вершина будет достигнута. Но и того мало; я дерзаю сказать, что сейчас, в наше вообще бурное и переходное время, в эту тревожную для всего уклада теоретической мысли эпоху, когда завоевания наук о духе существенно перестраивают установившееся понимание процессов духовной жизни человечества; когда **истории религии, искусства, культуры** получают от археологии неожиданность за неожиданностью; когда **биология** и **физика с химией** трещат по всем швам, уже не имея крепости сдержать тяжесть самородных золотых слитков опыта; когда, наконец, кит всего современного миросозерцания, **механика**, проснулся, задвигался и явно собирается нырнуть в воду и — что я говорю «механика»! — когда сама «царица естествознания», математика, по сану своему хранительница устоев и традиций, заговорила так, что министры ее еще недавнего прошлого — если бы ожили — ничего не поняли бы, возмущенные; когда, одним словом, бесконечность нового содержания рвет старые мехи научной формы,— в это время революционной реакции в науке — говорю я — мы можем лишь **смутно догадываться** о тех новых и ожидающих нас препятствиях на пути к историко-философским построениям античной философии, которыми чревата земля, которыми беременеет море.

Неожиданные затруднения, встающие перед современным исследователем античной мысли

Да, «земля и море»! Ибо силою археологии земля разверзла недра свои и море открыло пучину свою, чтобы явить пред лицом неба то, чего — давно ли? — ученые чурались. В самом деле, когда историческая практика и гиперкритика привели к нулю значение большинства саг античного мира; когда были обращены в натуралистические мифы образы множества героев древности; когда, наконец, скептики, вроде **Ю. Белоха**[3], позволяли себе усомниться даже в таких исторических данных, как массовые перемещения народов с севера («вторжение дорян»), тогда, к удовольствию историков мысли, дело научного изучения до чрезвычайности упрощалось. Уже VII век до Р. Х. казался окутанным таким густым туманом легендарных вымыслов, что пробраться к историческому зерну было делом, почти превышающим силы науки. Вспомните хотя бы положение «гомеровского вопроса»[4]. Вспомните считавшиеся еще более фантастичными легендарные образы Орфея, Евмолпа[132] и других религиозных реформаторов и «великих посвященных» древности.

Естественно, что в этой мутной воде исторического незнания **легко** было ловить излюбленных рыб эволюционной доктрины. И это делалось не только легко, но и довольно правдоподобно. Ведь при **незнании** чего-либо незнаемое представляется элементарным и несложным — опрощенно. Давно ли в химии казалось, что атом — воистину ἄ-τόμος, неделимый, безусловно простой? Давно ли амеба с клеточкой в биологии почитались за бесструктурные комочки протоплазмы? Но теперь, когда исследованы тот и другая, они представляются столь сложными, столь содержательными, что в итоге мы не знаем, в чем же их преимущество простоты пред иными объектами исследования: пред **бесконечностью** вторгающейся отовсюду иррациональности всякая **конечная** рациональность оказывается чистым нулем. Мы живем над пучиною огненной лавы, лишь **прикрытою** тоненькой корочкой «опознанного»; какая беспечность — рассчитывать на спокойствие рационалистического мировоззрения! Но в известные эпохи и в науке бывают свои мессины[133]: то напоминает о своей бесконечной мощи иррациональное. Так — и в изучаемом нами предмете.

Чрезмерная упрощенность еще недавних представлений о начатках античной философии и античной религии

Античное мышление — как казалось, вот только что перешедшее порог истории и, следовательно, только-только что родившееся на свет,— античное мышление являлось исследователю как что-то в высшей степени примитивное, элементарное, наивное,— как то, в чем части еще не дифференцировались, структура чего подобна первобытной слизи Геккеля[134] и что не требует в отношении себя слишком большой тщательности исследования («Слизь слизью, и нечего там больше смотреть!»). Понятно и то, что при таком **опрощенстве** мысли никакая необходимость не толкала исследователя к подробному и детальному уяснению себе систем древнейшей эллинской философии. Их принимали чересчур простыми или же (если хотели замолвить слово в пользу философии вообще), оставляя их чересчур опрощенными по форме, с большею или меньшею произвольностью вкладывали в системы современное исследователям содержание, сдабривая и приправляя их концепциями: то научными, то метафизическими, то мистико-теософскими — смотря по вкусу.

Вот как приблизительно начиналась краткая история античной философии:

«Первыми философами были ионяне. Размышляя о причинах сущего, они старались определить то вещество, из которого все происходит. Фалес принимал за такое начало вещей воду, Анаксимандр — беспредельное, Анаксимен — воздух» и т. д.

При этом предполагалось, что философия возникла из ничего и что ум первых философов представлял собою tabula rasa — вощичек[135]. Сперва, мол, не было никакого миросозерцания. Но досужий купец Фалес обратил внимание, что вода имеет большое значение в экономии природы, и отсюда умозаключил, что она и есть то, из чего все произошло.

В параллель с таким удобным способом изложения истории философии излагалась и история р е л и г и и. Тут светлое — а порою и блестящее — царство гомеровских богов, возглавляемое Зевсом, тоже казалось чем-то само собою разумеющимся, и вопрос шел не об **истории** религии в более глубокой древности, а о фантастических и антинаучных спекуляциях насчет **сущности** этих богов,— натуралистические ли это аллегории, исторические (эвгемеристические[136], этиологические) или метафизические,— дело от того не меняется. При этом молчаливо подразумевалось, что есть эта рационально выразимая «сущность» богов (=«сущность» религии) и что найти ее во всяком случае можно,— требуется лишь достаточно остроумия. Задача о нахождении «сущности» религии имела себе точную параллель в естествознании (perpetuum mobile), в математике (квадратура круга, уравнения 5-й степени, трисекция угла и т. д.) и в других дисциплинах и выражала **догматическое** умонастроение. Но как в иных дисциплинах был поставлен **критический** вопрос о самой **возможности** искомого решения, и притом во многих случаях решен **отрицательно**, так же точно и в историии философии религии, с большею или меньшею отчетливостью, ставится наконец этот хотя и запоздалый, но в существе своем первый вопрос — вопрос о вопросе,— вопрос о **возможности** остальных вопросов. Одним из симптомов этого религиозно-философского и религиозно-исторического критицизма является книга **В. Джемса** о религиозном опыте[5]. Она важна именно как знамение **разрыва** с догматизмом в философии и истории религии, как знамя перелома настроений.

Соблазн задачи о сущности богов,— сущности, разумеваемой не как религиозная же, «имманентная» для религии величина, а как величина инородная, «трансцендентная», trans, по ту сторону границы религии стоящая,— этот соблазн увеличивался от казавшейся самоочевидною недавности возникновения богов, еще будто бы **прозрачных** для зоркого исследователя. И тем большая недавность приписывалась философии.

Как-то не задумывались исследователи над тем, что ионическая философия, равно как и гомеровский эпос, есть не изначальная данность, а «зрелый плод многовековой **культуры**» и «сложное историческое образование»[6]. Эпоха за 25 веков до нашего времени казалась лежащею на **грани** истории — древнею

эпохою в собственном смысле и потому — чем-то примитивным и первобытным; за ней не подозревали исторического закала, не чуяли, что этой истории предшествует **праистория**. Отсюда-то и вытекало господствовавшее убеждение в элементарности древней философии.

«Представим себе,— говорит один историк философии[7],— представим себе, что по истории Западной Европы мы не имеем ни одного письменного памятника до конца Крестовых походов. Мы сразу застаем сложившийся феодальный строй с его рыцарством, католическую церковь с ее иерархией, монашескими орденами, догматами, культом, с ее святыми. Что знали бы мы о предыдущей истории, о начатках феодального строя, о великих переселениях народов, о борьбе христианства и язычества, о борьбе Рима и варваров, о происхождении христианства? У нас остались бы древние могилы, развалины и храмы, остатки римской и германской старины. Но сколько праздных и ложных гипотез было бы высказано для объяснения всего этого археологического материала! Остатки древнехристианских памятников или начало готики принимались бы за признаки глубокого изменения в составе народонаселения или иноземного нашествия; действительные передвижения народов, наоборот, прошли бы незамеченными».

В таком положении мы именно и находимся по отношению к Древней Греции (**Э. Мейер**)[8]. Век культуры, запечатленный в «Илиаде», по справедливости характеризуется современными историками Греции, вроде **Э. Мейера**, **Пёльмана**, **Мёррэя** и др., как «Греческое Средневековье», das griechische Mittelalter, по выражению немецких ученых. В истории человечества мировые дни культуры периодически сменяются более длинными мировыми ночами культуры, говорит Вяч. И. Иванов, мудрый поэт и глубокомысленный исследователь религии. Такою ночною, архаическою культурою, такою ночью является, например, Западное Средневековье — ночью «не в том смысле, в каком утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими в ней только мрак невежества,— но в ином смысле, открытом тому, кто знает, как знал Тютчев, ночную душу»[9]. Так же вот в **Трое**, **Микенах** и **Тиринфе** густеет **ночь** архаизма. Цветущая же, дневная пора древности соответствует **новому** времени: VII и VI вв.— XIV и XV, V, а культура эллинизма может быть приравниваема с современною[10]. Уже вечереет небо, уже разливается в воздухе прохлада. «Первые звезды зажглись над нами. Яснее слышатся первые откровения вновь объемлющей свой мир души ночной»[11]. Мы пережили век утонченности, а затем — и переутонченности; теперь же начинаются искания архаизма и отвращение от рациональности. Самый прочный из оплотов рационализма — научное

мировоззрение — падает на наших глазах под прибоем растущего прилива. **Близко новое средневековье**; и народные массы с Востока, кажется, уже идут исполнять, устремившись на Западную Европу с **севера**,— идут исполнять свое обычное историческое назначение — рушить.

Напомним суммарно **результат** исторического исследования; в интересах беспристрастия будем говорить по возможности не своими словами.

«По переселении дорян греческие племена приобретают окончательную оседлость. Царская власть микенского периода разлагается на материке и не возрождается в колониях. Образуется могущественная земельная аристократия, особенности которой в отдельных чертах напоминают средневековое рыцарство; наряду с нею земледельческий класс постепенно теряет свободу, и классовое деление становится все более и более резким, хотя классовая борьба еще не загорелась. На восточной окраине развиваются мореходство, торговля, промышленность, а Греция вступает на путь колонизации. Зависимость от Востока, колыбели культуры, порывается. — Наступает период самобытного национального развития. — Зрелым плодом этой исторической эпохи является эпос, свидетельствующий о высокой утонченности ее рыцарской культуры. Каким образом еще не так давно могли видеть в нем отголоски первобытной поэзии, продукты «бессознательного народного творчества»,— в настоящее время представляется непостижимым.— Судить о первоначальной религии греков по этому поэтическому произведению было бы столь же неосновательно, как составить представление о раннем христианстве по религиозной живописи эпохи Возрождения»[12].

«**Только по странному недоразумению**, — говорит другой исследователь, — только по странному недоразумению могли когда-то видеть в Гомере отображение ясного младенчества счастливого народа. Быть может, дух современности, дух Жан-Жака Руссо окрасил для людей XVIII века своею оптимистическою окраской мрачные образы той эпопеи мрака и смерти, которая начинается со слова «гнев» и с изображения кары богов и бедствия народного, а завершается героическою тризной, — или картины долготерпения, тоски и бедствия божественного страдальца Одиссея. — Правда, море смеялось в стихах Гомера всеми своими улыбками, и смеялись пирующие смертные, и божественно смеялись обитатели Олимпа: но еще чаще его герои льют безутешные слезы во святую соль бесплодного моря или идут в трагическом безмолвии «по брегу немолчно шумящей пучины». Гомер был первый, нашедший вечные жалобы на мгновенность жизни, на скорбь и страду людского существования, на безотрадность существования загробного, на тщету всего земного»[13].

Но в суждениях о гомеровском эпосе исследователи идут и далее. Они отмечают момент **вольнодумства** в гомеровских представлениях о богах, свидетельствующий, что люди той эпохи жили в атмосфере культуры утонченной, уже разлагавшейся. Воспользовавшись метким словом **Достоевского**, скажем про этих людей: «**Докультурились!**» Так, новейший исследователь Мёррэй, различая несколько стадий, несколько **слоев** в богословии Гомера, «позднюю ионическую стадию» характеризует как такую, когда боги перестали иметь какое-либо подлинно религиозное значение, но остаются лишь в качестве сюжета рассказчику и материалом для особого, полунепристойного юмора. Такова, например, сцена между Герою и Зевсом (Ξ, Διὸς ἀπάτη)[14], на вкус Мёррэя напоминающая новеллы Боккачио; но особливую кощунственную пикантность эта сцена получает, если мы вспомним, что в ней использован мотив серьезного древнего мифа, ἱεροῦ γάμου, священного («церковного») брака[15]. Как мало похож этот **фривольный** Гомер на образ «Священного Старца», этого полудикаря с трогательною непосредственностью и наивною мудростью взрослого ребенка, столь живо и художественно воссозданный Анатолем Франсом в одном из его рассказов![16]

Даже эти, недавно считавшиеся «доисторическими», истоки эллинской культуры оказываются вовсе не элементарными. Сложность того периода античной жизни, в котором протекает начальная история философии, видна и из параллелизма этой жизни с жизнью Европы в периоде Нового времени, — параллелизма, ярко выступающего в исследованиях исторической науки. По взглядам новейших историков-экономистов (**Э. Мейер**, **Пёльман**, **Белох** и др.), «древний мир волновали те же жизненные вопросы, которые еще и теперь занимают каждого мыслящего человека» (Пёльман). «Язвы, от которых страдает современное общество, — далеко не специфическая черта нового времени, лишь ему свойственная. Пёльман указывает существование уже в Греции капитализма и его спутников — **пауперизма**, **пролетариата**, **борьбы общественных классов**, социального вопроса — и сближает эти явления с соответствующими явлениями нашего времени». «Наше представление о **государстве** как о посреднике между классами и представителе общего интереса в противовес отдельным эгоистическим классовым стремлениям — это представление есть не что иное, как возвращение к воззрениям Платона и Аристотеля»[17]. Точно так же «просветительные» идеи энциклопедистов XVIII века об **естественном** праве в противоположность **положительному** закону

Аналогии явлений греческой истории в истории новой

государств, идеи о **естественной** религии в противоположность **положительной** исторической религии общин — эти идеи являются повторением «освободительных» (софистических) учений Греции[18]. Даже модное, псевдоницшевское учение о сверхчеловеке с полною сознательностью было высказываемо (напр., Калликлом у Платона) на греческой почве и даже проводимо с величайшею последовательностью в жизнь «великолепными львами» того времени (Алкивиад, Критий)[19].

По Э. Мейеру, в хозяйственном развитии Греция прошла через те же стадии, что и новое время; так, Афины в V и IV вв. стоят под тем же знамением капитализма, как и Англия с XVIII столетия или Германия — с XIX[20].

«**Пёльман** и другие новейшие историки проводят и далее аналогию между древностью и нашим временем. Они сопоставляют стремление к «опрощению», восхваление «натурального» состояния среди утонченно-развитой цивилизации тогда и теперь; они сравнивают взгляды, например, Дикеарха из Мессаны, ученика Аристотеля, и идеи Руссо и гр. Л.Н. Толстого (**Пёльман, Люд Штейн**); утопии древности и утопии нового времени, имеющие как бы свой прообраз в социальной поэзии греков (Пёльман); некоторые воззрения греческой философской мысли и новейшие научные теории (**Гомперц, [П. Таннери**[21]**]**); даже способы тогдашней и нынешней медицины (**Гиршберг**); космополитизм в древности и космополитизм нового времени (**Э. Мейер**) и т. д. Модернизация сказывается и в том, что некоторые историки, например **Гольм**, отчасти и Э. Мейер, любят сравнивать деятелей Эллады с деятелями XIX века. Так, Демосфен напоминает Гольму Гладстона»[22]. Одним словом, греческая история оказывается типическою, как типична и история греческой философии. А типичность эта заставляет или отказаться вообще от идеи развития, или признать у греческой истории глубоко залегающую подземную стройку — праисторию. Впрочем, последняя мера хотя и полезная сама по себе, однако едва ли не покажется, при более серьезном рассмотрении, паллиативом,— не чем иным, как проволочкою героического средства.

Неизначальность «древней» греческой истории

Но как бы то ни было, а культура эллинская вообще так неэлементарна, так многосложна, что, не противореча этой общей ее сложности, немыслимо говорить о Фалесах и Анаксимандрах с опрощением их до возможной лишь для малых ребят наивности. Да, впрочем, и жизнь детской души, нередко постигающей то, чего не разумеют взрослые,— эту жизнь знаем ли мы в ее действительной глубине и действительной многогранности?

Доселе древность начатков греческой культуры, греческая праистория была для нас только выводом из сложности эллинской жизни, предметом умозаключения. Но она не только вывод, но и прямо свидетельствуется археологическими раскопками конца XIX и начала XX века. Чтобы подойти к тому, что пока, при теперешнем состоянии знаний, можно было бы счесть за первичные слои античной культуры, надо отступить назад еще, по крайней мере, на столько же веков от времени возникновения философии (VI век до Р. Х.), на сколько мы отступаем от настоящего времени до времени ее возникновения; иными словами, эпоха возникновения философии лежит приблизительно в середине между началом эллинской культуры и нашим временем. Да, археология открыла значительно более 25 веков античной культуры до начала философии, т. е. до VI века (до Р. Х.). И это открытие совершилось так головокружительно быстро, что мы до сих пор не можем понять, как же быть с историей философии. Ведь в течение каких-нибудь трех десятилетий (начало открытий **Шлимана** в **Илионе** относится к 70–80-м годам XIX века, а исследования Эванса на Крите, начатые в 1-й год XX века, и раскопки Гомолля и Голло на о-ве **Делосе**, начатые в 3-й год XX века, еще далеко не закончены[23],— в течение каких-нибудь трех десятилетий исторические горизонты науки расширились на верных три тысячелетия. И то, что принималось за terminus a quo истории, само оказалось terminus ad quem почти что трехтысячелетней истории. Стоит ли отмечать, что тут переворачивается вверх ногами все прежнее понимание античного мышления? А вы, конечно, и без нарочитых указаний поймете, в каком нелепом положении находится современный исследователь истории древней философии.

Классическая археология конца XIX и начала XX века

«Быть может, никогда еще не было так трудно говорить о начатках греческой религии [добавим: «и не менее — греческой философии»], о начатках греческой истории вообще,— чистосердечно свидетельствовал в своих лекциях 1900/01 учебного года исследователь греческой религии кн. С.Н. Трубецкой,— как в настоящую минуту [добавим: «и тем более в настоящую, в 1910 году]; новейшие открытия на Крите не могут не произвести полнейшего переворота в наших воззрениях на историю греческой древности. Они опровергли много гипотез, указали путь к разрешению многих проблем и вместе поставили множество проблем, о которых и не думали ранее. Высказывать какие-либо окончательные выводы представляется преждевременным — приходится ждать окончания целого ряда начатых работ и ждать новых открытий, которые осветят нам остатки

древнего, неведомого мира, столь неожиданно возвращенные из недр земли»[24].

Но, чтобы утверждения эти не казались слишком голословными и формальными, вспомним вкратце о судьбах археологии конца XIX и начала XX века. Вспомним, давно ли царило неверие в героев эпоса и трагедии? Давно ли глубочайшим проникновением в историю казалось отрицать даже легендарную действительность этих приснолюбезных человечеству образов? Давно ли в ретортах исторических лабораторий их выпаривали до бледных теней, до отвлеченных понятий? Давно ли ссылка на — только более или менее правдоподобную — этимологию имени Елены (Ἑλένη — от √σελ= блестеть; Елена — «блестящая», «светлая») казалась самоочевидным указанием лунной природы этой богини, так что Елена приравнивалась Луне-Селене (Ἑλένη=Σελήνη)? Давно ли в «Одиссее» усматривали всерьез[25], — и это не скандализовало ученого мира, — не что иное, как солнечно-лунно-звездный миф (!), а в хитроумном греке — небесное светило? Давно ли?[26] Но вот явились в Гиссарлыке и в Микенах, благодаря — столь, «можно сказать, чудесно начатым» — раскопкам Шлимана, из утробы земной останки былого, и «героическая мечта тридцати веков» — Троя — вдруг стала осязаемою и вещественною. Царь Агамемнон, и Ахилл с Гектором, и Елена, закрывающаяся «покровом сребристо-блестящим», и «смелый юноша, ради любви пренебрегший властью и мудростью», и все милые, источенные книжными червями тени прошлого, — и «многослезная война», десять лет бушевавшая под стенами «священного Илиона», и гибель здесь и там лучших героев, и властительная, надо всеми торжествующая красота, — всепобедная Елена, которой все дозволено, которая **все** искупает своим очарованием,— **все**, все воскресло, все стало осязательным. Прошла тоска о минувшем, когда человечество жаловалось, что «возлюбленный образ исчезает на легких крыльях по туманным путям сна». Тоска прошла; и вместе с Поэтом-мистиком, простирая руки, приветствует оно возвращение ускользнувших:

> «Вновь приближаетесь ко мне вы, воздушные образы, некогда, в годы моей молодости, являвшиеся печальному взору. Попытаюсь ли я на этот раз удержать вас? Почувствую ли я, что сердцу моему все еще милы эти грезы? Вы теснитесь ко мне? Что ж, оставайтесь, носитесь вокруг меня, подымаясь из туманных паров... Грудь моя юношески трепещет под волшебным дуновением, двигающим вас ко мне».
>
> «Картины радостных дней приносите вы с собою, и много милых теней встает пред моими глазами...»
>
> «И охвачен я снова давно покинувшим меня стремлением в то тихое, величавое царство духов. Неясными звуками, подобно Эоловой

арфе, несется моя лепечущая песнь. Трепет пробегает по мне, слеза катится за слезой, суровое сердце чувствует себя кротким и мягким. Все, чем я владею в настоящем, уходит от меня в далекий мир видений, и исчезнувшее прошедшее становится для меня действительностью»[27].

Раскопки последовали за раскопками. **Троада**, **Микены**, **Орхомен**, **Тиринф** [произносится: Тиринс[28]], **Ида**, **Дикти**, **Кносс**, **Фест**, **Агиа Триада**, **Делос** — вот те наиважнейшие выходы из земли, откуда вырвались заключенные в преисподней тени прошлого, — вот источники Мнемосины-Памяти, омывшие от пыли веков стародавнюю старину. И когда это произошло, то тогда что-то незримое, но твердое и непоколебимое родилось в нашей душе: мы оказались свидетелями мирового события. «Так,— по слову одного художника и поэта,— так бывает с тем, кто грезил во сне и, проснувшись, печалится об отлетевшем сновидении, но вдруг ощущает в сжатой руке цветок или предмет, принесенный им из сонного мира, и тогда всею своею плотью, требующею осязательных доказательств, начинает верить в земную реальность того, что до тех пор было лишь неуловимым касанием духа. И когда мы проснулись от торжественного сна Илиады, держа в руке ожерелье, которое обнимало шею Елены Греческой, то весь лик античного мира изменился для нас. Фигуры, уже ставшие условными знаками, вновь сделались вещественными»[29].

Что есть, то исчезает из памяти человеков; что было, то вновь приходит в сознание роду людскому. Уж для Горация прошлое безмолвствовало:

> «Жили герои и до Агамемнона, многие: но все, неоплаканные, сокрыты долгою ночью, ибо не нашлось для них вещаго певца»[30].

Да, темная ночь сокрыла — схоронила их в земле, а схоронила — сохранила, сохранивши же — вновь явила, вновь открывает нам, вновь ставит «пред нашими изумленными, почти недоверчивыми, глазами»[31]. Герои древнейшие, перед которыми гомеровские кажутся чуть ли не вдвое ближе к нам, — и те оживают, — покуда, правда, одеваясь очертаниями смутными. Как губка, по слову Эсхила, стирает письмена, так высшие силы стирают зиждительство смертных. Стирают, но не бесследно. Поверх бледных, еле видных следов пишут деяниями свои летописи иные поколения. Но приходит время — и древние палимпсесты человеческого зиждительства восстановляются, и вновь читаем мы

Перспективы неисследованного

> Дела давно минувших дней,
> Преданья старины глубокой[137].

Ничто не проходит бесследно, ничто не уничтожается; нет тайны, которая не была бы открыта.

А вслед за **гомеровскою** и до- или, скорее, **под-гомеровскою** Элладою открываются «неизмеримые, но еще более темные перспективы бесчисленных этнографических влияний»[32]. Таинственный, многозначительный Крит — эта «страна исконных человеческих жертвоприношений и экстатических плясок»[33], страна двойного топора и кровавых литургий, эта колыбель греческой культуры и множества греческих культов[34], — странно совпадает во множестве мелких черт своей культуры не только с **Египтом**, **Эламом** и **Ассиро-Вавилонией**[35], но также, что весьма удивительно, с американскими племенами — **мексиканцев** и **майев**[36].

Тут начинает вновь виднеться какая-то забытая правда в седых преданиях **египетских жрецов**, поведанных ими еще Солону и, кажется, даже **Платону**[37], — преданиях о существовании в древние времена обширного, превосходившего Азию и Ливию (т. е. Африку), вместе взятые, материка «**за устьем Геркулесовых Столбов**», т. е. на Атлантическом океане (?). По рассказам египетских жрецов, сохраненным **Платоном** в диалогах «Тимей» и «Критий», этот материк, эта **Атлантида**, был населен племенем счастливых, могучих и высококультурных **атлантов**, объединенных в сильную державу и подчинивших себе даже **Египет** и **Этрурию**; одни только **афиняне**, или, скорее, праафиняне, предки тех афинян, которые жили при Солоне, сумели дать отпор миро-державному племени. Но, упоенные собственною мощью, атланты развратились душою и вызвали на себя гнев богов. За надмение и богоборство своих насельников Атлантида погибла в один день и одну ночь от труса и потопа, поглощенная безднами морскими[38].

Что же думать об этом материке, о катаклизме, погубившем его, и о катастрофе, постигшей атлантов? В то время как одни, например **Гиссман**, выражали мнение, что вся история об Атлантиде — сплошной вымысел, не более как нравоучительная басня («не надмевайтесь, а то и вы погибнете»; «древние афиняне были мужественны, — пусть же их потомки стыдятся быть ниже предков» и т. п.), другие, напротив, считали возможным определять даже эпоху геологического переворота, погубившего державу атлантов; таковыми были, например, геологи **Латрель**, **Бори-сен-Венсан**, **Турнефор**. Расхождение мнений, как видите, немалое! Целая литература выросла около вопроса об Атлантиде, но дело все стоит, безнадежно-темное. Хотя молва о затопленном материке держалась упорно и дошла до позднейших времен древности, так что рассказ, приводимый Платоном, имеет себе параллели у других, более поздних писателей[39], однако сведений у нас пока еще слишком недостаточно. Понятно, что за недостатком

окончательных и решающих данных прямых, исследователи выдвинули целый ряд доводов **косвенных**. 1) Историчность Платоновой саги была доказываема, **во-первых, орнитологическими** доводами, а именно наблюдениями над перелетом птиц, как думал **А.Н. Карножицкий**, по своей верности старинной привычке все еще залетающих к месту своей древней стоянки — Атлантиде (ныне — ровной поверхности моря)[40]. 2) Во-вторых, ряд **палеонтологических** наблюдений над распределением фито- и зоогеографических провинций тоже доказывает, по мнению геологов, существование обширного материка, соединявшего в палеозойскую эру Америку с Европою и просуществовавшего, по М. Неймайру, до новейшего времени[41]. 3) Далее, **эсотерические предания** оккультизма и различных мистических сообществ (вроде современных теософов), — предания, по свидетельствованию самих **«посвященных»**, восходящие ко временам наидревнейшим, — тоже подтверждают повесть Платона — конечно, если только доверяться «посвященным» — основательно[42]. 4) Той же цели **служит загадочность некоторых культур**, как, например, этрусской, критской и др. 5) И наконец, если верить Плонжеону, исследователю памятников майев, то нет ни одного из нас, кто бы сыздетства не знал наизусть рассказа о гибели Атлантиды; оказывается, будто имена букв греческого алфавита в их последовательном порядке составляют майскую надпись, повествующую об этой величественной катастрофе. «Альфа, бета, гамма, дельта и т. д.», в переводе Плонжеона, — не что иное, как «повесть временных лет» — сказание об этих давно пронесшихся опустошительных событиях, написанное на языке майев[43].

Как видите, все это — соображения чересчур хрупкие, по меньшей мере нуждающиеся в дальнейшем укреплении. Можно сказать, что попытки подвинуть вперед вопрос об Атлантиде ни к чему доселе не повели. Даже местоположение ее — по точному, как покажется сперва, указанию Платона («за устьем Геркулесовых столбов», т. е. на Атлантическом океане) — определялось исследователями весьма различно. Так, **Руббек** относил Атлантиду к **Скандинавии**; другие, как, например, **Бирхерод**, видели в ней Америку, на которую случайно натолкнулись финикийские мореплаватели; **Норов**, а за ним недавно **Карножицкий** помещают Атлантиду в северо-восточном углу **Средиземного моря**; иные отождествляют остатки ее с Канарскими островами; наконец, Бальи искал Атлантиды в **Средней Азии(!)**[44]. Одним словом — разброд мнений полнейший[45]. Но тем не менее нельзя не верить легенде. Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени ото всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама

действительность. «Легенда — живое предание, почти всегда более истинное, чем то, что мы называем историей», — по слову Августина **Тьерри**. Легенда — это и есть история по преимуществу, ибо «поэзия ближе к философии и содержательнее, нежели история», как засвидетельствовал и трезвейший из философов, отец современной науки **Аристотель**: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν[46].

Кажется, близко время, когда какой-то свет брызнет на эту невразумительную страницу легенды об Атлантиде: «С той минуты, когда глаз европейца увидел на стене кносского дворца изображение царя Миноса в виде краснокожего и в короне из птичьих перьев, напоминающей головные уборы североамериканских индейцев, первая связь между сокровенным преданием и историческою достоверностью положена, первая осязаемость о существовании Атлантиды зажата в нашей руке»[47].

Немудрено, что глаза всего мира жадно устремлены на Крит. Немудрено, что около критского вопроса за несколько лет выросла целая литература. Уже высказываются гадания, что Крит — «одна из уцелевших колоний» погибшей Атлантиды (одним из намеков на что может послужить близкое сходство генеалогии первых **атлантических** богов-царей[48] с **критской** теогониею[49], — как это видно из сообщений **Диодора Сицилийского**); уже бодрят себя надеждою, что чаемая Атлантида «разрешит многие загадки средиземной культуры, как, например, загадку Крита или этрусков» (Вяч. Иванов). Немудрено, что для одного из культурнейших русских художников — **Л. Бакста** — гибель Атлантиды сделалась источником вдохновения в его картине **Terror Antiquus**, — кажется, самом значительном, что дала наша историческая живопись последних лет.

Наша ближайшая задача — рассмотреть, что же именно найдено на Крите и что в его культуре послужило почвою эллинской философии.

Примечания и дополнения П.А. Флоренского к лекции 1

[1] Этот курс в печати не появлялся.

[2] Доказательство этого положения проведено уже в упомянутом «Введении».

[3] Ю. Белох — История Греции. Пер. Гершензона. Изд. 2-е. М., 1905. Т. II. Так же — и П. Кауэр, вопреки новейшим доказательствам Фикка, О. Гоффмана и Мёррэя (см. ЖМНП, 1910, февраль. Нов. сер. Ч. XXV. Кр. и библ., стр. 386).

[4] Библиографию по гомеровскому вопросу можно найти: в статье Ф. Мищенка «Гомер» (помещенной в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. Т. IX, с. 156–160; в книге

С.С. Глаголева — «Греческая религия». Ч. I. Сергиев Посад, 1901 г., с. 78–79 (=«Богословский Вестник», 1908 г., апрель, с. 617–618) и в др. трудах.

В дополнение следует еще привести более новые книги:

Murray — The rise of the Greek Epie. Oxford, 1907.

Finsler — Homer. Lpz., 1908.

Christ-Schmidt — Geschichte d. Griechisch. Liter. München, 1908. 5-te Aufl.

P. Cauer — Grundfragen der Homerkritik. Lpz., 1909. 2-te (H. B.) Aufl.

Книга Кауера (обзоры обоих изданий ее С. И. Шестакова см.: в «Филол. Обозр.». Т. XI, 1896, 2, с. 3 след. и в ЖМНП, 1910 г., февраль [Нов. сер. Ч. XXV]) представляет собою сводку новейших взглядов и «наилучшее общее введение к изучению Гомера».

Специально русская библиография, с XVII ст. по 1895 год, находится в «Систематическом указателе книг и статей по греческой философии», СПб., 1898, составленном П. Прозоровым и изданном Академией наук (с. 33–39). — Следует упомянуть отдельно:

Ф.Ф. Соколов — Гомеровский вопрос (ЖМНП, 1868, № 11–12).

Джеб — Введение к Илиаде и Одиссее, пер. Семенова. СПб., 1892.

С. Шестаков — О происхождении поэм Гомера. Т. I и II. Казань, 1892–1899.

А. и М. Краузе — Руководство по истории греческой литературы, пер. Радцига. Ч. I. М., 1907.

Отважную, но вопреки рецензенту (Е.Г. Кагаров — в«Христианском чтении», 1910 г., март, с. 413–414) заслуживающую полного внимания попытку решительно стать выше крохоборства критиков-атомистов, со всеми их бесконечными разногласиями и пререканиями, и взглянуть на гомеровские поэмы деловитее представляет глава об «Эпохе Гомера» в уже упомянутой книге о греческой религии С.С. Глаголева (с. 74–128).

[5] Вильям Джемс — Многообразие Религиозного Опыта. Пер. под ред. С.В. Лурье. М., 1910.

[6] Кн. С.Н. Трубецкой — Этюды по истории греческой религии («Собрание сочинений». Т. II. М., 1908), с. 419.

[7] Id., с. 422.

[8] Ed. Meyer — Geschichte des Alterthums. Stuttgart, 1900 (выходит и более новое издание; Bd I, 2, 1909). Bd II, § 34.

Для представления современных взглядов на историю Греции смотри еще: Robert Pohlmann — Grundriss der Griechische Geschichte nebst Quellenkunde. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. München, 1906.

Georg Busolt — Griechische Geschichte. Gotha, 1893. Bd I.

Р. Виппер — Лекции по истории Греции. Ч. I. М., 1905.

Ad. Holm — Griechische Geschichte. Berlin, 1886. Bd I.

[9] Вячеслав Иванов — Спорады, VII (в сборнике его «По звездам. Статьи и афоризмы». СПб., 1909, с. 370. — «Факелы», II. СПб., 1907).

[10] В.П. Бузескул — Введение в историю Греции. Харьков, 1903, с. 471.

[11] Вячесл. Иванов — id., с. 370.

[12] Кн. С.Н. Трубецкой — id., с. 423.

[13] Вяч. Иванов — Эллинская религия страдающего бога, гл. II («Новый Путь», 1904 г., февраль, с. 68–69).

Особенно примечательна по безысходно-пессимистическому тону беседа Ахилла и Приама: Homeri Ilias, XXIV 469–670; рус. пер.: «Илиада Гомера». Пер. Н.М. Минского. М., 1896, с. 408–413.

[14] Homeri Ilias, II 494–611 (рус. пер. Н.М. Минского, с. 13–16); XIV 153–353 (рус. пер. id., с. 228–233); XV 4–46 и далее (рус. пер. id., с. 238–239 и далее).

[15] G. Murray — The Rise of the Greek Epie (Harvard lectures). Oxford, 1907 [«Происхождение греческой эпики»], p. 242 ff. (ссылка — из отчета об этой книге С.П. Шестакова в ЖМНП, февраль, 1910 г. [Нов. сер. Ч. XXV]. Крит. и библ., с. 405).

[16] Анатоль Франс — Певец из Кимэ («Рассказы». Пер. А. и Е. Герцык. М., 1906, с. 173–197).

[17] В.П. Бузескул — Характерные черты научного движения в области греческой истории («Русская мысль», 1900 г., февраль, с. 76).

[18] А.Н. Гиляров — Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. М., 1888.

П.И. Новгородцев — Учение софистов о естественном праве (Вопросы философии и психологии, 1910 г., кн. 101(1), янв. — февр.).

[19] А.Н. Гиляров — id.

[20] В. П. Бузескул — Введение, с. 472.

[21] П. Таннери — Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

[22] В.П. Бузескул — id., с. 512 (Характерн. черты. «Рус. м.» id, с. 76–77).

[23] Для ознакомления с историей общего хода археологических открытий в этой области см., например, в уже упоминавшихся книге и статье В.П. Бузескула; там же перечислена и литература. Из более специальных исследований пока укажем:

C. Schuchhardt — Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykena, Orchomenos, Ithaka, 2-te Auflage. Leipzig, 1891 [специально об исследованиях Шлимана, в связи с его биографией; обзор всех его открытий; множество иллюстраций].

Bonald M. Burrows — The Discoveries in Crete and Their Bearing on the History of Ancient Civilisation. London, 1908. Third Impression.

Père M. I. Lagrange — La Crète ancienne. Paris, 1909.

С. Глаголев — Греческая религия. Ч. 1. Верования. Сергиев Посад, 1909 (=ряду статей в «Богословском вестнике» за: 1908 г., февраль, «Греческая религия»; id., март, «Век Миноса»; id., апрель, «Эпоха Гомера»; id., май, «Гезиод»; 1909 г., июнь и июль — август, «Богословие орфиков»).

Е.Е. Кагаров — Новейшие исследования в области критско-микенской культуры («Гермес», 1909 г., № 17—20 и отдельные оттиски: СПб., 1910).

Краткие указания на самоновейшие работы в этой области читатель может найти в отчете о «Втором международном конгрессе классической археологии в Каире» — напечатанном Б.И. Фармаковским в ЖМНП, 1910 г., январь (Нов. сер. Ч. XXV).

Множество популярных статей на русском и иностранных языках рассеяно по разным журналам, не говоря уже о целой литературе специального характера, часть которой указана в книгах Бёрроу, Лагранжа и у Кагарова (N.B.).

[24] Кн. С.Н. Трубецкой — id., с. 455.

[25] Л.Ф. Воеводский — Введение в мифологию Одиссеи. Одесса, 1882 (Зап. Имп. Новор. ун. Т. 33) (докторская диссертация). — Вот и несколько примеров толкований проф. Воеводского: взятие Агамемноном Трои — это восход солнца над землею; Одиссей (солнце), побивающий женихов (звезды) Пенелопы (луна), с которой он соединяется, — это солнце в конъюнкции с луною и т. д.

Разбор этой теории сделан А.Н. Веселовским (Вестник Европы, 1882, № 4).

[26] Для более подробного ознакомления с недавним состоянием мифологии и ее различными школами см., например:

Э. Ланг — Мифология. М., 1903.

Е.Е. Кагаров — Этюды по истории греческой религии. I. Современные направления в области сравнительной мифологии и мифологические сюжеты Эсхила (Филологич. записки. Воронеж, год 45-й, 1905, вып. 5–6, с. 1–16 и отд. оттиски).

Кн. С.Н. Трубецкой — id., с. 418–455.

В. Клингер — Животное в античном и современном суеверии. Введение, гл. I, с. 1–27 («Университетские известия». Киев, год XLIX, 1909, № 10, октябрь).

[27] Гёте — «Фауст». Посвящение. Пер. П. Вейнберга. СПб., 1902, с. 7–8.

[28] Англичане пишут *Tiryns,* немцы — *Tiryns* и т. д.

[29] Максимилиан Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1910 г., № 1, октябрь, с. 44).

[30] По пер. Вяч. Иван. Иванова.

[31] Вяч. Иван. Иванов — «Эллинская религия страдающего бога» («Новый путь», 1904 г., февраль, с. 53).

[32] Вяч. И. Иванов — id. («Новый путь», id., с. 56).

[33] Вяч. И. Иванов — «Религия Диониса» («Вопросы жизни», 1905 г., № 6, июнь, с. 212).

[34] Таковое значение Крита, — доказанное ныне прямым образом, — еще до эвансовских раскопок было указываемо Группе (O. Gruppe — Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906. Bd I und II), на основании произведенного им анализа преданий, связанных с основанием греческих культов.

[35] Некоторые точки сближения см., например, у Лагранжа (La Crète ancienne), в последней главе, посвященной выяснению «des origines» критской культуры (особенно см. p. 87, 111). Эти вопросы обсуждаются, понятно, и в других трудах по критологии.

[36] Название несколько русифицировано; более точно это племя называется Майя (Maya), а во множественном числе — Майяб (Mayab). Это — население полуострова Юкатана и некоторых других областей Мексики, Гватемалы, Гондураса и С. -Сальвадора.

[37] Вяч. Иван. Иванов — Древний Ужас, II («Золотое Руно», 1909 г., № 4; перепечатано в сборнике статей В. И. Иванова «По звездам», с. 396–397).

[38] Платон–Тимей 20D — 25D; Критий 108D — 121C. Рус. пер.: в «Сочинениях Платона, переведенных с греческого и объясненных проф. Карповым». Ч. VI. М., 1879, с. 377–385, 500–519.

Г.В. Малеванский — «Тимэй», диалог Платона «о природе вещей». Предисл. и пер. («Тр. Киев. Д. Ак.», 1882, Ni 1–5, 7, 9, 10 (в прил.) и отд. Киев, 1882).

Г.В. Малеванский — «Критий», диалог Платона. Пер. с прим. (Тр. Киев. Д. ак., 1883, № 4 прим. с. 1–28).

[39] У Диодора Сицилийского (не ранее 21-го года до Р. Х.) (III 54 след.), у Плутарха (время жизни — с 46-го по 120-й г. после Р. Х.) (Sector, 8), у Аммиана Марцеллина (390 г. после Р. Х.) (XVII) и у др.

[40] А.Н. Карножицкий — К вопросу об Атлантиде («Научное обозрение», 1897 г., № 2, февраль; цитирую на память). — В том же журнале, за тот же год см. полемику с ним М.Ю. Гольдштейна.

[41] M. Neumayr–Erdgeschichte. Lpz., 1895, 2-te Aufl. — Рус. пер.: М. Неймайр — История земли. Пер. со 2-го нем. издания В.В. Ламанского и А.П. Нечаева, под ред. А.А. Иностранцева. СПб. Т. I, 1897 г., с. 453; Т. II, 1898 г., с. 55, 96, 132, 484.

На ту же тему интересные соображения и карты можно найти у Зюсса, в его «Das Antlitz der Erde» (см. прим. 44).

[42] Оккультные предания свидетельствуют о катастрофической гибели даже двух обширных материков: Лемурин — от «вулканического огня» и Атлантиды — от «волн как бы громадного прилива, затопившего поверхность земли» (см. лекцию Эдит Уорд, — «Теософия и современная наука», — русский перевод которой помещен в «Вопросах теософии». Выпуск 1-й. СПб., 1907. — Тут же, на с. 125–128, указаны некоторые любопытные параллели между оккультными преданиями и данными геологии).— Насельники последнего из них, атланты, принадлежали, по воззрениям теософов, к четвертой человеческой расе (из 7-ми), непосредственно предшествовавшей пятой расе — носительнице западноевропейской культуры.— Мотив об Атлантиде — один из любимых, даже назойливых в оккультной литературе, так что я затрудняюсь сослаться на то или другое сочинение. Читатель может найти разработку этих преданий в сочинениях Е.П. Блаватской, Рудольфа Штейнера, Теофила Паскаля, Э. Шюрэ и множества других более и менее видных представителей оккультизма; русский перевод некоторых из этих сочинений помещался в журналах «Теософическое обозрение», «Вестник теософии», «Теософская жизнь» и т. д. и в сборниках «Вопросы теософии».

[43] Макс. Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1910 г., № 1, октябрь, с. 48).

[44] Giessmann — Neue Welt und Menschengeschichte. Bd I. S. 173–186.

Rudbeck — Atlantica. Upsala, 1875–1878, 3 TT. Bircherod — De orbe novo non novo. Altdorf, 1865. A. Noroff— Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen. СПб., 1854.

Карножицкий — id. (см. прим. 40).

Bailly — Lettres sur l'Atlantide de Platon. Paris, 1779.

Еще об Атлантиде:

Martin — Études sur le Timée de Platon. T. I. Paris, 1841.

Clarke — Examination of the legend of A. London, 1886.

O. Heer — Urwelt der Schweiz. Zürich, 1879.

Susemihl — работа в Jahrbucher f. Philologie, Bd 71.

Ed. Suess — Das Antlitz der Erde. Wien, 1883–1888.

[45] Уже в древности началась разноголосица по вопросу об Атлантиде — измышлена ли Атлантида Платоном или же была

историческою реальностью. — По Проклу (Prokl., in Tim. 24A), первый толкователь платоновского Тимея Крантор (Κράντῶρ) находил это сказание исторически достоверным, но другие отвергали и оспаривали его мнение. Но ни Страбон, ни Посидоний не отказывались безусловно верить Платону (Strab. II 102).

[46] Aristot. — Poetica, 9. — «Поэзия, — говорит Аристотель, — философичнее и содержательнее истории. Поэзия ведь имеет дело со всеобщим, история же входит в частности». «Φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. Ἡ μὲν γὰρ ποίησις μάλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τα καθ' ἕκαστον λέγε». Латинский перевод этого места (Aristotelis de Poetica liberex versione Theodori Goulsteni. Cantabrigiae, 1796, p. 26) гласит: «Poësis, etiam magis Philosophica, magisque studiosa res est, quam Historia; Nam Poësis, potius, Universalia, Historia Singularia magis dicit».

[47] Макс. Волошин — id., с. 45.

Речь идет о знаменитой, в первое время после раскопок удивительно яркой по живости красок стенописи кносского дворца, изображающей краснокожего, безбородого и безусого, богато изукрашенного драгоценным металлом (браслет, запястья и т. д.) мужчину, — держащего в руках огромный конический сосуд. На голове этого мужчины — своеобразный венец, но сделан ли он из перьев — по рисункам названной стенописи нам не решить. Заметим, кстати, что одно такое изображение стенописной фигуры оттиснуто золотом на переплете книги Boland M. Burrows'a. The Discoveries in Crète. London, 1908; другое, в красках, приложено к книге Lagrange'a, La Crète ancienne; имеется и еще изображение, в журнале Monthly Review (1901, March, fig. 6, p. 124), приложенное к статье Мёррэя. Но кто же этот «Cupbearer» — этот «Виночерпий», или «Кравчий», как называют его исследователи (Мёррэй, Бональд Бёрроу)? Мнения расходятся. Однако с уверенностью можно утверждать, что это лицо высокого общественного положения и что, с другой стороны, «кубок» в его руках — не просто винная чаша, а сосуд священный, литургический. Принимая же во внимание весьма правдоподобное (об этом — в следующей лекции) предположение о теократическом устройстве критской державы, можно не без основания остановиться на мысли, что кносская фреска представляет именно такого царя-первосвященника, — быть может, самого Миноса или миноса (о смысле этого имени — в следующей лекции), творящего какой-то священный обряд.

[48] Diod. Sic. III 56–57.

[49] Diod. Sic. V 56

<2.> Напластования эгейской культуры

Почему историку древней философии необходимо исследовать эгейскую культуру? — Вертикальный разрез слоев эгейской культуры. — Единство эгейской культуры. — Керамика. — Одежда и мода. — Портретная живопись. — Реализм. — Архаизация. — Религия. — Каменные бабы. — «Нагая богиня». — Взаимодействие древних культур с культурою эгейскою. — «Двойные сосуды». — Δέπας ἀμφικύπελλον Гомера. — Наутилусовый орнамент.

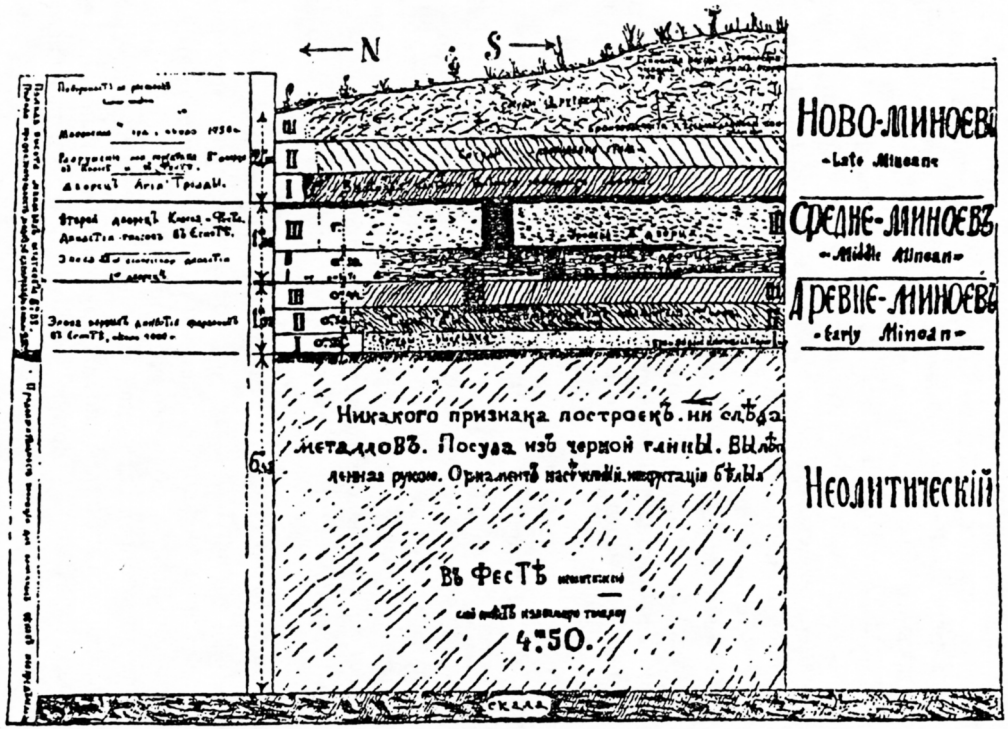
Почему историку древней философии необходимо исследовать эгейскую культуру?

Мы видели уже, что гомеровский век соответствует концу греческого Средневековья, а то, что недавно считалось за начало греческой истории, — раннему греческому Возрождению[2].

Ионийская натурфилософия по культурному месту, занимаемому ею, по всем условиям своего возникновения живо напоминает философию раннего итальянского Возрождения, начавшегося 20 веков спустя (VI в. до Р. Х. — XIV в. по Р. Х.). А в дальнейшем вы неоднократно будете иметь случай убедиться, что и по существу своему она весьма живо напоминает эту последнюю.

Имея в виду указанное наперед это сродство, мы можем задать себе методологический вопрос такого рода: философия, в существе своем, есть порождение «дневного» сознания, дело рассекающей ясности дневного света. Не должно ли отсюда заключить, что философия каждого периода продолжает труд не непосредственно предыдущего периода, т. е. периода «ночного» сознания, а периода предпредыдущего — тоже дневного?

Подымаясь с одра ночного, мы устремляемся мыслью не к грезам, только что пережитым во сне, а к мыслям и заботам дня, прошлого, свивая в сплошное целое нить дневного сознания и как бы не замечая вырезанных из жизни кусков, полос, областей сознания ночного. Наша жизнь идет двумя параллельными чредами — дней и ночей, — хотя и перемежающихся друг другом, но как бы не замечающих друг друга, смыкающихся в две параллельные нити жизни — черную и белую. Это-то и выражает Псалмопевец словами: *«День дни отрыгает глагол, и нощь нощи возвещает разум»* (Пс. 18: 3). Так именно бывает и в истории. Полосы дневного сознания «отрыгают глагол», т. е. имеют непрерывность предания, единый разум культуры, не смежным с нею полосам сознания ночного, — но — другим полосам, отграниченным от нее культурою ночною. И ночная культура «возвещает разум» свой непосредственно культуре ночной же, — не дневной, не той, которая с нею смежна.



Напластования критских культур (по Эвансу)[1]

В частности, философствование культурного «века», цельное жизнепонимание культурного эона примыкает не к веку предыдущей ночи, а к предпредыдущему веку дня и смыкает все дни одною, по возможности непрерывною, чредою: и тут *«день дни отрыгает глагол»*. Так прядется нить Философии.

Вот почему не лишено смысла некоторое игнорирование историками философии этой, как сказано, существенно ночной стороны культуры — всего Средневековья. Говорю *«не лишено смысла»* не потому, что Средневековье некультурно — этот вымысел давно уже оставлен беспристрастными исследователями мысли, — а потому, что оно инокультурно, потому, что оно своекультурно и своебытно. Начало новой философии, философия Возрождения, примыкает не к средневековой мысли, но к вечереющей мысли древности: в философии александрийской — в неоплатонизме, неопифагореизме и т. д. надо искать истоков ее. Напротив, наступающий вечер мысли, уже явно веющий прохладою над нашими головами, и быстро надвигающаяся на нас вечерняя тень новой культуры видимо разрывают с традициями непосредственно предшествовавшей им дневной культуры Нового времени, и невидимые артерии и нервы общества получают питание и возбуждение от считавшейся еще не так давно бесповоротно погребенной мысли средневековой.

Реставрация фомизма на Западе, искание новой «церковности» у нас, на Севере, возрождение средневековых споров об энергии и сущности Божества на Востоке, общее оживление религиозных интересов, общее, все растущее увлечение мистикой и шаг за шагом неумолимо идущее разрушение рационализма во всех областях, по всем линиям, во всех основах, наконец, разочарование в естествознании как системе жизнепонимания и голоса сомнения по адресу гуманизма и т. д. и т. д. — все это разве не показывает наступление чего-то нового, совсем нового, — что уже было старым. И самая работа по систематизации накопленных знаний, самое стремление создать справочники по всем отраслям и ветвям науки, самое закрепление приобретенного — все это разве не есть подведение итогов прошедшей культуры, подсчет инвентаря, указывающий на чувство смерти, всюду разлитое, — чувство умирания культуры. Все эти энциклопедии, справочники и словари — они разве не предсмертные распоряжения той культуры, которая возродилась в XIV веке?.. Чтобы понять жизнепонимание будущего, надо обратиться к корням его, к жизнепониманию средневековому, Средневековья западного, и в особенности восточного; чтобы понять философию Нового времени — надо обратиться к философии античной.

И в свой черед, если мы хотим понять возникновение философии античной, если мы думаем вникнуть в философию ионийско-

го Возрождения, то нам необходимо обратиться мыслью уже не к уходящей ночи того, греческого, Средневековья, а к догорающему дню доантичного александризма. Конечно, не Ахиллы и не Агамемноны были предшественниками Фалесов и Анаксимандров, а далекие полупризрачные тени Миносов и Пасифай, тени носителей древнейшей дневной культуры доэллинского мира. К ним-то и обратимся мы теперь.

Вертикальный разрез слоев эгейской культуры

Мы уже говорили с вами о том, что раскопки в Троаде, Микенах, Тиринфе, Кноссе, Фесте, Агиа-Триаде и во множестве других центров древнейше-культурных греческих наслоений последовательно открывали эпохи все более и более древние. Но мы пойдем с вами в нашем обзоре путем обратным, начиная от слоев древнейших и остатков позже всего найденных, а именно остатков **неолитического** века. А затем мы рассмотрим последовательные напластования **миноева** века, разграничиваемые на три явно различающихся слоя, — веков: **древне-миноева, средне-миноева** и **ново-миноева**. Как вы видите из находящейся пред вашими глазами таблицы (см. с. 203) — схематического изображения вертикального разреза этих культурных напластований, толща **неолитических** отложений простирается до 6^{m}, 43, хотя в Фесте она на 2^{n}, 07 менее этой величины. Что касается до времени, **в** которое протекала эта неолитическая культура, отложившая на девственной скале Крита такую толщу, то данных для определения ее, по признанию исследователей, не имеется, и во всяком случае оно — более двух тысяч лет, если судить по росту отложений миноева века. По Эвансу, неолитическая культура Крита и Греции восходит к 6 тысячелетиям до Р. Х.; по Вольграффу — она моложе. Но все это — числа фантастические.

Вот почему по меньшей мере преждевременны выходки некоторых лиц, спешащих использовать эту неопределенность хронологии, с целью глумления над Библией, и пускающих замечания о «критских царевнах, современницах творения мира Иеговой».

Полная высота последующих засим **миноевых остатков простирается до** 5^{m}, 33, причем время их образования датируется менее произвольно, нежели предыдущих. По Эвансу, полная продолжительность миноевой культуры — около 2500 лет; начало ее тогда относится к 4-му тысячелетию до Р. Х., т. е. к эпохе первых династий фараонов в Египте, а конец, т. е. микенская эра, — к 1450 году. Но и эти числа должно брать с величайшей оглядкой. Привожу их не как что-либо достоверное, но лишь для сравнительной характеристики древности разных напластований.

Отложение древне-миноева века простирается на глубину 1^m, 32; средне-миноева — на 1^m, 50 и, наконец, ново-миноева — на 2^m, 50.

Единство эгейской культуры

Нам для ближайших наших — историко-философских — задач нет надобности входить в более подробные подразделения миноевых культур или соотносить их с другими, им аналогичными, культурными слоями в других местностях Средиземья. Достаточно лишь указать, что благодаря работам Цунды, Дёрпфельда, Риджвея, Голля, Эванса, Саломона Рейнака, Де Сантиса и др., а вслед за ними — благодаря более новым исследованиям, которых хватило бы на составление целой библиотеки порядочных размеров, эти вопросы обследованы тщательно. Несмотря на отдельные бессильные голоса протеста (T.E. Peet, A.I. Wace, U. I. Thompson), можно считать общепризнанным единство эгейской культуры, охватывавшей обширную территорию — «от Крита и до Киева, от Иордана на востоке Малой Азии и до берегов Испании». Правда, неясен процесс ее распространения. В то время как Губ. Шмит и Э.Р. фон Штерн предполагают, что эта культура надвигалась на юг из Центральной Европы, Восинский принимает для нее движение обратное, а Евг.Ег. Кагаров думает, что сходство культуровых остатков объясняется не действительным движением, а лишь «тожеством творческого аппарата, т. е. психологии и эстетики первобытного человека»[3]. Но зато формальное сходство соответствующих друг другу слоев в различных местностях установлено. Начало бронзового века на Крите приходится, по Эвансу, на первую половину 3-го тысячелетия и совпадает по времени с древнейшей культурой Кикладских островов и I–II Троянским слоем в Малой Азии. Средне-миноев век соответствует позднейшей культуре Киклад и т. д. и т. д.

Обратимся теперь к археологической характеристике отдельных эпох. Мы займемся сперва внешней культурой, чтобы затем постепенно проникнуть в верования и в общее мировоззрение.

Керамика

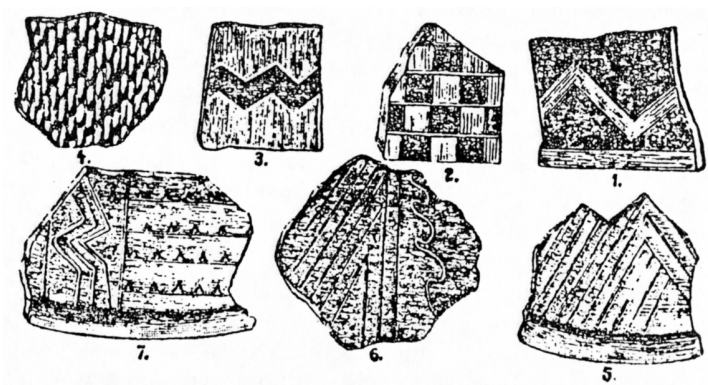
Неолитический слой, как было уже сказано, по толщине своей — приблизительно на 2^m более, чем все остальные, вместе взятые. Таким образом, на месте доисторического каменного поселка образовалась и осела почва в 6^m толщиной, наполненная остатками неолитической утвари *bucchet,* ранее, чем на ней появились черепки домикенского *«камареса»* — как принято называть гончарные изделия древнейших греческих культур. В этой изумительной толще мы не встретим ни признаков построек, ни следа металлов. Грубая посуда bucchero из черной глины не обнаруживает знакомства с гончарным колесом. Вылепленная рукою, она украшена затем так называемым **геометрическим орнаментом,** состоящим по преимуществу из раз-

личных комбинаций ломаных линий, насеченных на необожженной посуде и инкрустированных белой массой.

Однако, как ни примитивны эти украшения на глиняных черепках, удивительное единообразие узоров, по всему Средиземью и далее, позволяет установить факт живого обмена с Египтом.

Последующая за неолитом эгейская (в узком смысле слова), или древне-миноева, культура — называемая также старотроянскою и островною — характеризуется как халко-литическая, бронзово-каменная. Она стоит на переходе между веком каменным и веком бронзовым. Вазы и чаши, найденные в помещениях, принадлежащих домикенской пристройке кносского дворца, уже достигают изумительной тонкости, изящества формы и нежности окраски, какие — по словам Эванса[4] — «наверное, никогда не были превзойдены во всей истории керамики». А Дёнкан Мэккензи заявляет относительно гончарных изделий этого древнего времени, что по тонкости и цветовым эффектам они совершеннее, нежели старая венецианская посуда. Можно проследить постепенный переход от неолитических сосудов, украшенных грубым геометрическим узором с белыми вкраплениями по темному полю, полированному рукою, к этим совершенным образцам керамической мануфактуры. Промежуточную ступень можно видеть в первых попытках вазовой полихромии и вазового животного рельефа, характеризующих начало миноева века. Термин *камарес*, или *камаресс*, относящийся по преимуществу к средне-миноеву веку и возникший от названия пещеры Камаресс на южном склоне горы Иды, характеризует расцвет керамики, о котором мы только что говорили.

Красный, киноварный или карминовый, оранжевый и белый цвета весьма удачно комбинируются на черноватом фоне ваз. «Если это



Образцы неолитических черепков с геометрическим орнаментом натуральной величины: 1, 2, 3 — удары шилом и гладкие стенки; 4 — отпечатки тупого конца; 5, 6, 7 — насеченный орнамент и белые инкрустации[5]

пышное сочетание цветов покажется немного аффектированным, то тогда, — замечает один исследователь, о. М.-Ж. Лагранж[6], — тогда без опаски надо восхищаться некоторыми чашами — белым по черному или черным по белому, белым кремовым по черному блестящему, — вкус которых отменен. Некоторые чашки, вероятно в подражание металлическим предметам во вкусе золотых кубков из Вафио, столь тонки, что их можно сопоставить с тончайшим китайским фарфором. Встречаются формы всевозможные, порою странные, чаще же всего — чарующей грации. Ломаные геометрические линии совершенно исчезают, замещаясь спиралями, розетками, маленькими толстыми серпами, цветами».

Это — период разрушения первого дворца. Вероятно, дворец пал от внезапной катастрофы и был заменен новым лишь через большой промежуток времени, в третий период средне-миноева века. Со вторым дворцом в керамике происходят довольно значительные перемены.

Полихромия почти целиком исчезла, но искусство идет вперед в смысле подражания природе. В это же время воздвигается второй дворец — в Фесте. Культура этого периода довольно резко отличается от культуры периода предыдущего. В ново-миноевом веке все вазы — с светло-желтым фоном, украшенным рыжей или красноватой росписью поразительного реализма. Горшечнику достаточно, чтобы украсить вазу высотою в 1^m, ряда лилий или папирусов или еще осьминога, щупальца которого кажутся живыми. А если уклониться в сторону от обзора керамики, то надо сказать вообще об этом реалистическом искусстве, что как лучшие фрески того времени, так и восхитительные стеатитовые вазы найдены в Агиа-Триаде. Камень стеатит, или жировик, представляющий собою разновидность талька, по мягкости своей весьма пригоден для вырезывания скульптурных вещиц, и даже мелкие подробности рельефа выходят на нем прекрасно. Так, на небольшом сосуде из черного жировика, или так называемой «вазе жнецов», изображено «веселое шествие по окончании полевых работ; шествие, очевидно, имеет благодарственный религиозный характер, что видно, например, из систра, который держит в руке один из участ-

Кносская ваза «дворцового стиля». Украшения — белые, фон — сиреневый («mauve»)[7]

ников процессии. Детали костюма, головные уборы, короткие передники, вилы-тройчатки — все это передано изумительно ясно и выразительно. Изображение систра указывает на сношение с Египтом»[8]. Добавим сюда еще, что некоторые археологи думают видеть в этой процессии фаллофорию[9]. Таково реалистическое направление архаического художества.

Но мало-помалу искусство теряет свою естественность. Цветы и осьминоги делаются условными орнаментами. Вазы того времени напоминают модные теперь у нас «декадентские вазы». Но как бы то ни было, по технической стороне вазовое искусство достигает тут своей вершины. И вдруг оно исчезает, унесенное какой-то катастрофой. Дворец был систематически разграблен, а потом — сожжен. Все деревянные части сделались добычей пламени. Последний отдел ново-миноева века может быть охарактеризован могильниками. Керамика явно в упадке. Глина груба, орнаменты весьма условны и состоят из отдельных или концентрических кругов, из ломаных, переплетенных, параллельных или другими способами запутанных линий. Возникает железный век. Украшения ваз вновь делаются геометрического стиля, так называемого «дипилон», по первоначальному месту их нахождения в Афинах — на кладбище *«Двойная дверь — Δίπυλον*. В таких вазах даже люди и животные стилизованы; бесконечно разнообразные и прихотливые линии природы приближаются к геометрическому рисунку»[10]. Это праэллинская готика. Наступает греческое Средневековье.

Изучение ваз опять показывает оживленность сношений Крита с Египтом. Петри находил в Абидосе вазы неегипетского происхождения, совершенно подобные кносским и по цвету, и по рыжей росписке, и даже по форме. Наоборот, в Кноссе найдены вазы египетского происхождения. Наличность обмена установлена и для дальнейших времен. Высказывается мнение, что Крит был местом обширной фабрикации ваз для всего Средиземья. Несомненное сходство стилей объяснялось различно, причем одни настаивали на культурной гегемонии Египта, другие — Крита, а третьи примирительно соглашались и с теми и с другими и относили утверждения первых ко времени более древнему, а утверждение вторых — ко времени более новому.

Одежда и мода

Как мы только что видели, керамические остатки из различных слоев интересующих нас раскопок дают довольно отчетливое представление об общем ходе истории эгейской культуры. И мы уже имели случай убедиться по обозрению керамики, что некоторые ее напластования — особенно напластования миноева века — обнаруживают высоту техники и развитие чувства изящного, ничуть не

соответствующее ходячему мнению о «грубости» древней культуры. Но я позволю себе самым решительным образом выставить тезис об утонченности этой культуры и для начала, сообразуясь с пословицею *«по платью встречают, а по уму провожают»*, подтвержу свой тезис примером из культуры внешней, из той стороны культуры, где утонченность или грубость усматриваются наиболее непосредственно и оцениваются, так сказать, почти осязательно. Вы догадываетесь, вероятно, что здесь имеется в виду одежда. Дамские моды — это один из тончайших реактивов всякой культуры, и достаточно лишь взглянуть на платье женщины, чтобы понять господствующий дух и тон всей культуры, в которой такая мода оказалась допустимой. Между париками, мушками, фижмами и изысканным жеманством века Людовика XIV, с одной стороны, и рационализмом, искусственностью и изящным атеизмом этого века — с другой, связь столь же прочна, как и между лжеантичной холодной простотою костюма времен директории и лжеантичным же увлечением всеобщим гражданством; турнюры 80-х годов определенно кажут уродство души, выросшей в это мертвое время, придавленное цензурой позитивизма; и т. д. и т. д.

И если, памятуя об этом соотношении между духом культуры и женским костюмом, мы обратимся к найденным на Крите миниатюрным фрескам и статуэткам, то увидим из обнаруживаемых ими остатков быта нечто вовсе неожиданное. Еще в V веке до Р. Х. женщины ходили в простом хитоне, прикрытом благородным гиматием, — самое простое одеяние, далее которого остается лишь ходить вовсе без одежды. Но, во времена гораздо более древние, архаические царевны — так характеризует моды миноева века один художник, специалист по костюму разных эпох, — они «носили корсеты, юбки с воланами, жакетки с открытою грудью, с длинными рукавами жиго, с небольшими фалдочками полуфрака сзади, а волосы немного подвитыми на лбу, спущенными по спине и перевязанными широкими бантами»[11].

Взгляните для примера на этот фрагмент женской статуэтки, вероятно вотивного, т. е. посвятительного, характера, — превосходно сохранивший для нас изображение одного из таких платьев. Это не обломанная женская фигура, а именно платье. Плоское и с отверстием сверху, это изображение предназначено для подвешивания. Вы, вероятно, чувствуете, что он<о> легко мог<ло> бы быть выдан<о> за вырезку из модного журнала: такое платье можно сшить не иначе как по весьма сложным выкройкам, из разнообразных и дорогих материалов, а из-за превосходной вышивки его в египетском вкусе, изображающей лотосовые заросли, нарушила бы десятую заповедь не одна современная модница. Это один лишь образец платья такого рода. В зале греческих архаиков

Вотивное платье, найденное во втором Кносском дворце и относящееся к III отделу средне-миноева века. Статуэтка платья плоская и имеет отверстие для подвешивания (по Эвансу)[12]

«Богиня со змеями» или, по мнению других, «баядера». Статуэтка найдена Эвансом во втором Кносском дворце и относится к III отделу средне-миноева века. Высота ее 0^{m}, 342 (с фотографии)[13]

Московского Музея императора Александра III вы можете видеть и другие, подобные.

Или вот еще так называемая «кносская очаровательница змей» (charmeuse de serpents de Knossos)[14], как определили ее одни, «берлинская баядера» (bayadère de Berlin)[15], по наименованию других, а по мнению третьих, «богиня со змеями» (déesse aux serpents)[16]. Мы не станем входить в споры о том, что именно означает эта статуэтка, ибо сейчас для нас достаточно и простого, совершенно бесспорного, описания ее туалета. Высота ее — 0,342. Вы видите, что на голове ее — высокая шляпа, кажется матерчатая, под которой определенно чувствуется натягивающий ее винтовой каркас. Исследователи придают ей название тиары, но, конечно, это слишком громко, и ясно, что, будь она тиарой, то

есть будь сделана из металла или дерева, она была бы невыносимо тяжела для ношения на голове и тем более при танцах. Одним словом, эта тиара устроена так же, как устраивается всякая дамская шляпа. На шее танцовщицы — колье. Жакетка этой нарядной особы богато вышита и надета на туго зашнурованный корсет, а юбка в мелких складках и с сетчатоукрашенной «бейкой» у подола, снабжена двойным вышитым овальным «передником», который у дам носит название «полонеза» («polonaise»), т. е. польского. Рукава жакетки — так называемые «японские», т. е. без шва и весьма короткие, — оставляют руки полудекольтированными. Груди модницы тоже декольтированы и, поднятые корсетом, сильно выдаются вперед. Волосы, спереди сдерживаемые и скрываемые тиарою, позади ниспадают до плеч; впрочем, на приложенном рисунке, изображающем статуэтку en face, этого не видно. В правой руке она держит голову змеи, которая подымается по руке, спускается с другой стороны плеча, огибает бедра, вновь подымается и вновь спускается так, что хвост ее заканчивается в левой руке нарядницы. Две сплетшиеся змеи опоясывают ее: голова одной — спереди тела, а хвост — вокруг левого уха. Голова третьей высится над тиарой. Но не пугайтесь: это ужасы мнимые — не страшнее дамских боа, муфт и зимних шляп с оскаленными пастями хорьков и иных зверей. Правда, случается, что восточные странствующие или прихрамовые танцовщицы надевают на себя змей, большею частью ручных и с выдернутыми ядовитыми зубами, а иногда — и в самом деле магнетически укрощенных; но гораздо чаще эти змеи для употребления при плясках делаются из тонкой серебряной проволоки. Думается, что и змеи нашей баядеры столь же безвредны. Вот, далее, изображение небольшой стеатитовой геммы. Опубликована гемма была впервые Эвансом и затем представлена в более точном воспроизведении П. Савиньи, опубликованном Дюссо. Его-то рисунок и находится пред вашими глазами. Сейчас мы не будем входить в содержание этого изображения и обратим внимание лишь на внешность представленной там в профиль богато одетой особы. Вы видите, что ее юбка состоит как бы из двух частей, причем верхняя в обтяжку облекает тело, а нижняя образована широким воланом, пышными складками своими представляющим эффектный контраст верхней части. Прическа «греческим» узлом расположена весьма низко. Но что самое достопримечательное в этой гемме — так это весьма неестественная постановка всего корпуса. Однако нет никакого сомнения, что это не акробатический выверт тела, а особый род шнуровки, пользовавшийся, между прочим, большим распространением среди дам года два тому назад и до сих пор еще не исчезнувший из обихода, особенно для платья «directoire». Возьмите каталоги модных ма-

Стеатитовая гемма (по рисунку П. Савиньи, опубликованному Дюссо)[17]

газинов или рисунки к объявлениям об «антикорсетах», пестрящие во многих газетах и распространенных журналах, и вы увидите там многочисленные приспособления, имеющие назначением придавать телу именно эту характерную постановку.

До какой степени эта фигура, с ее характерным перегибом, с ее одеждою, со всем духом культурной утонченности и даже манерности, совпадает с фигурами наших современниц, вы легко можете убедиться, хотя бы слегка полистав любой из модных журналов. Но, недостаточно веря своим глазам и своей оценке, я неоднократно показывал этот и ему подобные рисунки дамам и, не объясняя их происхождения, спрашивал, откуда это и что означает. И я получал неизменный ответ, что это плоховато исполненное изображение из модного журнала — «какая-то декадентская барыня» и т. п. Но наши моды в значительной мере уподобляются модам XVIII века. И вот, за XVII–XIX веков до Р. Х. мы наталкиваемся на моды XVIII–XIX веков после Р. Х. Невольно вспоминаются речи Фр. Ницше о «вечном возвращении» всего, что ни случается в истории. «Какой археолог или художник, — говорит по поводу этих уборов один современный исследователь, — какой археолог или художник, представляя себе Федру или Пасифаю, помыслил бы сблизить ее образ с образом своей бабушки в бальном костюме, танцевавшей при дворе Карла X или Луи Филиппа?»[18]

Портретная живопись

Но если одежда и всё, что называют французы *«tournure»*, если вся осанка фигур изучаемой нами эпохи свидетельствуют о зрелости и, так сказать, переутонченности развившейся в ней культуры, а следовательно — и о далеком от первобытной простоты и патриархальной наивности состоянии тогдашней души, то лицо, «зеркало души», еще определеннее и точнее указывает на те же ее свойства. Мы не станем даже пытаться обозреть и уяснить себе многие из сохранившихся памятников. Это было бы предприятием и слишком долгим, и слишком сложным в смысле необходимых для сего пособий. Ограничимся одною лишь маленькою фрескою-миниатюрой, изображающей нестарую особу. Эта фреска найдена в Кносском дворце — том самом, который археологи уподобляли французскому Версалю. Кто же — изображенная здесь особа? Профиль ее, по словам С. Рейнака, «носит настолько современный характер, что его затруднительно (если бы могло быть хоть какое-либо сомнение) отнести к XVI веку до Р. Х.»[19]. Но тем не

менее он относится именно сюда. Перед вами, как утверждают исследователи, «une demoiselle de la Cour — фрейлина Двора» миноевского. Небрежным и весьма наскоро сделанным наброском художник умеет передать живое впечатление от элегантной модели. Несомненно, это портретная живопись, живое лицо, а не схема, и в самых недостатках рисунка едва ли невозможно узнать преувеличенные в целях стилизации до шаржа особенности оригинала. Перед нами погрудный портрет какой-то дамы. Складки, падающие в двух расходящихся направлениях, намекают на шлейф, начинающийся у шеи: очевидно, она одета в как бы небрежный пеньюар, покроя «princesse». Шлейф заканчивается, как видите, пышным бантом, стянутым у шеи петлею, которая продолжается далее — в виде ли вышитой обшивки ворота, или в виде «биэ» (biais), — определить затруднительно. Этот костюм, несмотря на незначительность данных нам намеков, производит очень определенное впечатление отменной изысканности. Вы видите, что, хотя и богатый, он держится в пределах известной простоты. Дама декольтирована — но в пределах приличия; наряжена — но не крикливо. Все остальное поддерживает то же впечатление от портрета. Несомненно, интересующая нас особа подвита, но не безвкусно, и небрежно падающий спереди в виде «челки» изящный локон не оставляет и места для сомнения в том, что эта кажущаяся небрежность произошла стараниями придворного куафера и камеристки, в результате многих совещаний, обдумываний и долгого стояния пред зеркалом. Если не ошибаюсь, этот эффект изысканной прически усилен двумя змеями — конечно, сделанными, а не настоящими, — вплетающимися в змеевидные же локоны и подымающими свои головы над теменем дамы; воло-

«Фрейлина Миноева Двора». Кносская фреска (по Эвансу)[20]

сы ее около ушей подстрижены в виде небольших локонов. Тонко подрисованные брови, усиленные к вискам, должны производить такое впечатление, как если бы глаза были весьма увеличены и широко расставлены. Огромный, к тому же подрисованный глаз; аристократический нос с легкою горбиною; накрашенные губы, собранные сердечком; безукоризненно прямой, даже необыкновенно прямой лоб; несколько неестественно образующая чересчур плавную линию шея, без малейшего угла у ключицы, — вот еще черты этой особы, умеющей казаться несравненно моложе и свежее, чем она есть на деле. На первый взгляд всякий дает ей лет 20; но, вглядевшись, увеличивает число лет до 25, а то даже доходит и до 30. Эта особа кажется наивной и простодушной, но... не доверяйте ей: она весьма опытная и коварная соблазнительница. Ее туалет, ее лицо, ее выражение, весь ее облик — все показывает, что пред нами представительница культуры с большим прошлым, культуры утонченной и, в своей переутонченности, уже склоняющейся к упадку, т. е. культуры типа décadence. Нет сомнения, что эта особа принадлежит к старинной аристократической фамилии и что внешнее изящество сочетается в ней с легкомыслием и легконравием. Пухлые губки этой архаической маркизы привыкли целоваться украдкою, а глаза — стрелять по сторонам. «В этой критской культуре есть та изысканность форм и сознание сладости бытия, которые роднят ее с французским восемнадцатым веком, — говорит некто.— Этот закат доисторического дня приоткрывает краешек какого-то, быть может только местного, золотого века, страны, уже столетия жившей в затишье глубокого мира, забывшей о существовании войн и оружия, потому что в изображениях Крита нигде нет никакого намека на воинов и на вооружение»[21].

Реализм

На другой миниатюрной фреске изображено большое общество. «Собравшись, вероятно, пред храмом, женщины сидят и болтают между собою. Их непринужденные позы, их неправильные, но миловидные лица, их подвитые волосы вызвали сперва изумление, а потом радость важных археологов, увидевших эту фреску. Под классическим искусством, таким простым по своим формам, найден был современный мир, с его элегантностью, и более привычною и более искусственною»[22]. Не менее удивительным реализмом запечатлены многочисленные и сложные композиции, изображающие процессии, борьбу в ее разных видах, охоту и другие виды спорта, которым предавались насельники Миноева царства. Превосходная лепка членов и мускулов, живость и естественность поз, отделка деталей, глубокое знание животного мира, наконец, тренировка изображаемых здесь мужских тел с тонкими талиями — все поража-

ет наблюдателя. Искусство этого времени является законченным синтезом многих отдельных течений. И в то время как носителями неолитической культуры были племена негреческого происхождения — так называемая средиземная раса, — микенскую культуру развивают именно греки, вобравшие в себя прежнее население и прежнюю культуру, воспринявшие толчок с Востока. «Лишь на почве, удобренной Востоком, — говорит Фуртвенглер[23], — мог вырасти цветок микенского искусства. Соприкосновение с Востоком было необходимо, чтобы доставить европейскому духу его полное художественное выражение». Микенское искусство, по которому мы можем судить о духовной культуре народа, его создавшего, есть греческое искусство, имеющее уже все своеобразные черты, все интимные особенности, отличающие его от восточного искусства, — свободу и непосредственность, свежесть творчества и отсутствие условности. Возьмем ли мы керамику или глиптику, архитектуру, начатки живописи и скульптуры, художественные, ювелирные и металлические изделия, — всюду проявляются эти особенности: усвоение технических приобретений Востока при полном сохранении духовной самобытности — это опять-таки чисто греческая черта, составляющая условие совершенства греческого искусства: «во всем, что греки ни заимствуют от варваров, — говорит Филипп Опунтский, — они превосходят их, доводя заимствованное до совершенства». «Здесь веет совершенно иной дух, чем на Востоке, — говорит Фуртвенглер.— Здесь господствует радость жизни и радость в изображении и воспроизведении действительности. Тяжелая притупляющая атмосфера Востока уступила место чистому, ясному воздуху; если там могли рождаться лишь символические типы, полные внутреннего значения, но в то же время неправдивые, связанные условностью, то здесь процветает жизненная передача действительности. Даже демоническое и божественное изображается здесь не преувеличенно сверхприродным, а человечески просто. Здесь человек не стоит в боязливом трепете в немой покорности перед земными и небесными владыками, как на Востоке, — взор его глядит доверчиво и свободно, наслаждаясь радостью жизни и отражая ее»[24].

Архаизация

Но одна черта в особенности характеризует изучаемый век как век переутонченности. Не может не быть странным нахождение в огромных критских дворцах весьма сложной архитектуры наряду с вещами выработки весьма тонкой — предметов какой-то неожиданной грубости и, что еще более странно, весьма грубых изображений весьма тонких продуктов культуры. Если в одном и том же месте одного и того же культурного слоя встречается такое кричащее противоречие, то нельзя не видеть в нем некоторой преднамеренности — некоторого

нарочитого диссонанса, имеющего обострить утомившееся восприятие. Грубая выделка встречающихся фигур есть преднамеренная архаизация, стилизация под древность, и должна рассматриваться как рафинированная утонченность. Если же вы внимательнее вглядитесь в «первобытные» вещи этого века культуры, то почувствуете под их грубостью — волнения души, весьма похожие на те, какими запечатлен конец XIX века новой истории. Итак, уяснив себе многосложность и развитость этой эгейской, в широком смысле слова, или критской культуры, обратимся теперь к рассмотрению внутреннего ее содержания.

Религия

Какие же религиозные и философские идеи содержала эта многослойная и многовековая культура? Что дает нам археология для уразумения души этих далеких от нас по времени, но столь близких по внешним формам своего быта людей? И не естественно ли спросить себя, так ли далеко жизнепонимание их от нашего, как это может до всякого исследования думаться обывателю современности, наивно считающему свой век и свое десятилетие верхом культурного прогресса?

Каменные бабы

Каждому из вас, несомненно, приходилось не раз видеть у нас так называемых *«каменных баб»*, а у немцев — Steinmütterchen, привозимых из степной полосы России. Эти нагие женские фигуры, сжимающие себе груди или держащие в одной руке между грудей птичку — вероятнее всего голубку, — а другую полагающие себе на лоно, или еще — имеющие в руках у пупка или ниже небольшой чашеобразный сосуд, — эти фигуры, говорю, ставились насельниками южнорусских степей на могильных курганах и, очевидно, были религиозным символом, теснейше и ближайше связанным с мыслью о смерти. Мы ставим крест на могиле; эти же преднасельники наши, а может быть, и наши предки ставили на могилах такую «бабу». Область распространения такого символа обширна — от подножия Алтая и бассейна истоков Енисея и Оби включительно до Волги и Каспийского моря. Множество их — в степях Донских и Приазовских, затем в Галиции. В одной Екатеринославской губернии их известно около 428. Когда и кем поставлены эти фигуры — доселе не выяснено[25]. Весьма возможно, что многие из них вовсе не так древни, как хотелось бы иным археологам; по крайней мере, доселе сохраняются у некоторых народов обычаи почти тождественные. А один французский путешественник, который в 1253 г. прибыл к татарам послом от Людовика Святого, рассказывает о куманах: «Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuam tenentem scyphum in manu sua aut umbilicum» — «куманы устраивают над усопшим большой курган и воздвигают ему статую, держащую в своей руке перед пупком

чашку»[26] (именем scyphus, или σκύφος, называлась в древности двуручечная чаша для питья воды, по виду ближе всего подходящая к нашей чайной чашке с маленьким дном).

Едва ли будет поспешным узнать в этой статуе «каменную бабу». Некоторые же этнографические наблюдения дали основание думать, что в сосуд, находящийся пред лоном или ниже, т. е. преднамеренно сближаемый с идеей рождения, полагалась часть пепла от сжигания усопшего, тогда как остальная масса его полагалась под подножие бабы[27]. Другими словами, рассматриваемый символ означает, что усопший входит в лоно матери. Эта же мать сжимает себе груди — чтобы выдоить из них молоко для питания своего новопреставленного ребенка. Эта же мать держит между грудей птичку, голубку; а хорошо известно, что птица вообще, а голубка в особенности, есть всечеловеческий символ души[28].

Кто же эта мать, принимающая в себя, питающая и греющая душу усопшего? Понятно, что Земля, Мать-Земля[29], или, на языке греческой мифологии, «Гея-Земля, которая родила все живущее и есть праматерь всего человечества; она-то снова принимает в себя все живущее, когда срок земного существования для каждого заканчивается»[30]. Это, по слову Гесиода,

Широкогрудая Гея, всех безопасное лоно —
Γαῖ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί[31].

Ни одно из упомянутых выше положений баб не случайно. Держание сосуда пред нижнею частью лона — весьма древний религиозный мотив, встречающийся уже в бронзовом веке в Скандинавии[32]. Сжимание грудей, держание птички у пазухи — эти мотивы еще более распространены, еще более, так сказать, каноничны для Матери-Земли. Она — Смерть, она же — и Рождение; она — родительница, она же — и губительница. Из широкого лона своего производит она все живое и все туда возвращает, — выносит ростки жизни и скрывает семена ее. Такова единая мировая богиня — Афродита-Природа, — «пчела с ее медом и жалом»[33].

В скифских ли степях, в душной ли Индии, в трагической ли Элладе — культ хтонических божеств, как бы они ни назывались, всегда сочетает «идею благословенного рождения Матери-Земли с идеей ужаса смерти, которой место — также в глубинах земли»[34]. «Удивительным образом переплетаются эти идеи друг с другом, — говорит Преллер[35], — так что уже с самого начала это сплетение не поддавалось ясному и определенному пониманию и потому само собою должно было привести к мистическим, ищущим объяснения в сокровенном и прикрытым символикою представлениям».

Цикл идей, нарастающих на этом основном двойственном ядре Матери, Гёрнес называет[36] *«Geotrophismus»* или *«Chtonismus»*.

«Эта мать, родительница, питательница и, обратно, пожирательница своих порождений, могла принять только один вид — женщины. Одно из удивительных, но объяснимых явлений в первоначальном религиозном мышлении — во всех формах предания засвидетельствованное превосходство женщины над мужчиною в области духовного мира. Материальная основа культа матери есть материнское право (Mutterrecht), — преемство матерей у первоначальных – – – племен – – – Как по общему представлению духи отошедших пребывают по смерти тем, чем они были при жизни, и человек, состоятельный при жизни, делается также властителем в царстве мертвых, — так же, если на известной ступени общественного устройства женщина, как мать, занимает первое место, то естественно только то, чтобы также и высшее существо мира духов мыслилось как женщина, как мать. На этой именно ступени стоит женщина, как родительница в начале вещей, как питательница, кормящая растениями людей, как владетельница почвы, в которой покоятся мертвые, коих она считается собственницей. Иерархию душ и духов подземного мира, возглавляемую Первоматерью, сменяет анархический демонизм охотничьего периода и в свою очередь сменяется небесной иерархией, возглавляемой Отцом-Небом»[37].

Но от формы ли быта или от чего иного возникает представление об Единой Мировой Богине, во всяком случае, несомненен факт: «Всякое исследование истории женских божеств, под каким бы именем ни таилась Многоименная, под именем Артемиды, или Афродиты, или Афины, или Астарты, или Изиды, — наводит нас на следы первоначального феми-монотеизма, женского единобожия. Все женские божественные лики суть разновидности единой богини, и эта богиня — женское начало мира, один пол, возведенный в абсолют»[38].

Понятно, что мужское начало при этом подавляется, теряется, исчезает. «Мужской коррелят абсолютной богини усваивает черты страдающего бога, как Дионис и Озирис. Мученичество и убиение мужского бога — основной мотив женских религий (какова религия Диониса), религий, питающих свои корни в бытовом укладе тех забытых обществ, где женщина была родоначальницей и царицей»[39].

В своей сущности наши каменные бабы — это все та же Афродита всепобедная.

> И в высоте эфирной, и морской пучине — власть
> Киприды, и повсюду творения ея. Она в сердцах
> рождает страсть, и все в ее кошнице мы зернами
> когда-то были...[40] —

свидетельствует Еврипид и показывает на примере безграничную власть ее. Да, в древнем представлении она — дважды всемогучая, дважды побеждающая всякого — страстью и смертью — и дважды приемлющая в себя каждого — в рождении и в погребении.

Но в древнем веровании не было этого раздвоения Земли на Смерть-губительницу и Любовь-родительницу. То и другое — сразу. Таинственно и сладко улыбаясь вечной улыбкой, Земля была и той и другой вместе, — короче, она была Судьбою, мировою Необходимостью, Временем[41].

Познай меня, — так пела Смерть: — я — Страсть[42].

«Нагая богиня»

Сейчас же только чуткие души поэтов ясно постигают эту двойственность природы — разумеют, что Родительница-природа таит в себе смерть, а Усладительница-смерть — гибель[43].

Эта-то идея и лежала в основе религиозно-философского жизнепонимания носителей эгейской культуры.

В могильниках эгейской культуры в изобилии находятся статуэтки так называемой исследователями **«нагой богини»**. По своей композиции, по грубости выделки, наконец, телосложением они живо напоминают каменных баб, являясь только значительно меньшими по размерам. Область нахождения их весьма обширна, простираясь от Верхнего Египта над восточным бассейном Средиземного моря, захватывая и Мальту, и Грецию, а далее — над фракийско-иллийским севером Балканского полуострова, включительно до Украины и Западной Галиции. Исследователи признают за ними большую древность, а именно на юге — раннюю эпоху металла, а на севере — чистую эпоху камня, как думают

Идол «нагой богини», найденный на о. Аморгосе (по Перро и Шипье)[45]

Архаическая Афродита Киприда, т. е. с о. Кипра (по Рошеру)[46]

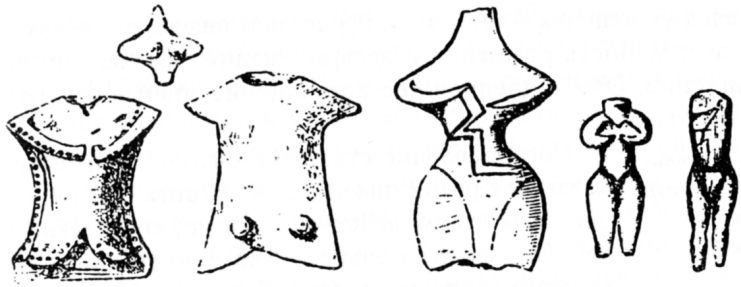
одни, — или халколит, как думают другие. Если бы мы захотели дать имя всей этой области культуры и соответственной расе, то, по Гёрнесу[44], этим именем должно было бы быть: *«die jüngere Steinzeit»*, — приблизительно *äneolitische Period*, т. е. *«бронзово-каменный»* — для культуры и *«средиземная раса»* — для носителей ее.

Вглядимся же несколько внимательно в эти статуэтки «нагой богини». Прежде всего обращает внимание предпочтение, оказываемое женским фигурам пред мужскими при выделке идолов, полагаемых в гроба умерших или поставленных в святилищах. Но мало того, что усматривается определенная склонность именно к женским фигурам для идолов. И в этих последних женские особенности — гру-

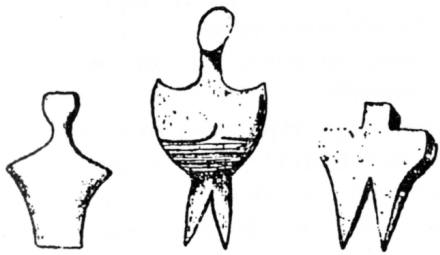
Золотое изображение «нагой богини» с голубями, найденное Шлиманом в шахтообразной могиле III в. в Микенах[49]

Идол «нагой богини», найденный близ Сарты (по Перро и Шипье[50]*)*

ди, бедра и их окрестности — подчеркиваются и даже преувеличиваются — столь усиленно, что не остается ни малейшего сомнения в неслучайности этих преувеличений[47]. То, что сперва может показаться простым следствием слабой техники ваятеля, на деле оказывается весьма сознательным усилием выразить некоторую идею — идею женщины как родительницы. Так называемая *стеатопигия*[48], т. е. чрезвычайное накопление жира в седалищной части, тоже свойственна подавляющему большинству статуэток «нагой богини». Этнические параллели разъясняют нам, что мы имеем тут своеобразные представления о женской красоте и что эта особенность, весьма свойственная современным готтентотам, была, вероятно, свойственна и средиземной расе, оставившей многочисленные изображения стеатопигических богинь.



Неолитические идолы «нагой богини». 1, 2, 3, 4, 5 — найденные в Кноссе (по наброску о. М.-Ж. Лагранжа[51], сделанному в Кандийском музее), 6 — фигурка из Ложери (по Мортиллье[52])



Неолитические идолы «нагой богини», найденные в могиле св. Онуфрия, возле Феста (по наброску о. М.-Ж. Лагранжа, сделанному в Кандийском музее[53])

Глиняная статуэтка вавилонской Астарты (по Рошеру[54])

Порою подчеркивание особенностей женского организма превосходит пределы даже шаржировки, и статуэтка изображает уже женский безголовый торс, в котором особенно выделены бедра и груди. Наконец, последний предел упрощения — статуэтка, представляющая одни только груди, — чистая деятельность рождения и вскармливания, без малейшего намека на мышление. Это древнейшее воплощение идеи «вечной женственности».

Взаимодействие древних культур с культурою эгейскою

Сопоставление статуэток «нагой богини» Архипелага и Крита с таковыми же Египта еще раз подтверждает нам взаимодействие

культур: египетской и критской. Но еще разительнее — сходство с вавилонскими статуэтками Астарты, причем более тонкая выработка типа этой последней заставляет думать, что оригинальным было именно вавилонское искусство, а Средиземье производило бледные и потертые сколки. По крайней мере методологический прием: считать более тонкое — более ранним и оригинальным, а подпорченное — вторичным, — часто оказывается вопреки эволюционизму применимым в археологии с таким же успехом, как и в экзегетике требование предпочитать более трудное для объяснения разночтения более легкому. «А если, — говорит один исследователь[55], — а если мы сопоставим с этим необычайную распространенность культа Великой Матери, мигрировавшего из тысячелетий в тысячелетие, от народа к народу, то сделается весьма вероятным, что в статуэтках «нагой богини» мы имеем пред собою один из гребней миграционной волны религии, идущей от Вавилона».

На вавилонское же — правда, относящееся к эпохе более поздней — влияние указывает и разительное сходство одежд богинь критских и богинь вавилонских: там и тут весьма характерна юбка из широких оборок, иногда густо плиссированных. Иногда встречаются на вавилонских изображениях и петлеобразные банты на затылке, вроде того как это мы видели у «придворной дамы» Кносского двора[56].

Как на доказательство существования культурных взаимодействий индоевропейцев с семитами ссылаются (Іог. Шмит) также на лингвистические данные. Так, приравнивают древнеиндийское paraçú и греческое πέλεκυς суммерийскому balag и вавилонско-ассирийскому pilakku — топор; древнеиндийское lohás, lohám — медь и славянское роуда, латинское raudus и древнескандинавское raudu — суммерийскому urud — медь. Важное значение числа 60 в системе счисления как грань ἑξήκοντα и ἑβδομήκοντα[138] тоже можно рассматривать как отражение шестидесятичной системы счисления вавилонян[57]. Но, во всяком случае, неизвестно, к какой именно эпохе относятся эти влияния, хотя они, конечно, весьма древни.

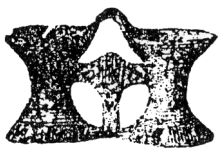
Все сказанное делает еще более вероятным, что в «нагих богинях» мы имеем дело с каким-то пред-образованием Великой Матери, о которой было уже сказано ранее и культ которой процветал в Передней Азии. И если дозволительно из аналогии богинь строить предположение об аналогии их культов, то нужно думать, что культ нашей богини был исполнен резких противоположностей разнузданности и самоистязания.

«Эта богиня [Великая Матерь] есть олицетворение рождающих сил природы — natura naturans, как могли себе ее представить

древние народы Азии в конкретном божественном образе, — богиня половой любви, размножения и плодородия. В стихийной жизни природы чередуются жизнь и смерть, лето и зима, периодическое умирание и оживление растительности. И соответственно тому в культе великой богини чередуются обряды радостные и погребальные, священная проституция и жестокое самоистязание, мало того — самооскопление как крайняя противоположность половым оргиям, как высшая жертва богине стихийного оргиасма»[58]. Сюда присоединяется множество других черт, общих всем культам. Наиболее замечательная из них — это нахождение статуэток «нагой богини» в могильниках, ассоциация ее с погребением, — что, быть может, как-то соотносится с мифом о сошествии Иштар во Ад за Фаммузом.

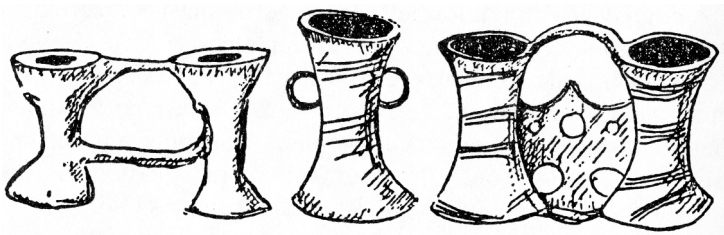
«Двойные сосуды»

Среди священных символов халко-литической культуры, т. е. начала древне-миноева века, обращает на себя один, до сих пор остающийся у исследователей неразгаданным. Ни имя, ни назначение его не известны. Однако мне думается, что нам с вами удастся подыскать к этому безымянному предмету культа некоторое имя, которое доселе было беспредметным, т. е. такое, предмет которого затерялся в глуби веков и, по-видимому, был уже неизвестен



«Двойной сосуд» из села Веремья Киевской губернии и уезда (собрание Б.И. и В.И. Ханенко)[60]

во времена Аристотеля[59]. Можно думать, что этот затерявшийся предмет хотя и не тождественный с нашим безымянным символом,



Сосуды из ритуальных и погребальных глинобитных сооружений Приднепровья. (Наброски, сделанные в Киевском Музее[62]*.) 1. Образец «двойного сосуда» грубой работы. 2. Образец одиночного «сосуда». 3. Образец «Двойного сосуда» более тонкой работы, с орнаментацией и более тонкими стенками*

однако родствен ему и видом своим его напоминает. Под этим безымянным предметом я разумею сосуд[60] особой формы, нередко находимый в могильниках так называемой *«украинской культур-*

ной группы»[61] или еще *«трипольской культуры* Приднепровья и условно названный **«двойным сосудом»**[62], или **«биноклеобразным сосудом»**. В Киевском Музее можно видеть образцы таковых под общим заглавием *«сосуды из ритуальных погребальных глинобитных сооружений»*[63]*;* один экземпляр такого сосуда имеется среди находок бронзового века и в Московском историческом музее[64], причем все эти предметы найдены в окрестностях Киева и Триполья. Что же разумеется под названием «двойной сосуд»? Это сосуд, состоящий из двух одинаковых стаканов в виде гиперболоидов вращения или, если угодно, приблизительно напоминающий две стоящие рядом катушки. Наверху, у края, они соединены между собою смычкою, а пониже таким соединением служит то цилиндрик, то пластинка, так или иначе продырявленная, — по-видимому, для продевания между сосудами пальцев руки при держании такого сосуда. Высота его раза в полтора превышает высоту чайного стакана или равна ей. Самое же замечательное свойство этих, с позволения сказать, «сосудов» — это то, что они не имеют дна, причем неповрежденность обоих краев доказывает, что днищ не было с самого начала. Сделанные из глины, эти сосуды то более, то менее нескладны; в общем же выработка их, от руки, весьма груба, хотя они, по мнению одного археолога, «отличаются выразительностью»[65]. Поверхность «двойных сосудов» украшена геометрическим орнаментом, состоящим из линейной насечки темной краски по красному фону. Добавим сюда еще, что иногда попадаются «сосуды» подобных же форм и при подобных же условиях, но одиночные, а не двойные, снабженные двумя маленькими ручками. Это показывает, что действительно мы имеем дело тут с удвоением одиночного сосуда. Каково же назначение этого сосуда? — Несомненно — священное, и именно — связанное с культом подземного божества. Хтоническое значение того культа, которому служил «двойной сосуд», подтверждается и нахождением его вместе с глиняными же статуэтками «нагой богини». Достойно внимания, что в этих украинских статуэтках стеатопигия в особенности, половая подчеркнутость еще более значительна, чем в статуэтках, происходящих из других местностей.

«По всему вероятию, — заключают о «двойных сосудах» описатели собрания древностей Б.И. и В.И. Ханенко[66], — сосуды эти имели вотивное назначение и употреблялись при погребении». Но и это скудное заключение не кажется Гёрнесу убедительным, и он говорит о «двойном сосуде», называемом им «ein binokelförmiges Gerät»[67], 139, как о вещи «неизвестного назначения» — «unbekannter Bestimmung»[68].

Попробуем выяснить, сколько можно, значение этого загадочного предмета. Прежде всего обращаем внимание, что со-

единены в один **два** сосуда, и притом таких, из коих каждый употреблялся порознь. **Удвоение** же в религиозных символах — явное знамение их особливой священности. Вот для примера несколько символов, параллельных «двойному сосуду». Таковы: двойной топор, двойной молот, двойные перуны, двойной слой жира на жертвах и т. д.; сюда же относится двойной *дорджи* буддистов и т. п.[69] Но есть, кажется, более глубокая связь между «двойным сосудом» и весьма напоминающим его по форме египетским двойным *дуду*, или *дедом*[70].

Удвоение идеографического знака в ассирийской клинописи, в иероглифике египетской, майской, мексиканской, индийской и т. п. означает множественное число, иногда же — двойственное. Но это pluralis не всегда есть множество раздельное; в религии же оно означает скорее pluralis majestatis, pluralis magnitudinis, pluralis dignitatis[140]. Удвоение в символике вообще указывает на полноту творческих потенций, на множественность порождаемого, содержащуюся в творческой силе; наконец — просто на множество.

Осмелюсь даже высказать догадку, что удвоенные символы относятся преимущественно к тем культам, где основная идея — идея женственности, тогда как утроение характеризует мужественность; нужно обратить внимание на то, что числа четные, в особенности же число два, в символике суть числа женские, а нечетные — мужские[71].

Δέπας ἀμφικύπελλον у Гомера

Не буду настаивать на этой догадке, тем более что доказывать ее было бы затруднительно. Но и помимо нее несомненно, что священный «двойной сосуд» употреблялся в культе женского хтонического божества. Как именно — это остается неизвестным.

«Двойной сосуд» столь характерен для начала бронзового века, по крайней мере в некоторых областях его распространения, что казалось бы весьма странным молчание о нем гомеровских поэм. Правда, изображаемая там культура — более позднего времени. Но неужели такой важный момент культа исчез совсем без следа? Нет. Можно думать, что след этот — не что иное, как нередко упоминаемый у Гомера и загадочный для исследователей «δέπας ἀμφικύπελλον[141]»[72]. Термин этот встречается как в «Илиаде», так и в «Одиссее», — но в первой чаще, чем во второй, — быть может, по причине более (?) архаического характера культуры, изображенной в «Илиаде». Δέπας ἀμφικύπελλον — явно сосуд священный, и упоминается он в связи с особливо важными действиями как богов, так и людей. Гефест, утешая Геру в обиде, нанесенной Зевсом, подносит ей δέπας ἀμφικύπελλον (Ил. I 584), который у Гомера назван далее просто «κύπελλον»[142] (Ил. I 596).

Этим кубком Гефест

«οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ, ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων —

подает сладкий нектар, зачерпывая из чаши» (Ил. I 598). Из такого же δέπας ἀμφικύπελλον (Од. III 63) «с медвяным вином — μελιηδέος οἴνου» (Од. III 45) или «со сладким вином — ἡδέος οἴνου» (Од. III 51) Афина, во образе странника, совершает возлияние Посидону по предложению Пизистрата, сына Нестора. Этот же самый δέπας ἀμφικύπελλον Гомер называет просто δέπας[143] (Од. III 46, 53). Другими словами, δέπας ἀμφικύπελλον, вероятно, как вид, содержащийся в роде δέπας и в роде κύπελλον, может именоваться и просто этими наименованиями. Имеются и еще названия — по-видимому, синонимичные[73]; таковы: ἄλεισον (Од. III 63, 50–53), т. е. чара, и ἄμφωτον ἄλεισον (Од. XXII 9, 17) — двуручечная чара или, точнее, обоюдоручечная.

Этот же сосуд употреблялся при погребальных обрядах. При сожжении тела Патрокла, когда костер не разгорался, Ахилл, чтобы умилостивить ветры и убедить их воспалить костер, «χρυσέῳ δέπαι — кубком златым» (Ил. XXIII 196) делал многочисленные возлияния вина. Наконец костер загорелся.

...Ὁ δὲ πάννυχος ὠκὺς Ἀχιλλεὺς
χρυσεόυ ἐκ κρητῆρος, ἑλὼν δέπας ἀμφικύπελλον
οἶνον ἀφυσσάμενος χαμάδις χέε, δεῦε δὲ γαῖαν,
ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλῆος δειλοῖο —
и всю ночь Ахиллес быстроногий,
черпая кубком двудонным (!) вино из сосуда златого,
окрест костра возвливал и лицо орошал им земное,
душу еще вызывая бедного друга Патрокла

(Ил. XXIII 218–221).

Как чаша, так и δέπας ἀμφικύπελλον названы здесь золотыми; название же интересующего нас сосуда «καλὸν δέπας ἀμφικύπελλον» (Од. III 63) указывает, вероятно, на украшающий его орнамент. На священных игрищах в память усопшего Патрокла Ахилл выставляет, в числе прочих наград, пятым призом за быстроту колесничного бега «ἀμφίθετον φιάλην», о котором говорится, что он еще не был в огне (Ил. XXIII 270). Этот-то «ἀμφίθετος φιάλη»[144] (Ил. XXIII 516) был подарен Ахиллом старцу Нестору. Что это за сосуд? По-видимому, тоже нечто двойное, вроде упомянутого выше кубка. Такой именно δέπας ἀμφικύπελλον (Ил. XXIII 656, 563, 699) был наградою за участие в кулачном бою побежденному Эвриалу, тогда как победитель Эпий, или Эпийос, взял дикого мула.

Наконец, у Гомера описывается еще какой-то «δέπας Нестора», который, может быть, отчасти подобен амфикипеллу. Это сосуд столь большой, что только Нестор мог поднять его, когда его наполняли вином. Он был украшен золотыми гвоздями и имел четыре ручки, на каждой из которых сидело по две золотые голубки (не забудем, что голубки — птицы Матери-Земли[74]); «δύω δ'ὑπὸ πυθμένες ἦσαν — снизу у него было два днища» (Ил. XI 633–653).

Итак, гомеровский «δέπας ἀμφικύπελλον», несомненно, есть какой-то священный сосуд, из которого пьют боги; при этом самое возлияние богам мыслилось именно как питие богами[75]. Какова же форма этого сосуда? Уже в древности на этот счет делались предположения разные. Так, Аристотель, говоря о пчелиных сотах, называет ячейки их «ἀμφίστομοι», т. е. «обоюдоустыми», и поясняет свое определение (очевидно, он употребил предлог ἀμφί в непривычном значении!) словами: «περὶ μίαν γάρ βάσιν δὺο θυρίδες εἰσίν, ὥσπερ τῶν ἀμφικυπέλλων, ἡ μὲν ἐντὸς ἡ δ' ἐκτός[76] — ибо (у сот) на сторонах единого основания — два отверстия, подобно отверстиям амфикипеллов, — одно по сю сторону, а другое — по ту». Из этого свидетельства неоднократно делался тот вывод, что ἀμφικύπελλον представлял собою сосуд, происшедший из соединения двух чаш, прислоненных друг к другу днищами, так что одна из чаш служила вместилищем для вина, а другая — подставкою, вроде того как у потиров или у кубков, называемых «римскими»[77]. Против такого понимания говорит прежде непрактичность предполагаемого сосуда. Ведь им черпали из чаши вино или нектар. Если бы он был в самом деле потировидным, то тогда пришлось бы при черпании неопрятно погружать в вино руку, да и высокая подставка мешала бы погружению. Несомненно, что сосуд для черпания должен быть без большой подставки и должен иметь ручку у верхнего края. Ссылаясь на то же практическое назначение δέπας ἀμφικύπελλον, а именно зачерпывать вино, А. May[78] полагает, что он непременно должен был иметь ручку или ручки, и, в подтверждение своего взгляда, указывает на синонимическое выражение ἄλεισον ἄμφωτον — двуручечная чара (Од. XII 9, 17). Затем, вопреки аристотелевскому толкованию, весьма странным представляется наименование подставки, как и чаши, κύπελλον, как будто это части равнозначащие. Самое же главное — фантастичность этого объяснения: ни в изображениях различных сосудов, ни среди найденных сосудов не имеется до сих пор ничего подходящего к этому гипотетическому потиру[79]. Наконец, неисторичность аристотелевского разъяснения свидетельствуется совсем иными разъяснениями других древних авторов. Так, Аристарх[80] считает δέπας ἀμφικύπελλον за двуручечную чашку, другие[81] — за чаш-

ку вогнутую или прямо-круглую: «ἀμφίκυρτον ἐξ οὗ τὸ περιφερές — с загнутым краем». Винкельман[82] под δέπας ἀμφικύπελλον, так же как и под ἀμφίθετος φιάλη, разумеет такую чашу, которая окружена другой. Одним словом, разнообразие мнений настолько ослабляет каждое из них, что спокойно можно не считаться ни с одним. Ничто не мешает считать амфикипелл за нечто сходное с описанным ранее «двойным сосудом». Это сходство подтверждается и этимологическим разбором слова ἀμφικύπελλος. Ἀμφί, сокоренное латинскому ambo и русскому оба[83], означает, собственно, *с обеих боков*, затем — *со всех сторон* и, наконец, *вокруг*. Но, в противоположность περί, подразумевающему по преимуществу окружность в вертикальной плоскости или же иногда всю поверхность, ἀμφί означает симметрию в плоскости горизонтальной или же полную горизонтальную окружность[84]. Ἀμφι-κύπελλον могло бы означать то, что видит в нем Аристотель, лишь в случае горизонтальности его положения, т. е. в положении, неестественном для кубка. И в самом деле, предметы, в название которых входит ἀμφί, симметричны относительно вертикальной плоскости, — а не горизонтальной. Таковы:

> ἀμφι-γυήεις — хромой на обе ноги; ἀμφι-δέξιος — обо-десноручный; ἀμφί-δυμος — с двойным выходом; ἀμφι-έλισσα и ἀμφί-κυρτος — с обеих сторон загнутый (о корабле); ἀμφίζευκτος — с обеих сторон соединенный (мостом); ἀμφί- θυρος — двудверный, со входом спереди и сзади (ἀμφί-θύρα впоследствии назывались раздвижные завесы надпрестольного кивория); ἀμφί-κρανος и ἀμφι-κέφαλος — двуглавый (поэтому ἀμφικέφαλος κλίνη — тахта с подушками по обеим сторонам); ἀμφί-πυλος — двувратный, двустворчатый; ἀμφί-πυργος — с факелом в каждой руке (эпитет Артемиды); ἀμφίσ-βαινα — род змеи, которая может ползать вперед и назад — головою и хвостом; ἀμφί-στομος — с двойным устьем, также о сосудах для питья с двумя рукоятками; ἀμφί-φαλος — с двойным козырьком, о шлеме, имеющем козырек спереди и сзади; ἀμφι-φορεύς и ἄμφωτος — сосуд с двумя ручками и т. д. и т. д.[85]

Подводя итог, мы скажем еще раз, что δέπας ἀμφικύπελλον нужно признать за нечто в стиле «двойных сосудов», но несколько более позднего времени и более тщательно сработанного, — быть может даже из золота, если только Гомер, реставратор древности[86], ему не современной, не делает некоторого эпического преувеличения. Но, относясь к приблизительно одной культуре и служа одной и той же религиозной идее, δέπας ἀμφικύπελλον и «двойной сосуд» имели способ употребления, конечно, различный.

Спрашивается, нельзя ли найти следов δέπας ἀμφικύπελλον в позднейшей жизни? Новые влияния загнали и древний культ Ма-

тери-Земли и двойные ее сосуды в подполье. Представители новой, патриархальной религии открыто порывают с древностью, для них, с их точки зрения (ибо они уже вовсе перестали понимать даже возможность женского энофеизма), олицетворяемой в Кроносе:

Οὐκ ἀείδω τὰ παλεὰ, καινὰ γὰρ ἀμὰ κρέισσω
νέος ὁ Ζεὺς βασιλεύει,
τὸ πάλαι δ' ην Κρόνος ἄρχων.
ἀπίτω μοῦσα παλαιά —
Старых песен я не пою — мои молодые сильнее.
Нам юный Зевс повелитель,
а древле царствовал Кронос.
Беги, старинная муза![87] —

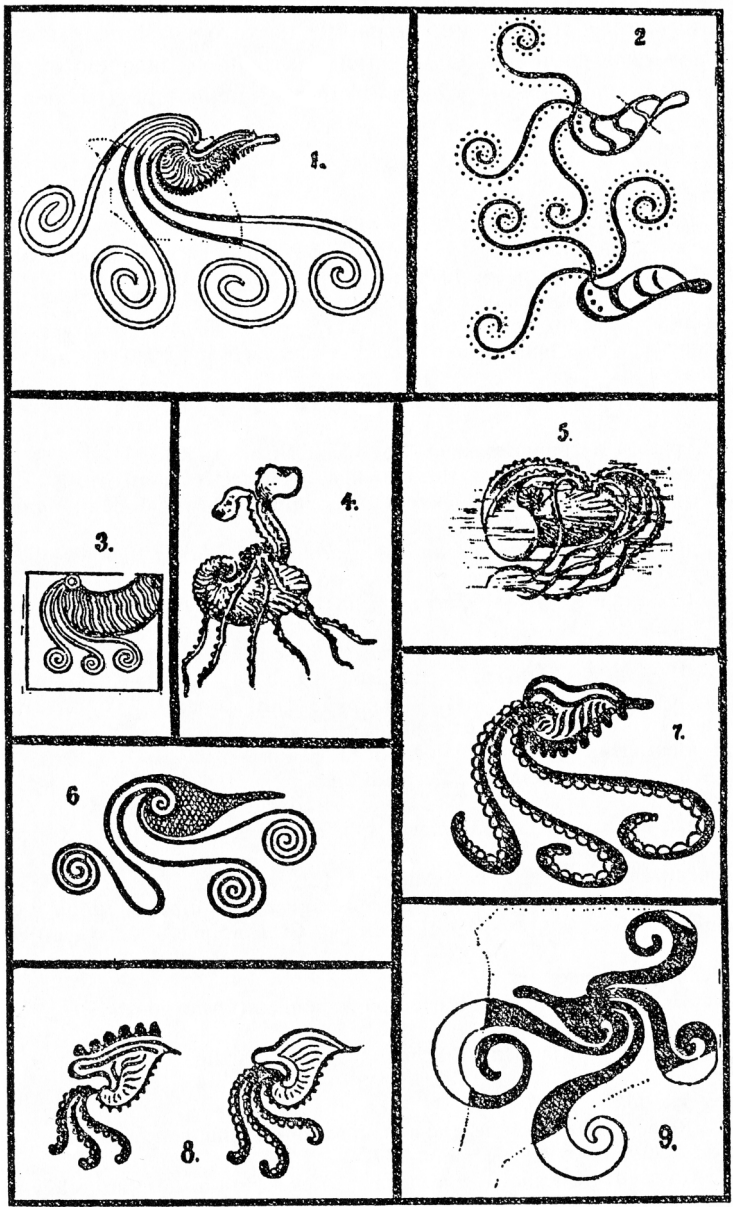
вызывающе поет поклонник новой религии. Лишь в орфических мистериях, остатке женского энофеизма, мы находим, кажется, и какой-то намек на двойную чашу Матери-Земли. «В орфических мистериях символами падения и восстановления души служили две чаши (κρατήρ) и зеркало. Вкушение напитка забвения из одной чаши было знаком того, что душа, смотря на чувственный мир, который отражается в ее познании, как в зеркале, увлекается его обольстительными образами, теряет память о небесном и ниспадает в узы тела, а вкушение из другой как бы восстановляет и служит залогом к возрождению души для утраченного блаженства»[88].

Наутилусовый орнамент

Идея «нагой богини» теснейше сплетается еще с другим символом, более поздним и распространенным по преимуществу в культуре, соответствующей половине миноева века. А именно одним из характерных признаков микенского стиля является обвивающий сосуды и всяческую утварь так называемый наутилусовый орнамент[89],—на золоте, на стеклянных сосудах, на вазах. Основной его элемент — «завиток морской волны», или, правильнее говоря, — щупальцы моллюска багрянки.

Вот образцы этого орнамента, распространенного во время оно по всему Эгейскому морю, заходившего и в Египет (см. рис. на след. стр.). Эти образцы опять-таки показывают единство культуры, соответствовавшей времени этих великих держав.

Однако, как мы уже сказали, в наутилусовом орнаменте можно усматривать и нечто большее — а именно явление, до известной степени равнозначащее идолам «нагой богини» и даже точнее определяющее, куда именно приурочивалась, в сознании древних праэллинов, производительная сила Судьбы.



Образцы наутилического орнамента в микенском искусстве и для сравнения изображения моллюска наутилуса (таблица составлена по К. Тюмпелю[90])

В самом деле, моллюск наутилус, или кораблик, — стилизацию которого представляет этот орнамент, — в древности назывался *«раковиною Афродиты»*, «Veneris concha», и считался священным животным, посвященным Афродите, а в некоторых местах — Посидону, видоизменению Зевса хтонического, «Гостеприимного Зевса умерших — Ζεὺς τῶν κεκμηκότων πολυξενώτατος»[91], в обширной обители которого для всех находится место. Таким образом, Посидон, коему посвящалась багрянка, был мужским, более поздним аспектом, отщеплением той же Судьбы-Матери.

Nautilus — Nauplius — πομπίλος — это ἱερὸς ἰχθύς Гомера, судя по схолии Аристоникия к Ил. II 407: «καὶ αὐτὸς (ἐστι) γεγονὸς ἐκ τοῦ οὐρανίου αἵματος ἅμα τῇ Ἀφροδίτη, — ἔστι δ' ὁ πόμπιλος ζῷον ἐρωπκόν — и сам, будучи происшедшим из Урановой крови вместе с Афродитою, помпилос (кораблик) — животное любовное». Древнее предание гласит, что когда Зевс оскопил своего отца Урана, то отрезанные половые части, упавшие в море, образовали около себя пену, из которой вышла Афродита; из такой же крови, одождившей море, произошло родственное ей τὸν ἐρωτικὸν ζῷον — любовное животное, священный наутилус.

Афродита-Судьба связывается существенно с морем, и море мыслится как рождающая утроба жизни; эта-то утроба и принимает оплодотворяющую силу Неба-Отца. Афродита пеннорожденная есть как бы душа рождающего моря, и моллюски-кораблики — ее единоутробные и единокровные сестры. По слову Еврипида в трагедии «Ипполит», ближе всего стоящей к критским темам, Киприда —

владычица морская — ποντία[92].

То же должно сказать и об Астарте. Связь последней с морем обыкновенно обозначается на монетах тем, что левою ногою она попирает корму корабля[93]. Связь же ее с раковиною на тирских монетах указывается тем, что рядом с Астартою в кирасе и градскою короною помещена раковина murex и маленький силен с другою раковиною murex на плечах[94].

Итак, действительно, наутилус — животное Афродиты и символ Афродиты. Но древний орнамент никогда не бывал только орнаментом; он имел магическое и религиозное значение, охранял от злых сил, предупреждал несчастия, способствовал благополучию. Так и наутилический орнамент — не украшение, а священный символ жизни, и, стало быть, распространение его еще лишний раз указывает на распространенность культа Афродиты-Астарты, т. е. Судьбы или Времени.

Таково древнейшее понимание первоначала всего бытия. Оно образует нижний слой в толще напластований, на которых впо-

следствии произросла греческая философия. Дальнейшей нашей задачей будет понять последующий слой, т. е. от женской мировой первосреды перейти к мужской мировой первосиле.

Примечания и дополнения П.А. Флоренского к лекции «Напластования эгейской культуры»

[1] Чертеж составлен по Артуру Эвансу (The Annual of the British School at Athens, X, p. 19, fig. 7, ср. IX, p. 26, fig. 13-Lagrange— La Crète ancienne Paris, 1908, p. 123, fig. 87). Разрез проходит по меридиану, чрез западный двор кносских сооружений.

[2] По вопросу о крито-микенской и отчасти других древних культурах кроме статей, указанных в 23-м примечании к «Пращурам любомудрия», назовем на русском языке, еще:

Р.[Ю.] Виппер — Древний Восток и эгейская культура. Пособие к университетскому курсу. М., 1913 г.

Б.А. Тураев — История Древнего Востока. СПб., 1912 г.

Саломон Рейнак — Аполлон. История пластических искусств. М., 1913 г.

Гастон Куньи — Античное искусство. Греция. — Рим. Сборник статей. Пер. с франц. П. Смирнова. М., 1898, с. 19–38.

Музей изящных искусств имени Императора Александра III в Москве. Краткий иллюстрированный путеводитель. Ч. I. 6-е изд. М., 1913 г.

Евг.[Ег.] Кагаров — Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913 г.

Е.Г. Кагаров — Новейшие исследования в области крито-микенской культуры («Гермес», 1903 г., № 17–20 = отд. отт. СПб, 1910, с. 4).

[4] Journal of hellenic studies XXI (1901), p. 78. Цит. из иссл. кн. С.Н. Трубецкого — Этюды по истории греческой религии («Собр. соч.». Т. II. М., 1908, с. 456). Там же цит. из Д. Меккэнзи: тот же журнал XXIII (1903), p. 172, 174.

[5] Рисунок — из книги о. М.-Ж. Лагранжа, id., p. 26, fig. 10.

[6] Id., p. 28–29. — Тут же, на с. 28–31, несколько изображений критских ваз.

[7] Изображение вазы — по The Annual of the British School at Athens, X, fig. 1 (= Лагранж, id., p. 29, fig. 14).

[8] Путеводитель по Музею Имп. Алекс. III [2], с. 56–57.

[9] Такое мнение выражено в статье Fougères (Comptes rendus du Congrès International d'archéologie, 2-te; 1905, p. 232 s). См. Кагаров — Культ фетишей, с. 35, прим. 4.

[10] С. Рейнак — Аполлон, с. 82.

[11] Макс. Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1909 г., октябрь, с. 47).

[12] По The Annual of the British School at Athens, IX, fig. 58 (= Лагранж, id., p. 73, fig. 46).

[13] Лагранж— id., pi. VI 3, p. 72–73.

[14] А.И. Reinach — изложение и анализ некоторых книг по критологии («Revue de l'histoire des religions», 1909, 5, p. 234–237).

[15] René Dussaud — Questions Mycenienns («Revue de l'histoire des religions», 1905, № 1 (151), p. 29).

[16] Лагранж — id., p. 73.

[17] Id., p. 93, fig. 74.

[18] Бузескул — Введение в историю Греции. Харьков, 1907 г., с. 510.

[19] С. Рейнак — Аполлон, с. 34.

[20] Рисунок, по The Annual of the British School at Athens, VII, fig. 17(=Лагранж — id., p. 42, fig. 22).

[21] Волошин — Архаизм в русской живописи (id., с. 47).

[22] Лагранж — id., p. 41.

[23] Furtwangler — Antike Qemmen, 1900, Bd III, S. 13 сл.; Филипп Опунтский — Epinomis, 987 D (цит. по Трубецкому [55], id., с. 465).

[24] id.

[25] M. Görnes — Natur-und Uigeschichte des Menschen. Bd II 1905, Wien und Lpz., S. 425, Anm. 1. Тут же — ссылки на разных, друг другу противоречащих авторов.

[26] id.

[27] id.

[28] Вит. Клингер — Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 г.

Евг.[Ег.] Кагаров — Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913 г.

[29] A. Dietrich — Mutter Erde. Eine Versuch über Volksreligion. Lpz. = Berlin, 1905. С.И. Смирнов — Исповедь земле. Сергиев Посад, 1912 г. («Бог. Веста.», 1912 г., ноябрь).

I.I. Bachofen — Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861 (есть и новое издание).

[30] Эсхил — Хоэфоры, 119 сл. Слова Электры.

[31] Гесиод— Теогония, 117 слл.

[32] Görness — id.

[33] Еврипид — Ипполит, 568–569.

[34] id.

[35] Preller — Eleusinia (Pauly-Wissowa — Real.-Encyklopädie d. class. Alterth.), Bd III, S. 108 ff.

[36] Görnes — id., Bd II. S. 584–587.

[37] Görnes — id., S. 586.

[38] Вяч. [И.] Иванов — Древний ужас («По звездам»). СПб., [1907 г.], с. 413.

[39] id. — с. 414.

[40] Театр Еврипида. Перевод И.Ф. Анненского. СПб., [1907 г.], «Ипполит», дейст. 1-е, явл. 5-е, с. 286–287.

φοιτα δ' ἀν αἰθέρ' ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ
κλύδωνι Κύπρις πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ.
ἣδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδουσ' ἔρον,
οὑ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι
(Euripidis Tragoediae, ed. ster. Lipsiae, 1828, T. II, p. 258, Ἱππόλυτος v. 452–455).

[41] Ср. Вяч. Иванов [38] — id., с. 410.— О Судьбе, как о Времени; см. подробнее в книге: Свящ. П. Флоренский — Столп и Утверждение Истины. М., 1913 г., с. 530–534: «Время и Рок».

[42] Гр. А.А. Голенищев-Кутузов — Серенада.

[43] Парность и существенную неразделимость переживаний половой любви и смерти давно подметила изящная литература. Древняя трагедия вся напоена этим двуединством. Но и новые писатели дают глубокое проникновение в эту тайну. Таковы: Шекспир, Пушкин, Гюи де Мопассан, Мережковский, Роденбах, Мельников-Печерский, Бальмонт, Брюсов и др., и в особенности Тургенев, Тютчев и Голенищев-Кутузов — называю первые припомнившиеся имена.

[44] Görnes — id., Bd II, S. 563–564.

[45] Perrot et Chipiez — Histoire de l'art dans l'antiquité, T. VI, p. 741.

[46] W.H. Roscher — Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie, Bd I. Lpz., 1884–1890, col. 407.

[47] Görnes — id., Bd II, S. 563.

[48] Ранке — Человек. Пер. со 2-го нем. изд. под ред. Д.А. Ключевского. СПб., т. II, с. 75.

Ч. Дарвин — Происхождение человека и половой подбор. Ч. 2, гл. XIX. СПб., 1871, с. 387.

[49] Schuchhardt–Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Itaka, 2-te Aufl. Lpz., 1891, S. 230, fig. 189 (=Lagrange — id., p. 92, fig. 73 — по фотографии; тут выступают особенно ясно половые отличия).

[50] Perrot et Chipiez [45] — id., т. VI, p. 741.

[51] Lagrange— id., p. 75, fig. 48.

[52] Mortillet — Musée préhistorique, nº 229 (= Lagrange — id., p. 70. fig. 486).

[53] Lagrange — id., p. 77, fig. 51.

[54] Roscher — Ausfuhrliches Lexicon [46], Bd I, col. 647.

[55] Кн. С.Н. Трубецкой — Этюды по истории греческой религии («Собрание сочинений»), т. II. М., 1908, с. 447. Трубецкой в своих взглядах опирается на работы Дюмлера, Онефальш-Рихтера и

Э. Мейера (id., с. 461). Впрочем, скептический С. Рейнак «стремится не только отстоять самостоятельное «эгейское» происхождение этой богини, но даже доказать, что древнейшему вавилонскому искусству тип нагой богини был чужд» (id., с. 461, прим.).

[56] Vigoureux — Dictionnaire de la Bible, т. I, col. 1161, fig. 323: человеческое жертвоприношение пред богиней, у коей юбка из семи оборок, а на затылке — петля (бант?).

[57] В. Поржезинский— Введение в языковедение. Пособие к лекциям. М., 1907 г., с. 197.

[58] Кн. С.Н. Трубецкой [55] — id., с. 447.

[59] H. Ebeling — Lexicon Homericum, Lipsiae, 1885, Vol. I, p. 106; «Forma [i. e. ἀμφικύπελλον] nota quidem fuit inferioris aetatis hominibus, cf. Arist. h. a. 9, 40, sed ipsa pocula non amplius in usu fuerunt»; и как бы в опровержение первой половины своего тезиса автор заметки — Б. Гизеке — приводит несколько взаимоопровергающих суждений о форме амфикипеллов — суждений, высказанных древними грамматиками.

[60] Изображение воспроизведено в сильно уменьшенном виде из издания:

Собрание Б.И. и В.И. Ханенко — Древности Приднепровья. Каменный и бронзовый века. Киев, 1899 г., вып. I, табл. VIII, рис. 46. Описание — на с. 13.

[61] Görnes — id., Bd II, S. 437. Тут же помещено изображение одного из таких сосудов.

[62] Киевский Городской Музей. 1 — шкаф VII 1, витрина № 6, внизу; 2 — там же; 3 — шкаф VI, № 12338.

[63] Киевский Городской Музей, шкаф VII 1 (четыре экземпляра); шкафы VIII и IX и др.

[64] Московский Исторический Музей, зала «бронзового века», витрина № 23, у входа; сосуд разбит.

[65] Собрание Ханенко [60], id., вып. I, с. 11.

[66] id.

[67] Görnes — id., Bd II, S. 437.

[68] id.

[69] Об этих предметах речь будет идти в последующих лекциях[20]*.

[70] Дуду, или дед, — священный символ у египтян, употреблявшийся при погребении. Значение его толкуется различно. Есть объяснение, видящее в нем модель ниломера, т. е. прибора для измерения высоты воды в Ниле. Но гораздо вероятнее, что дуду означает хребет Озириса. Изображение двойного дуду, вообще довольно редкое, можно видеть, например, на саркофаге (со стороны ног) египтянина Маху, современника XVIII династии (XVI–XV вв. до Р. Х.), в Московском Музее Имп. Александра III (зал I, № 4167).

[71] «Неопределенная двоица» у пифагорейцев считалась началом женским, а «единица» — мужским. На этой почве и четные числа вообще считались женскими, а нечетные — мужскими.

[72] Ph. Buttmann — Lexilogus, oder Beiträge zur griechischen Wort-Eklärung, hauptsächlich für Homer und Hesiod, Bd I, 2-te Aufl. Berlin, 1825, n 40: ἀμφιχύηελλον, S. 160–162.

J. Terpstra — Antiquitas Homerica, Lugduni Batovorum, 1831. III, 2, § 5, p. 142–144.

G.Ch. Crusius — E.E. Seiler— Vollständiger Griechisch-Deutsches Wörterbuch über die Gedichte der Homeros und der Hörnenden, 6-te Aufl. Lpz., 1863, S. 45.

J.B. Friedreich — Die Realien in der Iliaden und Odyssee. Erlangen, 1851, III, § 73, S. 255–256.

З. Ebeling — Lexicon Homericum. Lipsiae, 1885, Vol. I, p. 106.

Pauly-Wissowa — Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. 9-te Halbband. Stuttgart, 1903, coll. 228–231, Art. Δέπας.

Pierre Paris et G. Roques — Lexique des Antiquitüs grecques. Paris, 1909, p. 27.

[73] Pauly-Wissowa [72] — id., S. 229, 13–16; Buttmann [72] — id., 143, строки 1–4 снизу.

[74] Кагаров — Культ фетишей [1], с. 284–285. Клингер — Животное в антич. и совр. суеверии [28], с. 72.

По свидетельству Элиана, «белые голуби посвящены Афродите и Деметре» (Aelian. n. a. VIII 22; Dionys. de av. I 31) и т. п.— О природе и функции жертвоприношения см.:

H. Hubert et M. Mauss — Melanges d'histoire des religions. Paris, 1909.

[75] Н. Харузин — Этнография. Ч. IV, верования. СПб., 1905, с. 356 сл.

[76] Аристотель — Historia animalium. IX, 40 (у Шнейдера IX, 27, 4). Цит. по Буттману.

[77] Crusius-Seiler [72] — id., S. 45.

[78] Pauly-Wissowa [2] — id., coll. 229, 16–22; 230, 63–70. 128

[79] Krause — Angeiol., S. 58 (ссылка у Crusius-Seiler [72], id., S. 45).

[80] Аристарх — Etym. M. 90, 42 сл.; Аристарху следовали в этом толковании и еще некоторые грамматики. Athen. XI 7836, 482 дал.; Eustath. Od. XV, 20. — Согласно этому толкованию, в амфикипелле должно видеть предшественника позднейшего канфара. Это объяснение имеет свои преимущества: существование в Трое и др. местах таких праканфаров доказывается раскопками Шлимана (Pauly-Wissowa [72], id., col. 229, 23–65). С другой стороны, такой сосуд действительно был бы пригоден для черпания жидкости из

кратира. Наконец, составная часть названия его — ἀμφί — понимается правильно. Но зато совсем неправильно в этом объяснении подменяется понятие κύπελλον понятием ручки. Неужели это одно и то же?!

[81] Seh. L. 584 (*Ebeling* [72], id., p. 106 со ссылками еще на: Ap. 25, 18 Hes. Ath. XI, 783).

[82] Winkelmann — Geschichte der Kunst des Alterthums, Bd XI, H. I. § 15 (Werke. Stuttg., 1845, Bd I. S. 450). — Цит. по Friedreich [72], id., S. 255–256).

[83] E. Boisacq— Dictionnaire éthymologique de la langue grecque. Heidelberg–Paris, 1907, 1-re livr., p. 58. То же — в словарях Курциуса, Ваничка и др. — См. также:

Al. Walde — Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 2-te Aufl. Heidelberg, 1910, S. 31–32.

[84] А. Добиаш — Опыт семасиологии частей речи и их форм на почве греческого языка. Прага, 1893 г., отд. IV, с. 301–304. В некоторых случаях «может поблекнуть или даже совсем исчезнуть представление о различии положения круга, т. е. представление вертикальности в одном, а горизонтальности в другом предлоге, и тогда περί и ἀμφί до того уравниваются между собою, что могут заменять друг друга, кроме значения «выше», в котором «περί» восстанавливает свой первоначальный смысл и до которого, как сказано, ἀμφί не дошло» (id., с. 303).

[85] Подобных примеров можно привести еще много, см. словари греч. языка — Бензелера, Эрнеста, Византия, Анфима Газиса, Софокла и т. д.

[86] Такой взгляд на Гомера устанавливает, напр., Мёррэй: Murray — The Rise of the Greek Epic. Oxford, 1907 (обзор этой книги см. ЖМНП, 1910 г., февраль, с. 404 сл.).

[87] Тимофей — Персы (Д. Шестаков — «Персы» Тимофея. «Учен. Записки Имп. Казанск. Универ.», 1904, (LXXI)г., № 12).

[88] П. Милославский — Древнее языческое учение о душе, о странствованиях и переселениях душ... Казань, 1873 г., с. 183, прим. 1-е.

[89] K. Tümpel — Die Muschel der Aphrodite («Philologus», Bd 51, N. F. Bd 5, 1892. S. 384–282).

[90] id., S. 384–385. — 1. Ваза из Микен (Furtwängler und Loschke — Mykenische Vasen, T. XXVI 20), сильно уменьшено.— 2. Ваза из широкообразной гробницы I (по Шлиману II) (Furtwängler und Loschke — Mykenische Theugefässe, T. III 12a), уменьшено.— 3. Каменная форма из Микен (Schliemann — Mykenai. S. 121, Fig. 164).— 4. Изображение наутилуса — для сравнения (Oken — Naturgeschichtl. Atlas V, T. XIII 7), уменьшено. — 5. То же, по Брэму (Brehm — Thierleben, VI, S. 770, 1), уменьшено. —

6. Ваза с о-ва Родоса (Furtwängler und Loschke — Myken. Vasen. I, 80, Fig. 38).— 7. Египетская ваза («American Journal of Archeol.». VI, 1890, pl. 22).— 8. Кружка из Микен, в Марсели, по наброску Фуртвенглера.— 9. Стакан из Микен («᾽εφημ. ἀρχαιολ.», 1887, nv., 13, 2).

[91] Эсхил — Умоляющие, 157–158.

[92] Еврипид — Ипполит, 420; «ὦ δέσποινα ποντία Κύπρυ» и др. места. Vigoureux [56] id. T. I, coll. 1200–1202, fig. 342–345.

Атаргатис (= Декрето), fig. 343. Жертва голубями Астарте, fig. 344, col. 1201, — Декрето, полуженщина, полурыба; в руке — рыба. На другой стороне монеты — галера и морское чудовище.

[93] id. I, col. 1898, fig. 497 и др.

[94] id. I, col. 1184, fig. 332.

1913. V

Лекция 2

Читана 1909. I. 22. Четверг,
в ауд. № 3, от 1 до 2 ч.

Лекция 3

Читана 1909. I. 24. Суббота,
в ауд. № 2, от 10 до 11 ч.

§§ 1–35. Напис<ано>
Серг<иевский> Пос<ад>.
1909. I. 19–20.
§§ 36–51. 1909.I.22.
§§ 51–57. — 23.

<1.> Некоторые элементы греческой религии в микенский период[145]

1. Мы видели сложность и утонченность греческой доисторической культуры. И мы нашли себя вынужденными задаться вопросом: как же восприняла в себя дальнейшая история элементы этой развитой жизни? В частности, для наших ближайших задач вопрос становится проще: как восприняла в себя греческая мысль элементы этого доисторического миросозерцания?

А т. к. в общей части курса мы выяснили, что в основе всякого миросозерцания лежит религия, то можно задать вопрос и так, более определенно: какие элементы доисторической религии образуют подпочву греческой философии? И не найдем ли мы слитных с религией научных положений, впоследствии образующих основу греческой науки?

Я далек, впрочем, от мысли излагать вам те данные, по которым мы можем составить себе представление о религии Миносова века. Нет, с нас достаточно обозреть сравнительно небольшое число таких данных, — тех именно, которые пригодятся нам в непосредственно последующем изложении. И я надеюсь, что тут в археологических данных мы найдем немало материала для уяснения не только генезиса первых систем древней философии, но и источников для образования основных понятий и основных проблем античной мысли. Но, прошу вас, не торопитесь с вынужденным заявлением, что читаемое не относится к истории философии.

2. Позднейший миф неизменно сочетает **Крит** с **Зевсом**, и отчасти с **Дионисом**, **Посидоном***, **быком** и **морем**. Словно проработанные по контрапункту, греческие мифы сплетают в себе названные мелодии, раз только вступила основная мелодия — **Крит**. А т. к. в дальнейшем мы увидим, что и Зевса, и Диониса, и Посидона должно рассматривать как обособившиеся впоследствии аспекты одного мужского божества, лежащего в основе всех трех, то мы можем условно назвать это последнее именем Зевса и напишем тогда мифологическую неразрывную четверицу тем греческой религии. Это именно: **Крит**, **Зевс**, **бык**, **море**. Вы помните, конечно, еще с детских лет, что, по древним преданиям, Зевс родился от Реи на Крите[146]. А если мы вспомним явление, удачно названное Клермон-Ганно mytologie iconologique, икологической мифологией (Goblet d' Alviella, La Migration des Symboles, Paris, pp. 110–111) и состоящее в том, что весьма часто не миф давал начало пластическим и живописным изображениям, а последние — порождали миф, если мы вспомним, что часто религиозная символика духовной аристократии в глазах непосвященных и чужестранцев заволакивалась туманом мифических измышлений, стремящихся по-своему **объяснить** смысл непонятных им символов**, — если мы вспомним это, то сможем догадываться, что подобные иконографические сюжеты или символы, вероятно, были нередки в произведениях критского религиозного искусства. Мы увидим сейчас, что это действительно было так. Но сперва займемся несколькими мифами.

3. Крит издревле считался родиной Зевса, и, по древним преданиям, существовала на нем пещера, в которой он родился от Реи. Однако предание указывало эту пещеру двойственно — по одним вариантам на критской горе Дикти (Dicte), а по другим — на Критской (не смешивать с мидийской и фригийской) Иде. Скажу, кстати, что как та, так и другая пещера найдены. В идейской пещере действительно нашли надпись: ΔΙΙΔΑΙ — **Зевсу Идейскому**. Но остатки культа оказались сравнительно недавними — гомерической эпохи, с сильными восточными влияниями. Что же до другой пещеры, Диктийской, то она оказалась гораздо примечательнее.

В 1883 г. Диктийская пещера была открыта местными крестьянами; тогда же ее посетили некоторые ученые, а в 1899 <г.> Хогэрт (Hogarth) произвел в ней систематические раскопки. При этом обнаружились в ней многочисленные остатки культов раз-

* Здесь, как и во всем тексте, сохранено авторское написание имени Посейдона. — Прим. ред.

** Примеры: Clermon-Ganneau, Horus et Saint George, dans Revue archeologique de 1873, fig. 13. P. Decharme, Anthologie de la Grece antique, Paris 1886, fig. 161. См. Goblet d' Alviella, id., P. 111. [Прим. П.А. Флоренского]

ных эпох, до средне-миносовской эпохи (черепки камарес) включительно, и даже более древние остатки циклопических стен (**план**, по Hogarth'у). Кроме того, по древним преданиям, на Крите находилась и могила Зевса. Эванс полагает, что нашел и эту «священную могилу» именно на горе **Иуктас**.

4. Я думаю, вы уже **почувствовали**, что мы попали в какую-то иную стихию религиозной жизни, нежели та, о которой так развязно сообщают **учебники**. Прекрасный образ Зевса-громовержца как-то неуместен здесь. Τᾶν Κρηταγένης, Зевс криторожденный, кажется, нисколько <не> тождествен с Зевсом популярных мифологий.

5. Следы от его архаического культа мы имеем в Додоне, в древнейшем материковом святилище Зевса и в элевсинских мистериях. И тот и другой культ, по преданиям, произошли от критского (опускаю доказательства, которыми можно подтвердить древние предания). Но важно то, что культ критский (неба-отца и земли-матери) как бы разложился: Додонские жрицы-пелиады (обращаю внимание, что и на Крите жреческие обязанности исполняли, кажется, женщины-пелиады) чтили по преимуществу Небо-отца, хотя и распевали, по словам Павсания (X, 12, 10) священный гимн:

> «Зевс был, Зевс есть, Зевс будет, о великий Зевс!»,
> «Земля производит плоды из почвы, называйте же
> Землю матерью»,

где выступает и представление о матери-земле; в элевсинских же мистериях культ по преимуществу обращался к Матери-земле с именем Деметры или Димитры.

6. Нельзя при этом не заметить, что имя Деметры Δημητηρ, кажется, и само по себе указывает на Крит. В самом деле, вторая часть его: Μήτηρ — мать, а первая — не Δη = Γη, переход Δ и Γ, как полагали прежде, а происходит от **критского** названия ячменных зерен — δηαιν (ср. обычное греческое ζείαν — необделанная пшеница, или полба; плодоносное поле у Гомера называется ζείδωρος — производящее полбу (Ил. 11[528]) [Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903, p. 20] = Глаголев, id., 579]. Итак, Димитра = ячменная Матка. По известию древних, таинства Димитры происходят из Крита, где они совершались открыто.

7. И **Гомер** говорит о супружеских отношениях Зевса и Димитры, плодом которых стала Персефона (Ил. 14, 326; Одис. 11, 217). А целый ряд археологических данных заставляет думать, что женские богини со львами и змеями микенского периода и их вероятные родоначальницы или родственницы — те «пайя-богини» эгейского периода, о которых я говорил в прошлый раз, какое

бы имя они ни носили, представляют собой именно **Мать-Землю**, производящую силу природы, тогда как Зевс-Отец — оплодотворяющая сила неба, в частности солнца и дождя.

8. И я не могу заодно не напомнить вам, что представление о Небе как о муже, распростершемся над своею женою-Землею и держащем ее в своих объятиях, и о небесной оплодотворяющей Землю влаге как о семени небесном — это представление неизбежно выступает во множестве языческих религий, стоит только вглядеться туда внимательно. Пожалуй, я рискнул бы даже сказать «во всех». Но вернемся к мифам, связанным с Критом.

9. Согласно ним, Зевс не только сам родился на Крите, но поселил тут и свое потомство. Вот что рассказывают древние мифы: когда Европа, дочь сидонского царя Агенора, вместе со своими подругами собирала цветы на лугу, то Зевс, пленившись красотою царевны, приблизился к ней в образе **быка**. А по Нигидию (German Cals. C. 13), это был бык Нептуна, т. е. Посидона. Все тело этого быка блистало как червонное золото, на лбу было серебристо-белое пятно [вспомним египетского Аписа!], на голове два прекрасных рога, подобных серпам молодой луны. Дыхание быка было благовонно, он представлялся чрезвычайно кротким. Европа стала ласкать его, села на него. Тогда бык быстро понес ее к морю, затем по морю и достиг с нею **Крита**. Тут Европа родила от Зевса-**быка** Миноса, Радаманта и Сарпедона. Минос был усыновлен **критским** царем Астерием (т. е. Звездным)*. По смерти приемного отца Минос заявил, что богами назначено ему занять престол, и в доказательство, что правление его будет благодетельно, указал на то, что всякая молитва его будет услышана. И действительно, по его молитве Посидон [прошу обратить внимание на это имя!] — Посидон выслал ему из **моря** прекрасного **быка**, которого Минос должен был принести в жертву. Но Миносу стало жалко прекрасного **быка**, взамен его он принес в жертву **другого**. Чтобы наказать Миноса за это ослушание, **Посидон** навел на быка бешенство, а жене Миноса Пасифае внушил к **быку страсть**. Чтобы удовлетворить свою страсть, Пасифая заказала художнику Дедалу изображение **коровы**, пустой внутри, и сама влезла в нее. Это изображение было настолько естественно, что **бык** дал обмануть себя. Плодом такой связи был **Минотавр** — чудовище с бычьей головой и человеческим туловищем. Опуская дальнейшие подробности, обращаюсь к концу сказания.

Сын Миноса Андрогей [т. е. **земной** муж] на празднике в Афинах победил всех состязавшихся с ним в единоборстве. Решив отомстить ему за этот позор, афинский царь Эгей [обращаю ваше

* Вероятно, это видоизменение Зевса. [Прим. П.А. Флоренского]

внимание, что **Эгей** считается особым видоизменением Посидона] отправил Андрогея на борьбу с марафонским **быком**, и Андрогей погиб. Тогда Минос, мстя за сына, вынудил афинян к дани: они должны были присылать на Крит, на съедение **Минотавру**, по семи юношей и семи девушек через определенные сроки (по одним мифам, ежегодно, а по другим — через 9 лет).

Что касается Миноса, то ему приписывается обширная военная, культурная и законодательная деятельность. Законы он получал от **Зевса**, а Гомер называет его собеседником Крониона (Одис. 19, 179), причем и это собеседничество связывается с **9-летним сроком**. Таковы древние мифы. Вы видите, что имена Зевса и Посидона в них как-то путаются. Если Минос — сын **Зевса**, то почему же Посидон благоволит исполнять его молитвы? И почему Минос обращается не к Зевсу, а к Посидону? Затем, почему речь идет так часто о быке, хотя бык — животное Посидона.

10. По поводу них [мифов] мне кажется уместным заранее высказать одну гипотезу, которая позволит вам легче ориентироваться в дальнейшем материале. Гипотеза эта — **тождество** древнего пра-Зевса и древнего пра-**Посидона**. И я коснусь этого вопроса тем охотнее, что на нем надеюсь подготовить почву для уяснения того, как надо понимать понятие «стихии» в древнейшей философии. Вероятно, большинство из вас знакомы с греческой религией по **Гомеру**, да и то в опрощенном, догматизированном виде. При **таком** представлении о греческой религии гипотеза моя, конечно, покажется вам нелепой. Но она предстанет совсем **иначе**, если вы будете считаться с данными непосредственного религиозного сознания, современного вам, и с филологическими данными, представляющими **истинное** положение дела.

11. В том, что **называют** «греческой мифологией», боги представляются **художественно законченными**, замкнутыми каждая в себе, **всецело определенными и заведомо различными** величинами. Имена богов — nomina propria, собственные имена, — имена в буквальном смысле слова. И потому сказать, что Зевс и Посидон — одно и то же — это такая же нелепость, как сказать, что Иван и Петр — одно и то же. Зевс есть Зевс, а Посидон — Посидон, — величины, заведомо различные, так что приравнять их друг другу — нелепость.

12. Однако на деле никогда не было такого политеизма: он — достояние книги, художественного творчества, догматики, чего угодно, только не живой религии. За светлыми, отчеканенными образами олимпийцев стоит неопределенный полидемонизм — подлинная основа греческой религии (Трубецкой II, 434 и Ист<ория> фил<ософии,> I).

13. Боннский филолог Герман Узенер в своем капитальном труде об именах богов (Die Gotternamen, Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung; подробное изложение этой книги: С.Н. Трубецкой. Новая теория образования религиозных понятий. Собр. соч., т. II, стр. 539–574) доказывает, что имена богов — **нарицательные имена**, отвлеченные; и нужно добавить, что эти нарицательные имена вовсе **не** обозначают особенных богов с твердо разграниченными функциями.

14. Древний мир не знал **личности**, и потому у него не было той **единственной** грани, которая одна только и может сделать богов не сливаемыми между собою и не разделяемыми каждый в себе единицами — духовными **атомами**, индивидуумами, монадами. Для древности не было, в сущности, ни богов, ни людей, а было божественное и человеческое; и то и другое, своеобразно преломляясь, давало фантасму, иллюзию личностей; но, преломляясь иначе, оно все перемещало, все смешивало. В этом божественном мы и находим зародыш позднейшего учения о **стихии**, в свою очередь давшей начало понятию **субстанции**. Тут же лежит проблема, так и не решенная античной философией, но все время ее занимавшая, об отношении единичных вещей к всеобщей субстанции. Но вернемся к нашим соображениям.

15. Вот как ставится в древней религии проблема ἓν καὶ πᾶν — «личности» могли распадаться на свои составные части; личности могли сливаться в новые сочетания божественной и человеческой химии. Безликое-безличное божественное являло себя в разных ликах — то в одних, то в других. То, что было один раз эпитетом бога, то делалось иной раз самостоятельным богом; то, что вот сейчас было богом, делалось лишь свойством, функцией, качеством или **эпитетом** другого бога. Эпитеты ипостазировались; божественные ипостаси нисходили на ступень простых прилагательных.

16. Ну возьмите хотя бы **Аполлона** и **Приапа**. Что общего между ними? И однако имелся Аполлон приапический (Ἀπόλλον πριάποιος, Roscher, Ausf<uhrliches> Lexic<on> des griechischen u. romischen Mythologie, 55 Lieferung, Priapos), как существовали и вообще приапические боги и даже просто приапы, priavpoi. Приап, следовательно, является как будто только лишь эпитетом, титулом, определением для других богов. Но это неверно. Несомненно и то, что в иных случаях он мыслился как самостоятельная ипостась и даже мог притягивать к себе в виде эпитета имена других богов.

17. Есть Зевсы небесные, морские, растительные демоны, подземные, хтонические Зевсы, Зевсы-покойники, как Зевс Трофогий, Зевс Америарай, Зевс Агамемнон и другие. Они тождествен-

ны один раз, они различны иной раз. Сегодня достаточно молиться одному из них, а завтра — необходима специальная молитва к определенному Зевсу.

18. Иногда тот или другой лик божественного поднимается над прочими, и тогда прочие начинают стягиваться к нему. Так из великого множества италийских юпитеров («отцов небесных») выдвинулся Юпитер Капитолийский как «наилучший и наивысший», и после этого около него собрался целый рой демонов — как местных, так и провинциальных и иноземных, даже варварских. Повторяю, колыхающийся туман неопределенного полидемонизма **стоит за блестящими наружными очертаниями официального политеизма.** Этот неопределенный полидемонизм и составляет ту сокровищницу, откуда щедрою рукою черпала и поэзия, и философия. Отсюда-то и выходят основы древней философии.

19. Связь между божественным именем и божественным субъектом не является окончательной и неразрывной: она колеблется, или, точнее говоря, **имя** и есть субъект, формующий собою неопределенную божественную стихию. Поэтому существует «множество неопределенных божеств под определенными наименованиями» (Трубецкой, id., стр. 562). Особенно ясно это на богах мгновенных, функциональных и т. д.

«Божественный мир представляется прежде всего тайной, а не совокупностью прозрачных, ясно очерченных и формулированных понятий» (id., стр. 562). Отсюда и происходят колебания древней философии при выборе первого начала. Не было внутренней устойчивости у самой религии. Потому шаталась и философия.

20. Чтобы несколько приблизить эту религиозную психологию к вашему сознанию, я должен напомнить вам, что в более или менее ярком выражении такая дифференциация и интеграция **святыни** как предмета почитания есть явление **общечеловеческое** — один из основных законов, которым подчиняется религиозная жизнь, и притом независимо от **содержания** этой жизни. Это **расчленение** святыни на множество **самостоятельных** святынь при сознании, однако, какого-то **единства** их происходит не только в язычестве, но и у нас, в христианстве. Разница, однако, та, что внесенная в сознание христианством идея **личности** не дает произведенным святыням отпасть от своего центра, не дает святыням сделаться **враждебными** друг другу. Однако и это — не безусловно.

21. Возьмите, например, чудотворные иконы Божией Матери. Хотя мы сознаем **единство** Лица, изображенного на разных иконах, однако нам далеко не безразлично, молиться ли пред этой иконой или пред тою. У нас могут быть свои склонности к **известной** иконе. В известный момент мы хотим молиться Иверской, а не

Казанской. Или же, помолившись Смоленской, считаем нужным приложиться и к Черниговской или Владимирской, хотя Божия Матерь все та же, однако иконы ее — в нашем сознании не взаимозаменимы. Не только Божия Матерь есть личность, но и разные иконы ее получают для нас какое-то веяние индивидуальности. И вместе с тем **имена нарицательные** (казанская, владимирская, черниговская и т. д. с малой буквы, при этом подразумевается: Божия Матерь) ипостазируются и делаются именами собственными, с больших букв (Казанская, Владимирская, Черниговская). Черниговская в верующем сознании имеет особую индивидуальность, в сравнении с Казанской или с Владимирской.

22. Но мало того. Мы можем проследить, как выделяется из имени его эпитет и как он из нарицательного делается личным и чем-то самостоятельным. Возьмите, напр<имер>, **Одигитрию**. Одигитрия Костромской губернии — Феодоровская Одигитрия, мало-помалу эпитет Феодоровская усвоила в качестве nominis propri и тем стала самостоятельным аспектом Божией Матери. Костромской палладиум есть самостоятельный аспект Божией Матери — Феодоровская.

23. Так оправдываются взгляды Узенера (хотя я не беру их до конца) и на нашей религиозной жизни. Но мало того. Несомненно, что в некоторых случаях почитание **своего** палладиума (напр<имер>, Феодоровской) может вызвать легкое недоброжелательство к родоначальнику этого палладиума, напр<имер>, к Одигитрии. Святыни являются как бы враждебными друг к другу.

24. Это следствие перевеса в религиозной жизни человеческой формы над духовным содержанием. А в католичестве, где человеческая сторона религии имеет значительный перевес над духовным содержанием, где оплотянилось сознание — аналогичные явления **вражды святынь** в сознании верующего достигают крайнего выражения. Так, напр<имер>, в Неаполе на каждой улочке есть своя часовенка Мадонны. И нередки кровавые столкновения с ножами в руках между приверженцами соседних Мадонн — из-за того, чья Мадонна выше.

25. Итак, вам понятна **возможность** отождествления древнего Зевса и древнего Посидона. Я постараюсь показать вам **действительность** этого тождества впоследствии. Теперь же замечу, что в ту эпоху Миносова века, о которой идет у нас с вами речь, не было, быть может, ни Зевса, ни Посидона, а было нечто третье, из чего получились оба они. Возможно, что лишь позднейшие сказания по-своему назвали то, что раньше было иначе, приноровляясь к общему смыслу предания. Постараемся же на археологических данных уяснить себе некоторые черты этого древнего Зевса-Посидона.

26. Вы слышали уже, что Диктийская пещера оказалась состоящею из двух, так сказать, этажей. Нижняя пещера занята частью озером воды, и на стенках ее висят сталактиты (известковые сосульки). Это заставляет думать, что вода в ней убывает и что ранее она была вся наполнена водою. Вероятно также и то, что верхняя пещера и в древние времена тоже была не вполне свободна от воды. Эти предположения подтверждаются находками, сделанными в разных частях пещеры.

27. Слои пепла и обугленное вещество перемешаны со слоями битой посуды и костей животных. В связи с теменосом, или оградою святилища, жертвенником из девственных не соединенных ничем между собою глыб и жертвенным столом это доказывает, что здесь совершались жертвоприношения. Из вещей здесь найдены: с дюжину бронзовых статуэток вотивного характера, полдюжины гравированных гемм, кольца, пластинки, и всего замечательнее — бронзовые двойные топоры (образцы двойных топоров показываю вам микенские, т. к. для критских я не нашел рисунков). На одном черепке обожженной глины тоже изображен двойной топор, а рядом с ним — передняя часть головы **козла**, или, вернее, **дикой козы** [вспомните легенду, что Зевса вскормила коза Амалфея].

28. Таков грот, жертвенник которого современен первым (домикенским) дворцам в Кноссе и в Фесте. Тот грот, куда ходил совещаться с нездешними силами царь Минос. Близость этого культурного центра к воде — даже помещение его непосредственно над водою доказывает **водяной**, **влажный** характер местного божества. Я позволю себе напомнить вам, что в позднейшие времена храмы Посидона ставились над водою, и если этого не было, то все же предполагалось, постулировалось, что под полом Посидонова храма шумят морские волны, — впрочем, и помимо этого мы могли бы предвидеть, что бог, чтимый критской фалассократией, бог страны, окруженной со всех сторон морем, живущей мореплаванием, как бы рожденной из моря, должен был быть властелином моря. Иначе какой смысл был бы поклоняться ему, бессильному именно перед той стихией, от которой зависят все судьбы народа и государства. Можете добавить сюда еще и тот морской наутилосовый орнамент, о котором я уже говорил ранее...[147] Пойдем далее, выясняя основные части этого божества. Но если эта черта сближает бога Миносова вполне с Посидоном, то другие — с Зевсом. Обращает на себя внимание также и символ **козы** (**или** козла), а также двойного топора. Это в позднейшей символике знак Зевса **Карийского** (а карийцы — древнейшие насельники Крита) в Миласе, наезднического фригийского бога и Зевса Долийского в Коммагине (commagene) (Roscher, Lex<icon> Myt. «Dolichenus» и

«Labrandeus», о наезднический<ом> фригийск<ом> боге см. Revue des Etudes anciennes, VIII (1906), p. 188 s. = Lagrange, id., p. 79, прим. I).

29. Если мы выйдем теперь из Диктийского грота и отправимся во дворцы, то этот двойной топор начинает нас положительно преследовать. Его мы видим всюду — иссеченным на стенах, изображенным на фресках, на стенописи, на геммах, на черепках — в оригинале и в изображениях всякого рода. Двойных топоров тут куда более, нежели у нас крестов. Двойной топор, называемый по-гречески λάβρυς, так распространен здесь, что самое название кносского лабиринта, λαβύρινθος, происходит именно от него (а не от египетского лое-ро-унт, т. е. храм при входе в дею, которую можно принять за дворцовый храм царя-первосвященника Кносской теократии, как полагали ранее!).

30. Две смежные залы Кносского дворца в особенности изобилуют изображениями двойных топоров. Среди каждой из них помещено по массивному столбу, на каждом из камней которого иссечено не менее как по одному изображению λάβρυς. В общем, на одном из столбов изображение повторяется 17 раз, а на другом — 13*, при этом остается вопрос, нет ли таких изображений на внутренних, сложенных гранях каменных глыб.

Нетрудно догадаться, что топор имел какое-то или священное, вроде того как у нас **крест**, или магическое значение. Сейчас мы подтвердим эту мысль. Но является вопрос, что это за столбы?

Еванс настаивал на сближении этих столбов с бетилями или masseboth семитов, т. е. видел в них **жертвенники**. **Дюссо** пытался доказывать против Еванса, что назначение их чисто утилитарное — поддерживать сруб, двойные же топоры — магическое средство придать столбам большую крепость. Однако новейший исследователь Лагранж считает невозможным не признавать за ними никакой религиозной значимости, хотя и не определяет ее точно (доказательства Лагранжа см. в его книге на стр. 10 сн.); явным указанием на культовое назначение этих столбов служат либационные отверстия по углам верхнего камня (т. е. отверстия для жертвенных возлияний; на жертвеннике в храме иудейском тут были «рога», пустые внутри).

31. Как в Фесте, так и в Кноссе во дворцах найдены небольшие **молельни** (планы их см. у Лагранжа, id., p. 54, 55, fig. 25, 26; а также Dussaud, p. 425, fig. 4). В последней из них откопаны разные принадлежности культа, и в том числе двойной топор. Кроме того, в середине так назыв<аемых> посвятительных рогов, о которых будет речь далее, имеются гнезда для вставления сюда рукоятей

* Lagrange, id., p. 9; Dussaud, p. 33. [Прим. П.А. Флоренского]

двойных топоров, о чем можно судить по некоторым изображениям. Тут, следовательно, культовый характер топора выступает еще ярче.

32. Но наиболее замечательны раскрашенные изображения на недавно найденном и не опубликованном еще каменном саркофаге из **Агиа Триада** (т. е. Святая Троица), относящемся к **микенским** временам (см. Лагранж, p. 60 suiv.; fig. 30, 31, 32, 34, 35). Тут мы видим разные моменты жертвенного священнодействия, причем жертва приносится удвоенному двойному **топору** [т. е. соединены вместе **два** двойных топора, так что в поперечном разрезе получается буква X], на котором сидит птица — то ворон или орел, то голубка (орел и ворон — птица Зевса и символ молний, а иногда конкретное обозначение эпитета **всевышний**, подобно как ястреб у египтян, голубка — женских богинь производительной силы).

33. Какое же значение имеет этот священный символ? Чтобы определить его значение, обратимся к явлениям аналогичным. **Сравнительный метод**, если откинуть рассуждения о генетической связи символов, есть лучший (если не единственный!) способ установить идейное содержание символов. В данном же случае этим методом выясняется известная эквивалентность перун и топора (или молота) или, точнее сказать, их соответственность, их **гомологичность**.

34. «На известных барельефах Нимруда молния представлена в левой руке бога, который правой держит топор... Почти все народы представляли молнию оружием. У халдеев она изображалась разным способом и, между прочим, топором» (Goblet d' Alviella, La Migration des Symboles. Paris, 1891, p. 122–123). Ассиро-вавилонский бог бурь, грозы и атмосферных явлений, **Рамман**, у вавилонян изображался иногда с **двойным топором** (С.С. Глаголев. Век Миноса, id., p. 579). Самое имя его («Рамман»), означающее «гремящий», «жгучий»*, указывает, бесспорно, на **грозовое ядро** в идее этого божества. На статуях (de coptos) двойной топор служит символом бога Мина (Hommel. Grundr. P. 51, п. 2 = Lagrange, id., p. 79, 80, прим. 1). Мы видели уже, что двойной топор был атрибутом Зевса Карийского и Зевса Долихийского. Зевс Labrandeus и Зевс Dolichenos держат одною рукою связку перунов, а другою — двойной топор (Lagrange, id., p. 81). А Зевс — небесный, эфирный, тучегонитель, громовержец, — Зевс есть по преимуществу властитель воздушных высей. Итак, боги атмосферных явлений изображались с оружием. Таковы же Один или Водан. Таков же

* С. Глаголев, Очерки по истории религий. Ч. I. Религии древнейших культурных периодов. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, стр. 54. [Прим. П.А. Флоренского]

всевышний Мардук (см. Глаголев, Очерки). Таков же Тор со своим двойным молотом:

И ухнул Тор громовым молотом
По латам медным...

35. Перуны и двойной топор (или молот) оказываются параллельными и до известной степени, б<ыть> м<ожет>, взаимозаменяемыми, во всяком случае гомологичными. Следовательно, подсказывается вывод: если перуны обозначают власть над молнией, то двойной топор — власть над громом. «Молния сверкает, а удар [древние думали, что убивает, ударяет **гром**, так думают и наши крестьяне: «**громом** убило», «пока **гром** не грянет, мужик не перекрестится»!] поражает» (Lagrange, id., p. 81). Впрочем, б<ыть> м<ожет>, иногда двойной топор обозначает и молнию, наподобие топора, раскалывающего деревья в лесу (F. Comont, Revue des Etudes anciennes, VIII (1906), p. 282 = Lagrange, id., p. 81. прим. 4). Вы, вероятно, знаете, что дерево, разбитое молнией, расщепляется как бы острым топором и нередко расщепляется в мелкие щепы. В таком случае обращено внимание не на зрительное впечатление молнии, а на ее механические действия. Хотя опять-таки нужно добавить, что, по обычным представлениям, истинной причиной разрушений является **не** молния, а **гром**, удар которого и по звуку, и по приписываемым ему действиям так походит на удар топора или молота.

36. Так или иначе, но, значит, двойной топор есть атрибут бога атмосферных явлений, **Неба-Отца**, бога Громовника — Зевса.

37. С этим положением хорошо согласуется и **образ** быка, во множестве находимый среди культовых древностей микенской культуры. Бычья голова с розеткой на лбу — символ, хорошо известный со времени открытия IV микенской могилы, содержавшей в себе серебряную коровью голову с золотыми рогами (рис<унок>[148]). Подобные же символы встречаются и на Крите. При этом иногда розетка заменяется крестом, помещенным между рогами (рис<унок>).

38. Вот какое объяснение дал Макс Мюллер этому символу: корова есть небесное животное, несущее солнце между рогов, которые сами показывают восток и запад. Розетка является, следовательно, знаком солнца, и, значит, крест есть сокращенное обозначение розетки.

39. Когда **двойной топор** замещает розетку (рис<унок>), то это знак грозы вместо знака света. В свою очередь, розетка могла сочетаться с двойным топором (рис<унок>). Тогда две деятельности Небесного Отца — деятельность **Светоподателя** и деятельность **Громовержца** — выражаются единым символом.

40. Бык (Taurus или Тур) как образ Небесного Отца настолько распространен во всех религиях, что я даже не знаю, стоит ли приводить параллели. Вспомните хотя бы бога Тора (Thor), что значит Тур, бык, — с бычьими рогами и с орлом на голове, окруженный звездами, с двойным молотом в руке, — ведомого парою **козлов** (вы, вероятно, помните изображение козла, найденное в Диктийской пещере).

Все полчище этих бесчисленных богов-быков во всевозможных религиях всегда имеет одно значение. Это оплодотворяющая сила неба, ниспосылающая земле свой дождь-семя, это властители ветра, грома, молнии, облаков, света солнечного, звезд, одним словом — небесные боги. Будут ли они называться Аписами, золотыми тельцами, Зевсами или еще тысячью названий, — они всегда имеют один и тот же смысл. И этот смысл углубляется тем обстоятельством, что образ бык<а> был проектирован на небо — в то место неба, где в древности, более 4000 лет тому назад, приходилась точка весеннего равноденствия. Следовательно, когда солнце вступало в это созвездие Быка (Тельца), начиналась весна: это Небесный Бык оплодотворял Землю. И мы можем сейчас приблизительно определить эпоху, о которой у нас идет речь. Решим простейшую задачку.

41. Бык как священная жертва двойному топору представлен также и на фризе уже упомянутого саркофага из Агиа Триада (Lagrange, id., p. 62, fig. 31). С другой стороны, было упомянуто ранее о великолепной бычьей голове, найденной в Кноссе. Но наиболее распространено **символическое** (pars pro toto[149]) изображение быка посредством бычьих рогов — так называемых **«рогов посвящения»**, «cornes de consecration»*, — представляющих собою, следовательно, атрибут атрибута или символ 2-го порядка.

42. Вы видели уже рисунок этих рогов посвящения на изображении кносской часовни. Найден интересный вотивный алтарь из обожженной красной глины с рогами, раскрашенными в белый цвет (рис<унок>). Затем, в так называемом исследователями «святилище» Кносского дворца найдена любопытнейшая фреска**, представляющая какое-то здание, — думают, самый дворец. И мы видим тут 6 пар гигантских **рогов**, увенчивающих здание; думается мне, на обвалившейся верхней части фрески можно подозревать еще одно такое изображение, главнейшее. Эти рога наставлены всюду так же, как у нас ставится на маковках храмов крест. И невольно вспоминаются столь часто встречающиеся в Библии рога жертвенника, рог спасения и т. д. и т. д.

---

* Lagrange, id., p. 83 et suiv. [Прим. П.А. Флоренского]

** Рис. см. у Lagrange, id., p. 58, fig. 29 и Dussaud, id., p. 39, fig. 3. [Прим. П.А. Флоренского]

43. Но явление самое интересное — это тесная, почти неразрывная ассоциация **рогов посвящения с двойным топором.** Мы уже видели, что в кносской часовне рога посвящения имеют гнезда для двойных топоров. Но найдены и еще подобные рога — подставки для топоров (Lagrange, p. 84, fig. 63).

Найдены также изображения демонов с человекообразным туловищем и животною головою. На них, собственно, надета шкура какого-то зверя (тотема), как это делается в посвятительных и других тотемических церемониях (рис. см. у Lagrange'a, id., p. 85, fig. 66, b и c). Эти «эгейские демоны» имеют разительное сходство с эламитскими минотаврами (id., p. 85, fig. 66a), как и вообще представляют разительное сходство некоторые параллельные явления Крита и Элама (см. Lagrange, id., fig. 68 пар<аллель> 87).

44. Упомяну, наконец, о **крестах** (о крестах см. Dussaud, id., p. 47–51; Lagrange, id., p. 85–87), иногда **свастиках**. Значение этого символа отчасти таково же, что и значение розетки. Это солнце. Но Гобле д'Алвиелла в обширной 2-й главе своей «Миграции символов», посвященной свастике, доказал (Migration des Symboles, par Le comte Goblet d'Alviella, Paris 1891, p. 41–108, Chap. II), что свастика обозначает **движение**, все **движущееся** (свастика — ноги, радиально расходящиеся), наподобие того, как мы при изображении движущегося предмета ставим стрелку (id., p. 68, p. 92). Свастика — «ноги солнца», лучи его, выход<ящие> из радуги. Если ставится несколько каких-ниб<удь> изображений однородных, то они тоже изображают движение наподобие того, как мы в астрономии изображаем фазы луны. Это последовательные положения движущегося предмета (id., p. 81). Так, в священной индусской символике существует изображение дерева с тремя ветвями, из которых каждая несет по солнцу. Солнце же помещено на месте разветвления этого дерева (Goblet d'Alviella, id., p. 80, fig. 27).

Что же значит этот символ?

«Есть три солнца, и однако это всегда одно и то же солнце», — говорит Guignault (Les religions de l'antiquite, Paris 1846. T. IV, prem<iere> partir, p. 4= Goblet <d'Alviella>, id., p. 81). «Действительно, — говорит Гобле д'Альвиелла (id., p. 81), — назначение этой комбинации — представить солнце в трех точках или положениях, которые описывают его кажущийся бег каждого дня: восход, зенит, заход — то, что фигуральный язык ведийской мифологии обозначал тремя шагами Вишну».

«Известно, что во все времена народное изобразительное искусство, чтобы представить движения или изменения положения, прибегало к средству умножать представление одного и того же лица или вещи, приписывая ему каждый раз особое положение.

Это способ подлеположения, приложенный к идее последования [тот же принцип, что и в кинематографе], или, как формулировал его **Клермон-Ганно** (Clermont Ganneau, L'Imagerie phenicienne, p. 10), — повторение деятелей, чтобы обозначить последования актов. Мы сами, разве мы представляем иначе в наших астрономических диаграммах фазы луны или различные положения солнца на эклиптике» (Goblet d'Alviella, id., p. 81–82). Замечательно, что, ставя несколько храмов, в древности этим иногда хотели выразить **одно** божественное явление в его процессе.

45. [Так, в Аркадии, возле Ликосуры, по сторонам храма Зевса Ликейского, где, по словам Павсания (VIII 38), солнце не бросало тени (т. е. якобы стояло над храмом в зените), были расположены **два** храма: на востоке — **Аполлона Пифийского**, обозначавшего солнце восходящее, рассеивающее тьму, побеждающее чудовище Пифона, а на западе — Пана Номийского, имевшего значение солнца подземного, ночного. Сам же Зевс Ликейский имел значение солнца в расцвете его света. Так, эти три храма вместе обозначали ежедневную **жизнь** Солнца в трех ее моментах. Подобное же находим и у **египтян** (Goblet d'Alviella, id., p. 84).]

46. По этому самому 3 свастики, поставленные рядом, обозначают дневное движение солнца — 3 времени дня, а 4 — годовое, 4 времени года (Goblet d'Alviella, id., p. 86).

47. Существует также изображение **луны** посредством свастики (id., p. 91), и вообще всего движущегося (рис. см. Goblet d'Alviella, id., p. 91 fig. 28 и p. 92 fig. 29).

48. Шлиман открыл в Гиссарлике любопытную сферу из обожженной глины. Горизонтальные полосы делят ее на ряд параллельных зон. В экваториальной зоне находим 13 гаммированных крестов, отлинованных с одной стороны. **Шлиман** видит в этой находке изображение земного шара, где гаммированные кресты, символ огня, указывают зону ураганов. **Грег** предпочитает открыть здесь представление вселенной, где свастики символизировали бы верховную власть Зевса. Но, кажется, лучше всего согласиться с Гобле д'Альвиелла, что это изображение небесной сферы, а 13 свастик — 13 лунных месяцев, т. е. лунный год (Goblet d'Alviella, id., p. 92–93; на p. 93 fig. 30). Таким образом, мы подошли к начаткам греческой астрономии.

49. Вот, по-видимому, первобытный небесный глобус. Замечательно то, что всех параллельных кругов 15, так что, если считать их на равных расстояниях между собою, то на каждую зону придется $180^\circ : 15 = 12^\circ$, а число **12** — «круглое», основное число в вавилонской системе счисления, от которой, по-видимому, зависела и древнегреческая, особенно если принимать во внимание общее влияние вавилонской культуры.

50. Наконец, чтобы покончить с вопросом о древнейших греческих культурах, я приведу в заключение еще несколько памятников, как можно думать, являющихся иллюстрацией **биологических** воззрений прапрадедов Фалеса и Анаксимена. Прежде всего, это именно Питанийская (de Pitane) амфора (Lagrange, id., p. 103–105, fig. 79 = Perrot, Histoire de l'Art dans l'Antiquite, VI, fig. 491), объясненная Фридрихом Гуссеем, причем подтверждают его Перро и Лагранж (Frederic Houssay, Les Theories de la Genise a Mycenes et le sens zoologique de certains symboles du culte d'Affrodite; Paris 1895; extrait de la Revue archeologique). Здесь мы встречаемся с зачатками эволюционизма у древних, производящего все из моря, столько раз потом повторяемого дальнейшими мыслителями, особенно Эмпедоклом.

51. Вот описание этой амфоры, данное **Перро** (Perrot, Hist<oire> de l' Art, VI, pp. 926–930 = Lagrange, id., p. 104–105): «Здесь осьминог (le poulpe), огромный осьминог [этот моллюск весьма сходен с корабликом, относительно которого я уже доказывал вам, что он — символ производительной силы моря] с его мягким телом, напоминающим пластическую глину, взят как символ материи, которая под действием этой соленой воды, где кишит жизнь, превращается во все виды животных. Животные, которые суетятся между этими щупальцами (bras), одни, особенно справа, увлеченные током, вызываемым ритмическими сокращениями дыхательного аппарата, собираются закончить свое определение, проходя чрез то, что можно назвать центральным фокусом, если только эта работа производится не в лоне жидкой массы. Другие, гуси или фламинго [«краснокрылые гуси»], уже совершенные, улетают на свободный воздух, к пространству, где они раскроют крылья. Несколько типов (видов) нарочно выбраны, чтобы сделать наглядной (sensible) мысль художника. Слева видно **актинию**, или ortie de mer, это полип, который обращен в насекомое. Вот справа ёж; он не что иное, как развитие морского ежа; получив лапки, он сделался способен ходить на земле. Возле него лошадь, но у которой не хватает задних членов: это гиппокамп, морской конёк (hippocampus antiquorum), маленькая рыбка, в изобилии водящаяся по берегам Средиземного моря, которая на ходу своего превращения в четвероногое».

52. «Критская гробница еще более ясна в смысле происхождения (генерации) морского и самопроизвольного. Дерево (Lagrange, id., pp. 105–106, fig. 80) с широкими листьями растет в море, посреди рыб [б<ыть> м<ожет>, это не дерево, а водоросль]. От его листьев отрываются утки; невозможно не заметить, что перья уток расположены так, чтобы возможно более походили на листья дерева. Вот Гуссей (Houssay) припомнил басню о

гусе ухородке [раковина, морской желудь: l'oie **bernache**], который выходит из морского дерева, и он сблизил этих уток <с> усоногой раковиной (ces canards du coquillage cirrifede), называемой вульгарно уткородною (anatife) **lepas anatifera**, или приносящей уток. Подобные совпадения не могут казаться неожиданными для того, кто признал раз навсегда (une fois) глубокие источники легенд и народных суеверий» (Lagrange, id., p. 105). Добавим еще, что и рыбы, плавающие около дерева, до разительности схожи с верхушкою дерева. Как будто и они оторвались от дерева. Обратим, наконец, внимание на птичьи головы (гусиные), плавающие в воде. Это как будто прямое указание на воззрения **Эмпедокла**, что сперва появились отдельные органы и потом они соединились в целые организмы.

53. Является вопрос: но почему же эти биологические теории критяне изображали на гробницах и погребальных урнах? Ответ на это простой (см. Лагранж, id., p. 106 suiv.): по поводу смерти любимого существа так естественно вспомнить о преобразуемости всех живых существ в высшие виды, в новое, совершеннейшее. И смерть не есть ли лишь переход в новую, высшую форму существования? Этот последн<ий> вопрос вместе с положительным ответом на него составляет достояние орфиков, имевших, как я говорил уже, связь с Критом, да и многих систем, в частности — у того же Эмпедокла.

54. Еще разительнее эта биологическая идея в религиозном освещении повторяется на двух вещах, найденных в Фесте и опубликованных Савиньони. Здесь уже не имеет место generatio spontanea. На одной из ваз, самой замечательной, океан небесный, изображенный на предыдущих памятниках символом моря, представлен прямо кривыми, которые окружают сцену (fig. 81, Lagrange, p. 106). Птица посреди моря, несомая рыбою, есть душа, которая пересекает этот океан, чтобы достигнуть небесного жилища, местопребывания. Она уже готова коснуться пыльцы (pollen) цветочной, пищи блаженных; на втором панно той же картины две другие души уже прибыли, насыщаются пыльцою, в то время как рыбу, окончившую свое назначение, проглатывает раковина. При этом Савиньони напоминает, что смерть часто представляется как **птица** (Savignoni, Jahreshefte des oester. Arch. Inst., 1904., p. 79, цитирует он Welcker. Der Seelenvogel der alten Litteratur und Kunst). (Lagrange, id., p. 106; тут же анализ, когда душа или смерть изображаются в виде птицы) (см. о представлении души как птицы работу **Клингера** в Киев<ских> унив<ерситетских> изв<естиях>, 1909 дек<абрь>)[150].

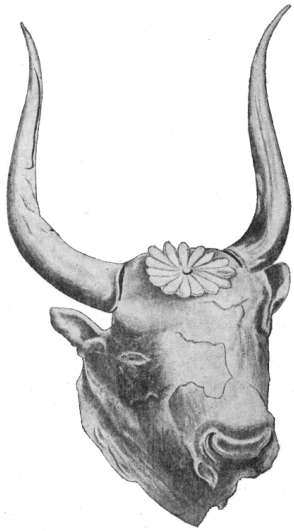
54. Вот бегло обозренные биологические воззрения древних критян. Мне думается, что **этот** трансформизм, в существе дела,

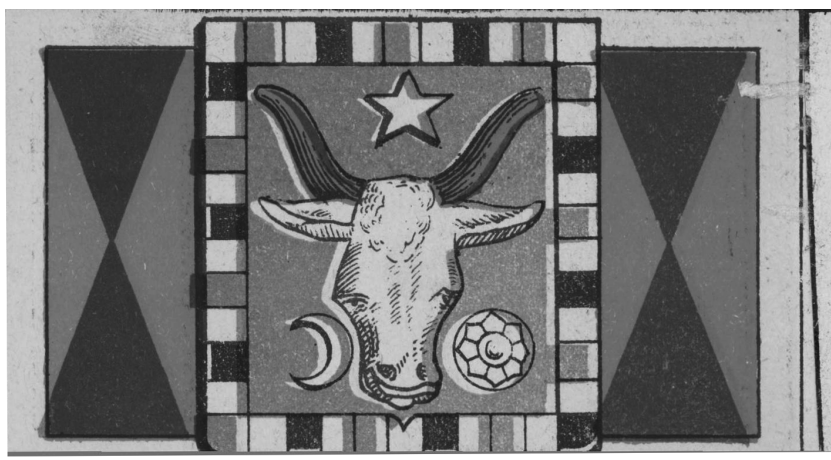
высказал **все**, что может сказать трансформизм. То, что создано у нас, есть детальная разработка основной мысли, научный **наряд**. И, по правде сказать, аргументация в пользу современного трансформизма, и в особенности изъяснение механизма превращений одних видов в другие, происхождение одних видов из других, весьма часто не более основательна, нежели это у древнего <человека>, с тою только разницей, что представляемое там в виде красивой легенды о происхождении уток из раковин ухородка у нас каким-нибудь Геккелем выдается за достоверность и научный факт в виде утверждения о происхождении человека из каких-ниб<удь> амеб или из глистов.

55. И как бы в еще новое доказательство того, что **все** на свете повторяется, в 1904-м году появилась во французском учении моря **новая** теория происхождения видов, принадлежащая Рене Кентону (Rene Quinton. L'eau de mer milieu organique. Paris, 1904). Основная мысль этой теории в том, что все существа вышли из **моря** и что дальнейшая задача их была **не** прогрессировать, а быть консервативными — сохранять свою морскую жизнь, несмотря ни на какие изменения внешних условий. Автор этой теории, между прочим, ссылается на многочисленные, произведенные им анализы лимфатических жидкостей, доказывающие такое мнение, что состав их весьма близко подходит к составу морской воды.

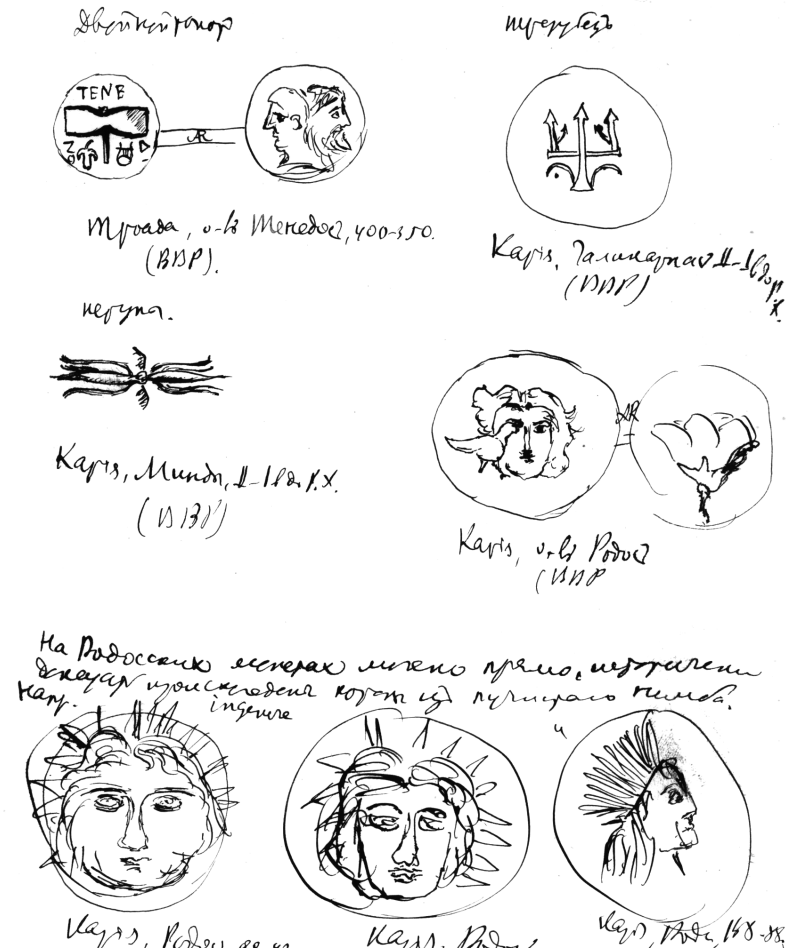
56. В качестве историка я не вдаюсь в оценку этих теорий, а констатирую только факт их повторяемости. Можно сказать только, что, во всяком случае, эволюционизм имеет одно, несомненно почтенное, свойство: он вовсе не так нов, как его стараются представить его сторонники, эпоху его возникновения приходится отодвинуть по крайней мере на 4000 лет назад.

57. Я начал <лекционный курс> с указания, что в XIX веке после Р<ождества> Х<ристова> царили те же дамские моды на платья, что и в XIX веке до Р<ождества> Х<ристова>. Мне остается кончить этот отдел доисторической культуры таким же указанием относительно мужских мод на идеи: в XIX веке по Р<ождестве> Х<ристовом> исповедывают те же воззрения, что и <в> XIX веке до Р<ождества> Х<ристова>.





Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии» из архива свящ. Павла Флоренского



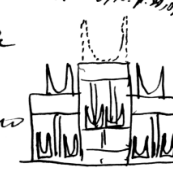
Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии»
из архива свящ. Павла Флоренского

символическое (pars pro toto) изображение
быка посредством бычьих рогов, — так
называемых „рогов посвящения", „cornes de
consécration"*) — представляющих собою,
следовательно атрибут атрибута
или символ 2-го порядка.

*) Lagrange, id. p. 83 et suiv.

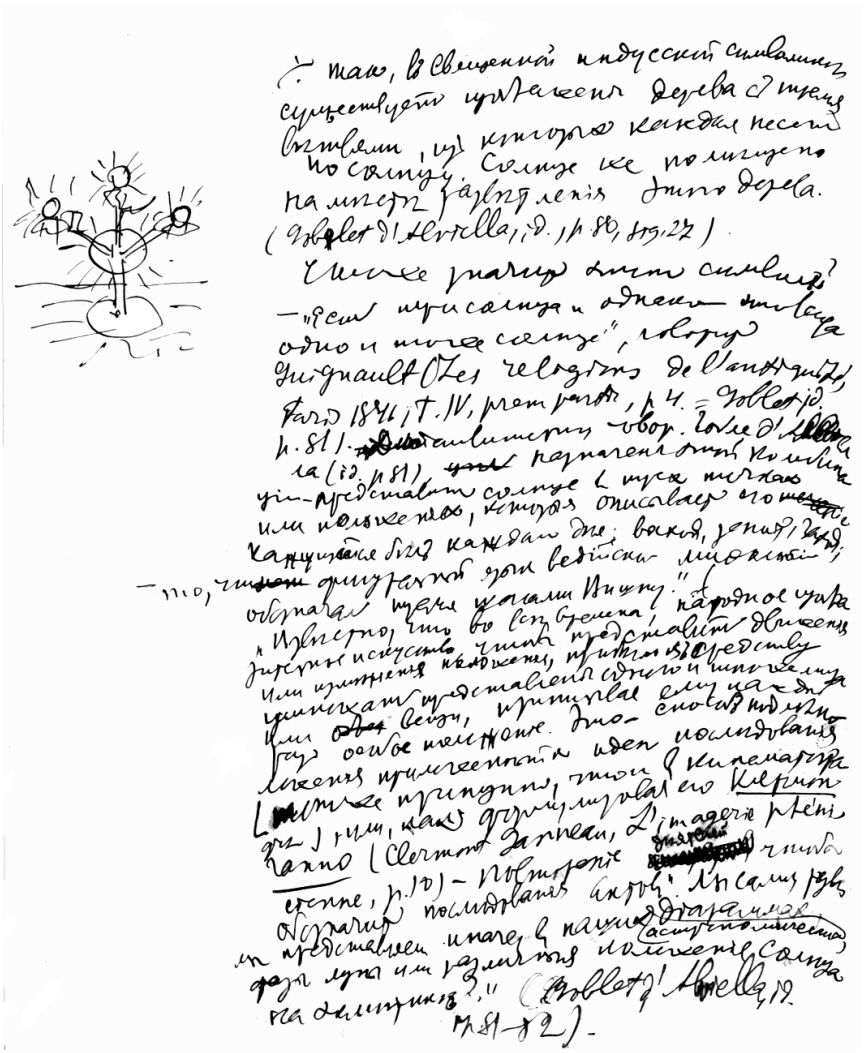
42. Вы видели уже рисунок этих рогов посвящения
на изображении кносской часовни.
Найден интересный вотивный алтарь из
обожженной красной глины, с рогами,
раскрашенными в белый цвет (фиг.).
Затем, в так называемом мандрованном „святилище"
Кносского дворца найдена любопытнейшая
фреска*) представляющая какое-то здание, —
думают, — самый дворец. И мы видим
тут 6 пар гигантских рогов, увенчивающих
здание; думается мне, на обвалившейся ~~верхушке~~ верхней части фрески можно
подозревать еще одно такое изображение,
главнейшее. Эти ~~кре~~ рога наставлены
всюду так же, как у нас ставятся на
маковках храмов крест. И невольно
вспоминаются столь часто встречающиеся
в библии рога жертвенника, рога спасения
и т.д. и т.д.

*) рис. см. у Lagrange, id. p. 54 fig. 29 и у Dussaud, id. p. 33, fig. 3.

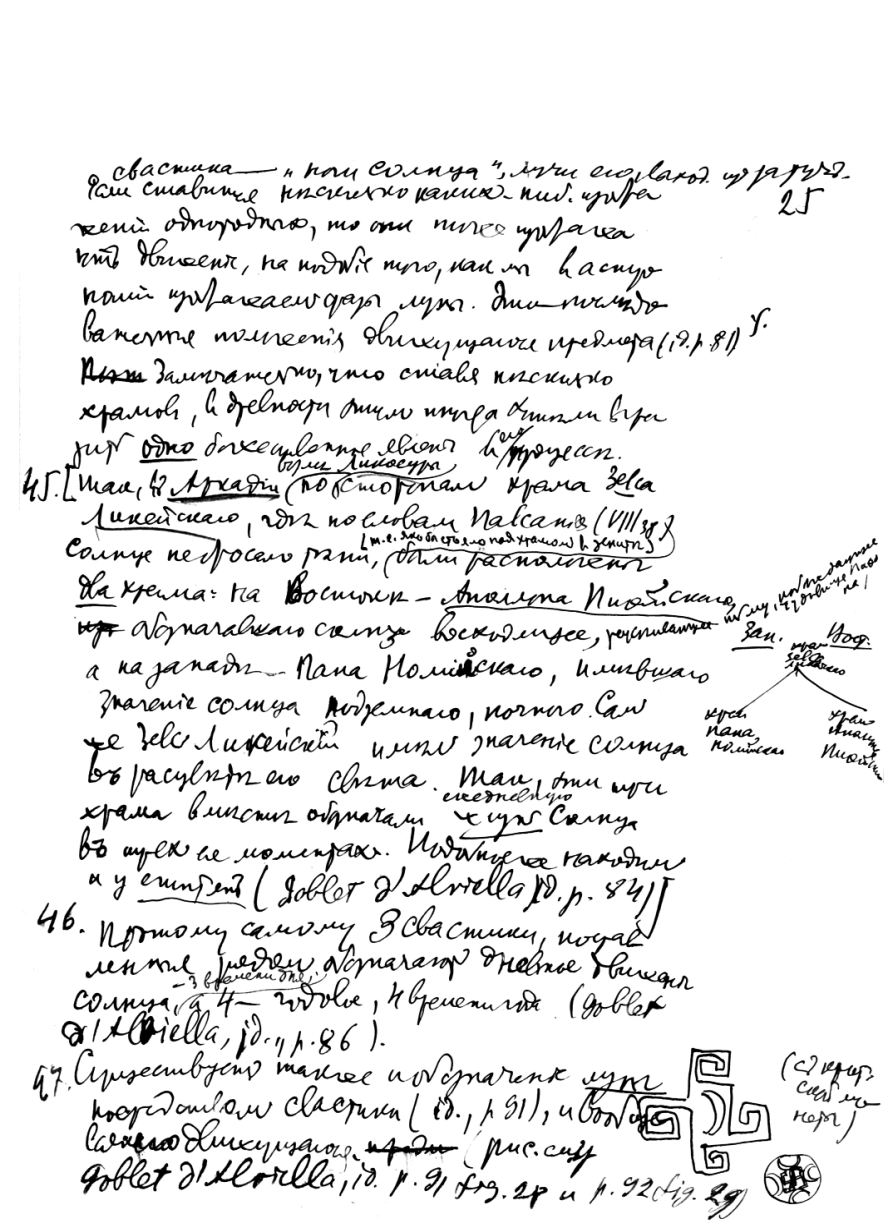


43. Но явление самое интересное — это полная,
почти неразрывная ассоциация рогов посвящения
с двойным топором. Мы уже видели,

Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии»
из архива свящ. Павла Флоренского

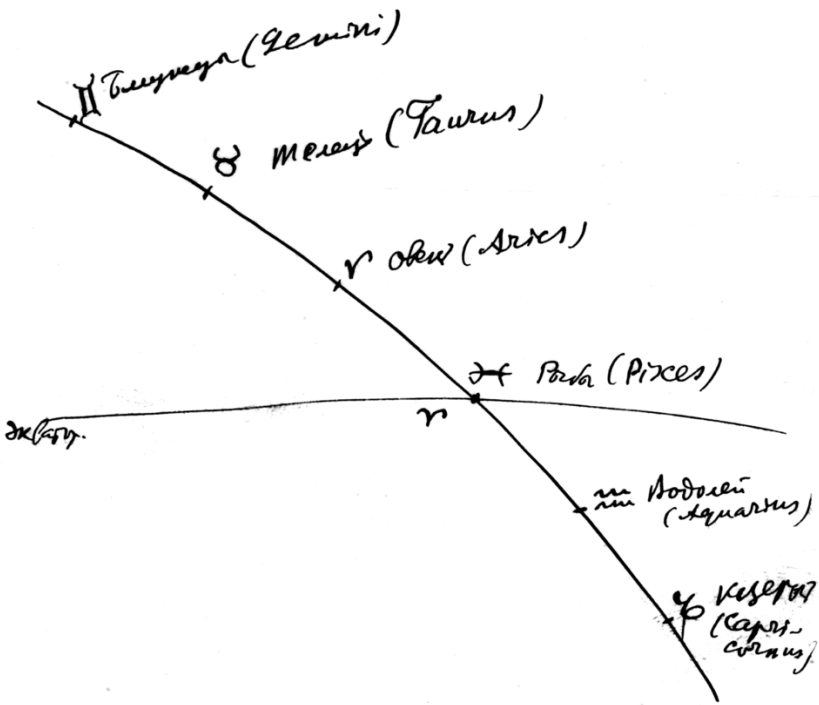


Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии» из архива свящ. Павла Флоренского



Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии»
из архива свящ. Павла Флоренского

Fig. 81. — D'après *Monumenti*..., XIV, pl. 38, 2.



Рисунки и иллюстрации к лекциям «Первые шаги философии» из архива свящ. Павла Флоренского

Лекция 4

Читана 1909. I. 29.
Четверг, в ауд. № 2
от 12 до 2-х

Лекция 5

Читана 1909.II.

<1.> Религиозная почва ионийской натурфилософии в связи с вопросом о реальности богоявлений

Написано в ночь
с 28 на 29 января 1909 года.
Сергиевский Посад, 1–42

Οὐσια и ὑποστασις
богов, о богоявлениях
43–57 написано 1909.II.17.
57–74 — 1909.II.18, 20

1. Мы выяснили себе многосложность и развитость доисторической культуры античного мира и отчасти получили представления о некоторых религиозных верованиях древнейших насельников тех пределов, в которых возродилась, процвела и умерла античная философия. Обратимся же теперь к колыбели этой философии, к ионийским колониям Малой Азии и по преимуществу к Милету.

2. Греки, носители эгейской культуры, были предками ионян. Это не случайность, что возрождение греческого искусства после перерыва и упадка, вызванного переселением дорян, начинается именно с Ионии, среди малоазийских греков, находящихся в кровном родстве с первоначальным греческим населением, после падения Критского царства, в греческое Средневековье (Трубецкой. Собр. соч. Т. 2, стр. 465). Можно сказать, что, когда культура была вытеснена дорянами с Крита, она, оправившись через некоторое время, мигрировала на восток, в малоазийские колонии; так впоследствии, когда <произошло> падение Римского царства (территория *почти та* же), в римское Средневековье поток грубых пришельцев с севера вытеснил культуру, и

она опять-таки после небольшого оправления мигрировала на восток к арабам.

3. Что этот авангард культуры был действительно ионийского племени видно из иноземного названия греков вообще именем **яван**, т. е. **ионяне** или **иоаняне**. У евреев они называются **яван**, у персов **иуна** или **иауна** (ианна), у египтян — уиним*, у ассирийцев — **явану** (javanu). Даже в далекой Индии** греки были известны под тем же именем. Очевидно, ионяне являлись мировыми представителями греческой культуры.

4. По древним преданиям, критская колонизация относится еще ко временам могущественного царя-фалассократора Миноса. И хотя предание разноголосит о первом строителе Милета, однако связь **Милета** с Критом указуется достаточно определенно***. А сейчас мы увидим, что и данные археологии религий подтверждают это предание.

5. С другой стороны, для понимания культурной жизни Милета важно принять во внимание его дружеские связи с Финикией; древнейший финикийский город — Библ — даже считался в родственной связи с Милетом****. С этим нельзя не поставить в соотношение того обстоятельства, что, по некоторым преданиям, род, из которого происходил «зачинатель философии» **Фалес**, был обэллинизировавшимся финикийским родом. Но и финикийцы чрез свое своекорыстное устремление к Криту являлись развозчиками остатков опять-таки тамошней критской культуры; так жадные насекомые, ища цветочного нектара, разносят цветочную пыль.

6. Вполне понятно, что Милет, корнями своими уходящий в Миносову культуру, питающийся финикийскими удобрениями, от далекого Востока и от таинственного Египта получающий богатый приток материальных и идейных ценностей (материальн<ая> и духовн<ая> культура), с населением подвижным, энергичным, бодро и отважно влекущимся к морю, быстро расцвел и получил значение культурного центра. Когда закончились яростные междуусобия греков, VIII и VII вв., то к ½ VI века, о котором у нас будет речь, Милет считается «древнейшим средоточием тамошнего народонаселения и первобытного судоходства»*****. Это он был одним из главных

* История Греции Эрн. Курциуса, Т. I, М., 1858, пред<исловие> Н.Д. Попова, [24/615], стр. 39, 40, 44. С.С. Глаголев. Греческая религия, Богословский вестник, 1908, февраль, стр. 3–59 (тут же указаны места из Библии, где упоминается «яван»). [Прим. П.А. Флоренского]

** Хвостов, Торговые сношения. [Прим. П.А. Флоренского]

*** К. Хилинский. Предания о начале Ионии. ЖМНП. Нов<ая> сер<ия> ч. XVI, 1908, июль, стр. 288–289 и др. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Курциус, id., стр. 38. [Прим. П.А. Флоренского]

***** Id., стр. 38. [Прим. П.А. Флоренского]

деятелей, по слову Цицерона, обрамлявшим варварские страны греческой каймой*. Это он дал до 80 колоний**. Не без основания один исследователь называет Милет «пышною жемчужиною»***. Действительно, «тут бьется полный, настоящий пульс эллинизма». Тут жизнь кипит ключом. Тут в изобилии рождаются великие люди, виднейшие строители греческой культуры.

7. Поэты: Гомер, Мимнерм, Анакреон и др.; живописцы: Апеллес и Паррасий; логографы: Кадм, Дионисий, Гелланик; историки: Гекатей, Геродот, Дионисий; философы: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Ксенофан, Гераклит, Пифагор, Анаксагор — все были урожденные ионийцы****.

8. Но какова же была культурная почва, «на которой произросла древнейшая философия»? Что за руководящие идеи царили в Милете? Или, иначе говоря (вы уже видели, что мы имеем право сказать: «**иначе говоря**»), какова была религиозная жизнь Милета? И прежде всего, каков **культ** Милета? Ведь **культура** (cultura) и этимологически, и реально происходит из **cultus, культа**. Повторяя выражение одного древн<его> писателя, мы скажем: дело совпадает с делом, слово совпадает со словом. Каждый народ таков, каков его культ, ибо в культе своем высказывает сокровеннейшие чаяния своего сердца, этого средоточия всего существа. Каждый народ представляет из себя то, что он представляет в горнем мире, он представляет себе, ставит пред собою, объективирует в **культе**.

9. Союз 12 ионийских городов имел своим религиозным центром и местом совещаний местечко **Панетепион**, неподалеку от Милета.

10. Здесь, возле мыса Микале, был всеионийский храм **Посидона**, естественного покровителя и защитника ионийцев-мореходцев, издревле видевших в Посидоне **своего** — национального, племенного бога. Чем бы мы ни считали богов как метафизические сущности, можно, во всяком случае, с уверенностью сказать, что идеей всякого города является **бог**, им чтимый, его **палладиум**.

11. Посидон — вот **идея** города Милета, культ Посидона — вот источник, которым жива была душа милетян. Чтобы понять душу милетян, необходимо понять Посидона.

12. Рассмотрим же теперь, что такое Посидон.

13. Начнем с его имени. Оно встречается в весьма различных и многочисленных видоизменениях. Ποσειδάων, Ποσιάων, Ποσιδήιον

---

* Ист<ория> Греции. Д-ра Г.Ф. Геруберга, пер. с нем. А.В. Прахова, СПБ, 1881, ч. I, стр. 62 (цитата). [Прим. П.А. Флоренского]

** Id., стр. 62. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Id., стр. 62. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Проф. М.А. Остроумов, Фалес Милетский, Харьков, 1902, стр. 5 [44, 697]. [Прим. П.А. Флоренского]

ἅλτος, Ποσειδάων, Ποσειδῶν, Ποσειδέων, Ποσιδέων, Ποσίδης, Ποσείδης, наконец эолическое Ποσείδαν из ΠοσειδάϜων. Это обстоятельство очень важно: вы видели уже, что возможность видоизменять имя бога доказывает, что имя это еще имеет свойства эпитета, а не есть имя собственное в подлинном смысле слова. «**Собственность**» имени характеризуется именно его малою подвижностью, единственностью его раз навсегда установившейся формы, тогда как удобоподвижность имени и многочисленность его изменений связывается с прилагательностью, с **нарицательностью** имени, ибо придание имени различных суффиксов, инфиксов и префиксов есть явное свидетельство того, что имя это еще имеет для сознания содержательное, а не уже только формальное, указательное значение. Когда же имя делается собственным, тогда оно индивидуально и, следовательно, именует **самого** именуемого, а не то или иное из **его** свойств и качеств, состояний или действий. Явное дело, что нельзя его модифицировать, ибо самость человека индивидуальна, а собственное имя указательно, имеет назначение **указать** эту самость — и только. Собственное имя и местоимение — вот виды «имен», разнящихся тем, что первое указует **индивида** реально, а второе — формально, вообще указует индивидуума. Местоимение — это пустое место для имени, рама, куда будет вставлено имя. Понятно, что и оно не может меняться.

14. Итак, многообразие видов имени Посидона свидетельствует, что этот бог, в своей индивидуальности, есть бог недавний, еще не вполне успевший стать самостоятельною религиозною величиною, не вполне обособившийся аспект какого-то **иного** бога. Это, выражаясь языком современного эволюционизма, бог, только что явившийся по своей индивидуальности, в своей обособленности, чрез **мутационное** изменение богородоначальника. Посидон — это мутация иного бога (а известно, что **мутация** дает не один вид, а множество видов, близких друг другу, — множество разновидностей).

15. **Мутационный характер** Посидона можно определить также из множества присущих ему эпитетов. Так, **Брухманн*** в своем собрании эпитетов богов насчитывает их около двух **сотен**, не считая эпитетов, скомбинированных из указанных простых.

16. Но если так, если Посидон действительно бог сравнительно молодой, не устоявшийся в сознании или, точнее, потому он — национальный бог ионийцев, что возникновение его в сознании было, т<ак> сказ<ать>, организующей причиной (modus

* Bruchmann, Epitheta deorum, quae apud poetas graecos leguntur, Lpz., 1883, Supplement и Lexicon у Рошера [266, 281]. S. 194–199. [Прим. П.А. Флоренского]

formativus) Ионии. Но если так, то весьма важно разобрать, что же значит его имя. Ведь оно еще, очевидно, не успело выцвесть от времени, не успело выветриться; оно еще **несколько** нарицательно, и природа бога еще характеризуется этимологией его имени.

17. Более древними являются те (эолическо-дорические) видоизменения имени, в которых слог — σι еще сохраняет индогерманские звуки — τι. Б<ыть> м<ожет>, эта архаичность имени обусловлена тем, что у указан<ных> народностей имя Посидона возникло еще позже, чем у ионян, и успело сохраниться, тогда как у ионян за это время стало **«портиться»**. Таковы: фессалийская разговорная форма имени Ποτείδων из Ποτειδάωὶ беотийская Ποτιδὰων Ποτειδὰων, дорическая Ποτιδάν, Ποτιδας; Ποτειδαν в бесчисленных коринфских надписях τῷ Ποτειδᾶνι, и наконец, в названиях городов Потиданиями и Потидеями.

18. Для большинства мифологов первая часть имени Ποτει-Ποτι не представляет сомнений. Они решительно заявляют, что корень ее тот же, что и слов Πότος — напиток, питье, ποτίζω — пью, ποταμός — река* и (ср<авните> рус. пот, пить, питье), потому связывают Посидона с влажным элементом природы, с **водою**.

19. Эта этимология не ускользнула уже от проницательности Климента Александр<ийского>, который выражается так: Τί γὰρ ἐστί πρότερον Ποσειδῶνη ὑγρα΄τις οὐσία ἐκ τῆς ποσὲως ὀνοματοποιουμένη (Coport. ad gentes, edit. Potter, p. 56, сделать ссылку на Миня) — «что же прежде всего есть Посидон, как не некая влажная сущность, имянареченная от **ποσις**, питье?».

20. Пойдем теперь далее. Что значит вторая часть имени? По Аренсу**, это Δὰν Δας, т. е. Зевс. Посидон — Зевс пресной воды, питьевой Зевс (подобно этому другой «влажный» бог, Дионис, Διό-νυσος есть Зевс Нисский, Зевс из Ниссы); Эсхил называет его даже Ζεὺς ἐνάλιος (Aeschyl. fr. 334), Зевс морской. Этому же пониманию следует и Гильберт***, разумея эту питьевую воду как **воду небесную**.

21. Существуют и иные толкования имени **Посидон**. Но они натянуты и остаются частными мнениями, не находящими себе отклика в ученой среде. Упомяну из них только одно, наиболее оригинальное, Броуна****, который, выискивая **семитские** влияния на греческую мифологию, и Посидона, этого подлинного греческого бога, делает неарийским и утверждает, что имя его

* См. Афанасьева, Поэт<ические> воззр<ения> др<евних> слав<ян> на прир<оду> [Col. 2797, T. II, стр. 20]. Roscher, id., col. 2789. A. Maury, Hist<oire> des religions de la Grece antique, T. I, Paris 1857 [2274] pp. 84–85. [Прим. П.А. Флоренского]

** Ahrens, Philolog 23, 1ft. = 24, 387 Рошер, id., col. 278, 8–13. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Gilbert, Griech. Gotterlehre, S. 168 (Рошер, col. 2789). [Прим. П.А. Флоренского]

**** Brown, Semitie influence in hellenic mythology 1898. S. 127 (Рошер, id., col. 2789, 33–40). [Прим. П.А. Флоренского]

образовано ублюдочно, **гибридно:** Ποσειδῶν — Πὸσις ἱτωνος — Господин острова Тана (Крита) или Tanninim, «морских чудовищ, der Seeungeheuer» (!).

22. Итак, Посидон — водяной аспект Зевса, нечто подобное **Zeus actaeos** гор Пелия (Dicaearch, Pelion, p. 29 edit. Hudson), дифференцировавшийся от Зевса, как самостоятельное божество в тех местностях, где влага имела большее жизненное значение. Иногда же Посидон, кажется, просто, так сказать, водноокрашенный Зевс, Ζηνο ποσειδῶν — Зевсо-Посидон (Athen. II, 42, A, p. 337. cp. Boeckh, Corp. ins. graec. II, p. 2760 et addend, p. 1107)*.

23. Мы скоро увидим, как могло получиться это превращение. Сейчас же я постараюсь уяснить вам на одном символе небесную, атмосферическую Зевсову природу этого водяного бога.

Вы помните, вероятно, что двойной топор, символ **грома** и вообще власти над атмосферическими явлениями, есть атрибут бога, чтимого на Крите и имеющего двойственную, воздушно-водяную природу, атмосферическо-морскую. И это весьма понятно почему. Откуда вода? С неба. Вода — дар неба, вода — это само овеществленное или даже просто вещественное небо. Но что порождает воду или что низводит ее на землю? Гроза. Гром теснейше связывается с водою. Двойной топор, символ грома, в этом смысле, чрез ассоциации по смежности, есть символ дождя с неба, затем — просто воды. Там, где вода не имела **главного** значения, там Зевс, грозовой и атмосферич<еский> бог, не выделял из себя функции водяного: в Афинах, под Зевсом Фидия была даже подпись: ὕει — дождит. Но там, где вода была **всем**, водяная природа древнего воздушно-водяного бога брала верх и возникал бог нарочито водяной, который затем концентрировался уже в море и в источниках водных.

24. Любопытное доказательство этого разложения и превращения и нисхождения бога с неба в море мы находим в основном атрибуте Посидона, в **трезубце** (τρίαινα). Этот трезубец изображается различно. Но, конечно, нет ни малейшего сомнения, что он — не что иное, как гарпун или острога, которым и доныне, в Сицилии, охотятся за обитателями моря — главным образом за **тунцом**. Но если несомненно **позднейшее** значение трезубца, то, можно сказать, столь же несомненна и **не**изначальность этого значения: атрибуты всегда имели смысл утонченный, иносказательный.

25. Что же такое трезубец? Прежде всего, конечно, **оружие**, а я говорил уже, что оружие вообще имело грозовое значение. Прошу обратить ваше внимание на это изображение с монеты **Ди-**

* Maury, id., p. 84. [Прим. П.А. Флоренского]

митрия Пелиоркета после 306 года до Р. Х.* Вы видите, что тут Посидон представлен нацелившимся — трезубцем, он вот сейчас поразит кого-то. А рядом с ним — несомненный двойной топор (хотя монета и не особенно отчетлива). Это примем к сведению. Двойной топор ассоциируется с трезубцем. Но если двойной топор есть гром, то трезубец?

26. Вот сейчас мы увидим, что такое трезубец, когда рассмотрим древнейшие изображения его.

Перед вами изображение быка Хадад-Раммана, из Суз**, но Рамман, как я уже говорил, — бог-громовник, вавилонский Юпитер или Перун, и изображался с двойным топором. Итак, на плечах этого быка-громовника высится дву-зубец, вилка которого извилиста. Не напоминает ли она вам чего? Если нет, пойдем далее, ко временам еще более древним.

27. Вот перед вами развернутая поверхность халдейского цилиндра, относящегося к самым древним временам халдейского искусства. Какой-то бог стоит на животном, б<ыть> м<ожет> лани (?; daim), и держит в правой руке... что? — не то трезубец, с зигзагообразными, ломаными ветвями, не то перун, молнию. Из рукояти этого трезубца-молнии истекает струя воды прямо в рот животного, на котором стоит бог***.

28. Итак, трезубец, столь часто параллелизуемый с двойным топором или молотом, есть не что иное, как **молния**, убивающая и поражающая, а также испускающая небесную воду, которой напояется все живое. Все предыдущие изображения делаются, таким образом, понятны. Но чтобы окончательно убедиться в этом, взгляните в любой метеорологии на фотографии молнии, и тогда вы поразитесь, до какой степени умели схватить эти древние мыслители-художники то, что мы в молнии едва умеем замечать и что запечатлевается на фотографической пластинке.

29. Для примера я представляю вам здесь две первые попавшиеся мне под руку фотографии так называемых линейных молний, одну — из «Основ метеорологии» проф. Лачинова, а другую — из «Атмосферы» Камилла Фламмартона. Полагаю, что они достаточно убедительны. А если и этого мало — посмотрите другие изображения молний. Впрочем, к тому же вопросу можно подойти и еще иным путем, иногда молния сама запечатлевает свой **вид** — в виде громовых «стрел» или «фульгуритов». Так называются стеклянные трубочки из кварцевого песку, сплавленные молнией, когда она ударяется в так<ой> песок, привлеченная во-

* Рошер, id., col. 2861, fig. 2. [Прим. П.А. Флоренского]

** Lagrange, id., p. 80, fig. 57. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Goblet d'Alviela, La migration des symboles, p. 124, fig. 38, по Равлисону. [Прим. П.А. Флоренского]

доносным слоем под ним. Вот рис<унок> фульгурита. Вы видите, как он напоминает двузубец.

30. Но вернемся к трезубцу. Итак, трезубец, это стилизованная молния, молния, впоследствии подведенная под тип гарпуна или остроги. Удвоение трезубца, совершенно подобное удвоению топора или молота, — как знак усиленного могущества («дважды», «вдвойне») дает как бы связку молний, перун. Вот весьма древнее ассирийское изображение перуна*. Может быть, это удвоение получилось и оттого, что из нижнего конца трезубца-молнии художники захотели спустить тройную струю небесной влаги, в соответствии с **тремя** ветвями молний.

31. В соединении с орлом (орел, держащий в когтях молнию, орел — символ грозы, парящее грозовое облако, в когтях которого молния) или без него, этот символ молнии распространился [и, кажется, именно из Вавилонии] в разные стороны: с одной стороны, в Италию, отсюда в Галлию, в Германию, Скандинавию и Бретань. А с другой стороны — при Александре Македонском — в Индию, где присоединился к иным грозовым символам Шивы (барабан, топор) и Индры, бога грозового; а из Индии буддизмом он был занесен в Китай и Японию и даже в Тибет. До сих пор еще ламы и бонзы пользуются для благословения верующих и для изгнания демонов особым небольшим инструментом, называемым дордж, dordj, и представляющим собою, как объясняет Гобле д'Альвиелла, из бронзы сделанные перуны, которые при употреблении священнослужителем держат между большим пальцем и указательным: без этого священного инструмента не может совершаться ни одна церемония.

32. Вот смысл трезубца **Посидона**. Вы знаете, что этот же символ, но, так сказать, в иной редакции, а именно в виде **двойных** перунов, сделался атрибутом младшего брата Посидона — Зевса. Это еще **лишний** раз доказывает нам, что Зевс и Посидон — отпрыски **одного** божества, что они братья не только по рождению своему, как о том повествуют мифы, но и по историческому происхождению и по значению, как мутации одного и того же бога. Быть может, название их «братьями» на это и опирается.

33. Другими атрибутами Посидона были дельфин и тунец, на которого обыкновенно наступает Посидон или которого сжимает в руке; то и другое — символ власти над морем — черный бык [вспомните быка Зевса, черного аписа] конь.

34. Начнем с символа быка. **Черный бык**, посвященный Посидону ближайшим образом, олицетворяет собою ярость и бурную силу потока. Но это, так сказать, лишь внешний, периферический

* Goblet d'Alviela, id., p. 123, fig. 37. [Прим. П.А. Флоренского]

смысл символа. В самом деле, обратите внимание на тесную связанность культа Посидона с **быком**. В честь Посидона в Фессалии и в Ефесе устраиваются **бои быков**, несомненно культового если не характера, то происхождения. Посидону приносятся в жертву **быки**. Мальчики, прислуживавшие в Ефесе на празднике [так сказать, наши «свещеносцы»], носят название ταῦροι, **туры, бычки**. Почему? Потому что служители бога приобщаются его мистической сущности чрез ношение его имени и вкушение его жертв и сами становятся священными «богами». Ταῦροι — это их ieronomis, их теофорность, богослитность. И это последнее обстоятельство невольно напоминает уже описанные мною фигуры критских и эламитских минотавров[151] — людей, одетых в бычью шкуру, — людей-быков. Можно считать несомненным, что культ Посидона несет в себе черты тотемического культа быка. Сюда же относится и эпитет Посидона: ταύρειος, ταύρεος — турий, бычий. Вспомните, наконец, что многие знатные роды, особенно ионийские, по преданию ведшие свое происхождение от **Миноса** или же от его брата **Радаманта** и, стало быть, по тому же преданию, происходившие от Зевса-быка, считали себя (вместе с ним) потомками **Посидона**.

32[152].Тут устанавливается глубокая связь между Посидоном, чтимым, напр<имер>, на мысе Микале, Панионийском храме, и богом Диктийской пещеры, где родился Зевс, — Небесный Отец — бык. Исторические нити прослеживаются почти до осязательности, если только мы будем обращать внимание на конкретные подробности культа Посидона и культа критского.

33. Перейдем к другому символу — к дельфину. Дельфин и тунец — символ **спокойного** состояния водной стихии, морской тиши. В связи с этим находится представление земли как покоящейся на воде, как **плавающей** на воде, причем вода олицетворяется в виде рыбы, дельфина или (как у нас) в виде пресловутых китов, это pars pro toto (синекдоха): **рыба** вместо «море с рыбами», а затем эта синекдоха переходит в представление о реальных китах или какой-нибудь великорыбе Елеафале. Культ дельфина и рыбы, по всей вероятности, и есть подлинный источник древнехристианской иконографической символики, вообще нередко пользовавшейся, так сказать, нейтральными, невинными образами языческой иконографии, вроде эротов, гениев, Орфея, Феникса и т. п. в своих целях.

34. В символе коня, по всей вероятности, олицетворено то же бурное и бешеное свойство Посидоновой природы, что и в символе быка, но с намеком на гребень волны. Интересно, что свои купецкие суда ионяне называли «морскими конями»*. У множе-

* Курциус, id., стр. 38. [Прим. П.А. Флоренского]

ства поэтов волны морские сравниваются со взмыленными конями, несущимися по водной поверхности с подъятой головою, с развевающей<ся> гривой; напр<имер>, у Тимофея, в его недавно найденном дифирамбе «Персы» волны называются «конями изумрудогривыми». Но, не вдаваясь в это безбрежное море возможностей, установим несомненный факт тесной связи культа Посидона с символом коня.

35. Посидон именуется ἵππαρχος — конеправящим, коневладычным; ἱππηγέτης — коневедущим, коневодителем; ἵππιος — конным; ἱποδρόμιος и ἱπομέδων — коннобежный и конномыслящий, т. е. коннозаботливый, пекущийся о конях. «Конь был символом, образом воды источников, которая выбрасывается, которая издает глухие звуки и которую представляет крылатый — стремительно возносящийся вверх Пегас (τὸ πηγή — источник, ключ), ударивший копытом землю у горы Геликона и заставивший брызнуть фонтан Ипокрены»*, т. е. Ἱπποκρήνη, ключ коня, источник коня или, точнее, **Конь-ключ**. В Аркадии, в храме **Посидона Иппия** [т. е. конного], как говорят, видели брызжущую волну соленой воды, которая подходила к храму от моря, хотя этот храм был расположен на большом расстоянии от него (Павсан<ий>. VIII, с. 10 § 3).

36. В Фессалии, где происходили конские ристания в честь Посидона, существовал миф, что Посидон ударом трезубца вызвал из земли коня; бега были мемориальным днем этого события. Были аналогичные бега, ристания и в других местах, особенно в Беотии**. Чтобы понять этот миф, надо вспомнить, что нередко бывают на берегах морей, особенно в известковых скалах, особые каналообразные промоины и трещины, иногда 2–3 рядом, в иных случаях довольно длинные и выходящие на нек<оторое> расст<ояние> от берега, заканчиваясь стоящими отверстиями, сквозь которые при благоприятных условиях выбрасывается высоким фонтаном морская вода под напором прибоя. Эти отверстия (промоины) считались за удары Посидонова трезубца, а фонтан воды — за что-то вроде коня, выпрыгивающего, прядающего из отверстия. Возможно и то, что в некоторых случаях такие отверстия происходили в самом деле от удара **молнии** — от удара Посидонова трезубца, как гласили в таких случаях древние предания, или же, что еще обыкновеннее, от землетрясения, а трясти землю составляло должность именно Посидона. И так во множестве мифов***.

37. Если я говорю с такою подробностью о символах Посидона, то один из мотивов моих — обратить ваше внимание

* Maury., id., T. I, p. 84–86. [Прим. П.А. Флоренского]
** Maury., id., T. I, p. 481/21. [Прим. П.А. Флоренского]
*** См., напр<имер>, Maury., id., T. I, p. 422 и suiv. [Прим. П.А. Флоренского]

на какую-то странную связь символической оболочки и символизируемого содержания в религиозной жизни народов. Вода и конь! Если тут и есть сходство, то очень незначительное, и ассоциация эта так тонка, слаба, так случайна, что, кажется, нечем ей держаться. И, однако, эта слабая ассоциация живет много веков, вдохновляет множество поэтов и художников, доходит до нашего времени.

38. Но — мало того. Если к нам она занесена, то во множестве других случаев ассоциация коня и воды возникает самопроизвольно. Жертвою водяным богам у самых разных народов и в самые разные времена бывал **конь**. Возьмите, например, Артемиду Эфесскую. Эта модификация матери богов («нагой богини») есть божество водяное, морское и даже зовется Артемидой **Потамией** (рыбной) и изображается с рыбьим хвостом. И, удивительное дело, эта Артемида Потамия, как все морские божества, была также и лошадиное божество.

На святителя Николая Мирлик<ийского> в народном сознании пала некоторая тень Артемиды, и вот он делается покровителем моряков и вместе покровителем лошадей*.

39. У славян, наравне с другими индоевропейскими племенами, наибольшим религиозным почетом пользуются **родники** (ключи, студенцы, криницы) **и реки, вытекающие из горных возвышенностей**: им приписывается та же святость и та же чудодейственная сила, что и дождю. Подобно дождевым потокам, льющимся из облачных скал и гор, эти родники и реки пробиваются из жил земли и расщелин обыкновенных гор, и то, что прежде соединяла народная вера с первыми, впоследствии было перенесено на подземные и нагорные ключи. Об этих источниках ходят в народе сказания, что они явились из земных недр **после удара в землю молнии**, почему они и называются **громовыми, гремячими и свежими**. Некоторые из них, по народным преданиям, потекли от удара огненных стрел Ильи-пророка или из-под копыт богатырского коня Ильи-Муромца, на подобные источники указывают и географ<ические> названия **Конь-колодец**, встречаемые в некот<орых> губ<ерниях>. У германских племен источники вблизи гор, посвященных Донару (Тору), также называли «громовыми» (Афанасьев. Поэт<ические> воззр<ения славян на природу>. Т. 2, стр. 170–171). «О мытищинских ключах, снабжающих Москву, рассказывают, что они потекли от громового удара» (id., 171).

40. До сих пор еще в нек<оторых> местностях России приносятся жертвы водяному — в случае слишком бурного разлития

* Е. Аничков. Св. Николай и Артемида Эфесская. СПБ 1894 [10, 693], стр. 77 и 75. [Прим. П.А. Флоренского]

реки. И, представьте себе, приносятся они тоже **лошадью**. Лошади вяжут ноги и бросают ее в воду, в омут.

41. Я привел лишь несколько примеров о значении лошадей в культе водяных божеств. Можно было бы приводить их сколько угодно — их хватило бы на целый курс. И то же относится и к прочим религиозным символам.

42. Тут, в области религиозной жизни, столь капризной и случайной по-видимому, наблюдаются закономерности, по своей строгости и незыблемости не уступающие закономерностям физики или астрономии. Религия имеет свои законы, и пытаться нарушать их нисколько не менее опасно, нежели пытаться нарушать законы физиологии или механики. В дальнейшем, при случае, я буду стараться указывать вам некоторые из этих законов, а теперь наша ближайшая задача — понять то метафизическое содержание, которое скрывалось за Посидоном, как мы его поняли по археолог<ическим> и метаф<изическим> данным.

<2.> Οὐσία и ὑπόστασις богов, о богоявлениях

43. Вы видели исторические нити, связывающие культ критского Зевса с культом Панионийского Посидона. На атрибутах этого последнего я старался выяснить вам изначальную **небесную** природу этого водяного бога, царившего над небом религиозного сознания ионийских греков — земляков Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита.

44. Тут, в культе Посидона панионийского, мы имеем межу, за которой кончается в нашем исследовании собственно религия и начинается собственно философия. И если в первой половине своего курса я старался главным образом раскрыть **принципиально** религиозный субстрат античной философии, то задачею **этой** половины несомненно является исследовать самую действительность, и на ней, путем прямого анатомирования, проследить, **как** именно отделяется философия от религии и из чего именно построяются основные понятия философского лексикона. Вот почему я не считаю потерянным время, затраченное на Фалеса, как бы ни было велико оно, если мне и вам действительно удастся выразуметь строение этого **колена**, этого сочленения истории мысли. И тогда сущность философского мышления станет ясною более, нежели если бы мы бегло обозрели все философские системы.

45. Когда всматриваешься в эту подпочву ионийской натурфилософии, то с несомненностью выступают расплывчатые очерки одного из важнейших понятий философии — понятия субстанции и, частнее, вещества, материи и под<обного>. Вы увидите в даль-

нейшем, что из **тех** же религиозных идей вырабатывается и второе основное понятие философии — понятие сущности, понятие закона. Чтобы вам легче было разбираться в **деталях** исследования, намекну заранее: *идея божества порождает понятие субстанции; идея молитвы, в свою очередь сводящейся к идее имени (ведь молитва — расчлененное имя), — понятие закона, сущности и т. п.*[153] **Бог и его имя** — вот на деле тот исконно дуалистический зародыш, из которого вылупляется впоследствии философия. Но этот дуализм так доселе и остается дуализмом (вспомните хотя бы содержание и форму опыта у Канта), будучи преодолеваем лишь в мистическом опыте, т. е. в возвращении к религиозному переживанию, из которого он вышел.

46. Напротив, всякое обсуждение религиозного переживания неизбежно раскалывает целостный религиозный опыт на противополагаемые друг другу **имя** или лик, образ бога и на его сущность, субстанцию. Это то самое, из чего впоследствии, при утончении понятий и переживаний получились ὑπόστασις и οὐσία, ипостась и сущность, существо. В этом неизбежном раздроблении религиозного опыта, подвергнутого рациональной обработке, и лежит великая трудность занятия историей и философией религии. Там, где мы **еще** имеем собственные переживания, у нас, по крайней мере, есть **корректив** к нашим рассуждениям. Но где переживаний нет, там мы имеем дело с осколками религиозной действительности и решительно не знаем, как их восстановлять в одно первоначальное целое.

Эта несовместимость для рассудка οὐσία и ὑπόστασι может получать разные **частные** виды. Прежде всего, такова несовместимость бесконечности Божества как начала безусловного, с конечностью Его же как начала духовного. Или, иначе говоря, онтологическое определение Божества исключает **рассудочно** (но **не** в переживании) нравственное его нормативное определение[154]. Вероятно, при прохождении догматики в семинарии вы обращали внимание на то обстоятельство, что между онтологическими и личными предикатами Божества на всем протяжении христианской мысли была борьба, причем полем сознания овладевали попеременно то те, то другие. Это можно проследить прекрасно, даже не вдаваясь в какие-ниб<удь> dogmengeschichte, — на догматике Сильвестра[155], в посл<еднем> томе, где говорится о существе Божием. Но эту же самую борьбу конечного и бесконечного, личного и онтологического можно проследить и в мысли дохристианской. Есть даже целая диссертация **Гюйо**, носящая название «О божественной бесконечности» (L'infinite divine depuis Philon le Juif jusque Plotin, par Henri Guyot, Paris 1906, МДА 95, 214), в которой проводится та мысль, что вся история греческой философии есть ритмический пульс утверж-

дения то божественной бесконечности, и потому безличности, то божественной конечности, и потому личности, духовности.

47. Но памятование этого положения даст нам силу понять, почему боги (а в том числе и Посидон) представляются то как сущности, то как ипостаси, личины (личностей ведь древние не знали). Идея бога как сущности лежит в основе философии реалистического и, в частности, материалистического направления; идея бога как ипостаси — в основе философии идеалистического, в частности, спиритуалистического направления. Исконный дуализм философии обязан своим происхождением причинам богословского характера, а именно невместимости религиозного переживания в рамки рассудка. Для ближайших наших задач нам нужно разобрать, что же именно представлял собою Посидон как сущность.

48. Но тут, думается мне, у вас рождается недоумение, а именно такого рода: «Что такое бог как сущность, это понятно. Ну, напр<имер>, это вода. Вода и есть Посидон. Но что же такое Посидон как ипостась?»

Если вы действительно задали себе этот вопрос, то вы стоите на пути к правильному пониманию религии. Если вы его себе **не** задавали, то вы еще **ничего** не думали о древней религии и ничего в ней не смыслите. К сожалению, именно в последнем положении нередко находятся историки религии.

49. Вот расстилается безбрежное многошумное море, бесчисленные тысячи серебряных блесток горят на его голубой поверхности. Тут ли Посидон? Прядают и упадают морские кони белогривые — волны? Это ли Посидон? Выпрыгивают дельфины, свернувшись стальною пружиною? Где же Посидон? Или, б<ыть> м<ожет>, море во всей его совокупности, во всей его жизненной сложности? Но тогда почему оно называется не просто морем, а еще Посидоном? С другой стороны, если Посидон — нечто отличное от моря, то почему же иногда море называется Посидоном? И вот тут-то получается нечто превышающее ratio. Скажем ли мы, что море — это есть Посидон, или скажем, что море — это **не** есть Посидон, мы одинаково оказываемся не правы. То Посидон **есть** море, то он **живет** в море. То море — часть Посидона, то Посидон — часть моря.

50. Чтобы несколько приблизиться к пониманию этой всегдашней двусмысленности религиозных идей, мы должны задать себе вопрос: «Да что же такое, собственно, античные боги?»

Но боги суть для человеческого сознания нечто лишь постольку, поскольку они как-нибудь переживаются. Значит, раз речь идет **о богах**, то несомненно и бесспорно то положение, что боги для общинного сознания, для сознания общины, служащей

данным богам, суть какие-то **реальности**. Основное положение всякой филос<офии> религ<ии> мож<ет> быть только одно: боги — не олицетворения, не цветистый способ выражаться[156], а **реальности**.

51. И в самом деле, если бы боги вовсе не были реальностью для сознания общины, то, конечно, не могло бы возникнуть и самое название их, и, главное, не могло бы держаться в истории — в силу принципа выживания приспособленного и исчезновения всего неприспособленного. Слово и понятие «бог», очевидно, приспособлены какому-то действительному опыту. С точки зрения мышления как начала **биологического** иначе непонятно существование этой идеи.

52. Можно пойти и далее. По принципу экономии мышления, по принципу приспособительности мышления к среде (без такой приспособительности оно не было бы полезно и, стало быть, должно было бы повлечь за собою гибель своего носителя) необходимо заключить, что религиозные представления о богах соответствуют какой-то **действительности** (позволю себе употребить этот термин в том же общем смысле, в каком мы говорим о действительности солнца, земли, этой комнаты и т. д.; но при этом я не предрешаю метафизических вопросов о том, что такое действительность). Если бы представления о богах никакой действительности не соответствовали бы, если бы религиозный опыт народов был чистой галлюцинацией, чистой иллюзией, то он был бы вредным, а не полезным для жизни индивида и, стало быть, религиозные идеи не могли бы возникнуть и развиваться; тем более они не могли бы быть движущею силою истории. А раз они были таковою, то, следовательно, имели какое-то полезное значение и, значит, соответствовали действительности, получили в ней ориентировку.

53. Но, чтобы говорить о действительности, на которую направлены религиозные представления о богах, необходимо обратиться к тем **опытным** данным, когда эта действительность открывается сознанию. Ведь когда грек смотрел на **море**, то он хотя, б<ыть> м<ожет>, чувствовал веяния Посидона и, конечно, думал о Посидоне, однако видел именно море. Следовательно, моменты, когда он видел именно Посидона как Посидона, были особыми моментами — моментами **феофаний**, **богоявлений**, отличными от восприятий стихии данного бога.

54. Вопрос о **феофаниях** есть кардинальный вопрос всей философии религии. Вне его — нет философии религии, а есть лишь разговоры на историко-религиозные и археологические темы. Можно сказать, что в том или другом ответе на этот вопрос содержится глубочайшая характеристика данной философии ре-

лигии и даже, in nuce, в ядре — вся философия религии. В самом деле, ведь задача философии религии прежде всего объяснять не то, как возникли идеи о богах, а то, **в чем** реальность богов для их поклонников, **в каком смысле боги реальны**. Но, при всей существенности этого кардинального вопроса в европейской философии, впервые поставленного Шеллингом, удивительно, как на него наши исследователи не только не желают отвечать, но даже просто игнорируют его, чтобы не сказать — не подозревают о его существовании. Положение дела совершенно такое, как если бы историк России нисколько не интересовался вопросом, существовала ли Россия, и если существовала, то что это такое и в каком смысле говорят о ней иностранцы и русские, а стал бы просто описывать некую флору смежных с Россией стран. Я еще раз повторяю, что религия есть re-ligio, связь; что она — в отношении человека к богам, а корень отношения этого — прямое столкновение лицом к лицу человека с богом, феофания, богоявление, религиозный **опыт**. Всякое богословие есть наука опытная, а не умозрительная, sapientia experimentalis, как назвал ее Кордерий, издатель соч<инений> Дион<исия> Ареоп<агита>.

55. Вопрос: «Что такое богоявление?» расчленяется, в свою очередь, на следующие три вопроса:

1) что такое или кто такой является человек (метафизический вопрос)?

2) как происходит процесс восприятия (гносеологический вопрос)?

3) как переживется это явление, т. е. в какие отношения входит богоявление с наличным опытом (психологический вопрос)?

4) каково достоинство богоявления, т. е. как квалифицируется оно по шкале ценностей (тимологический вопрос)?

56. Отвечать на эти вопросы я не собираюсь, ибо это потребовало бы ряда лекций. Но в будущем году, при изложении истории неоплатонической философии, я надеюсь дать вам некоторые указания[157]. Сейчас же я **вам** задам несколько вопросов, походивши около которых вы, б<ыть> м<ожет>, и сами набредете на кое-какие ответы на вопросы филос<офии> религии. А именно: 1. Что такое художественный образ и в каком смысле можно говорить о его реальности? 2. Что такое сновидение? 3. Что такое иллюзия, галлюцинация и псевдогаллюцинация?

57. Но, при обдумывании этих вопросов, страшитесь свернуть на путь психиатрии и физиологии. Тут вы ничего не получите, хотя психиатрия будет вам говорить, б<ыть> м<ожет>, все верно. Вопрос ведь не в том, с какими нервно-мозговыми процессами связано созерцание галлюцинации или сновидения, а в том, что такое эта галлюцинация и сновидение **сами в себе**, метафизиче-

ски; что она такое как объект **познания**, гносеологически; как она **переживается** субъектом, психологически; какова ценность этого переживания, тимологически. Вот если вы мне ответите на эти вопросы о сновидении, то я вам скажу, что такое языческие боги.

58. Впрочем, покуда я укажу вам на одну особенность этих богоявлений, из которой намечается ход к пониманию их сути. А именно — боги любят являться в среде бесформенных, слитных, неопределенных впечатлений. Вы знаете, что вне литургии экстраординарно боги являются в **облаке**, носящем название νεθέλη, **nimbus**. В ординарных, литургических богоявлениях такое облако создается искусственно. Это дым курева — будь то ладан или какой иной более сложный состав, дающий много благоуханного дыму. И не только язычники, но евреи, и не только евреи, но и христиане видят в этом **дыме** одно из условий явления таинственных сил. Вспомните столб дыма, ведший евреев в их странствовании. В нем был Ангел Иеговы. Вспомните употребление курительных составов в ветхозаветном храме. Вспомните явление Ангела Захарии в кадильном фимиаме. Вспомните рассказы многих наших житий, как в дыме являлись небесные силы и святые. И т. д. без конца.

59. Немыслимо предположить, чтобы столь единогласные показания столь различных свидетелей не имели в основе своей какого-то реального значения фимиама для богоявлений. Опять я сошлюсь на принцип выживания приспособленнейшего. Если употребление фимиама в богослужении признается и признавалось нужным в течение многих веков и тысячелетий верующими разнообразнейших религий и отдаленнейших друг от друга стран, то отсюда с неизбежностью следует тот вывод, что это употребление было действительно необходимо. Верующие не могли объяснить, почему это так. И мы, б<ыть> м<ожет>, не сможем объяснить этого. Но многое ли мы можем объяснить, чтобы из необъяснимости выводить невозможность?

60. Подобно фимиаму имеются и еще некоторые вообще распространенные условия, признаваемые за необходимость для религиозной практики, т. е. для явления высших сил. Прежде всего такова **кровь**. Что боги являются чрез посредство крови, в крови или в ее испарениях — это избитая прописная истина всякого богословия, равно как и положение ап<остола> Павла: «без крови не бывает прощения» (Евр. 9: 22). Богослужение построено на **крови**, с тою только разницею, что в одном случае берется тленная кровь тельца, или козла, или иного какого животного, или даже человека и рассматривается как кровь животного, посвященного богу, животного бога, и дарующая соединение с языческими полупризрачными богами, а в другом — кровь Сына Божия, имею-

щая нетленное значение и потому дарующая соединение с истинным Богом и потому — действительное значение.

61. Мысль об аналогии христианского культа и культов дохристианских, взятая в такой форме, составляет последнее слово рационалистической науки о религии. Но, как это часто бывает, тут крайнее отрицание неизбежно переходит в отрицание изначальной точки зрения и ведет к положительному взгляду. То, что говорят Грандт Аллены, Фрезеры и им подобные, неожиданно для них самих оказывается почти плагиатом из Св. Писания и Свв. О<тцов> — я имею сейчас в виду главным образом Послание к Евреям, этот, можно сказать, единственный трактат по философии религии.

62. Как и следовало ожидать, вера и неверие оказываются разграниченными вовсе не **содержанием** своих учений, а **отношением** к этому содержанию. В то время как вера утверждает, говорит «да», неверие отрицает, говорит «нет». В идеале нет ни верующей, ни неверующей философии религии, а есть честная, последовательная и нечестная, непоследовательная. И вот как верующий, так и неверующий в один голос повторяют за Апостолом: «Всякий культ основан на жертвенной крови, ибо не бывает прощения грехов без пролития крови». И далее: «Идея жертвы, развитая до конца, приводит к постулированию, к требованию Жертвы Абсолютной, саможертвы Бога. И без этой жертвы не может быть спасения». До сих пор, пока дело касается теории, и верующий, и неверующий согласны между собой. Но тем решительнее они расходятся, когда дело касается практики. «В Чаше, которую возносят в Акад<емической> Церкви, есть именно такая спасительная Кровь, и потому я иду приобщаться ею», — говорит верующий. «Это не кровь, а вино, и потому я **не** пойду приобщаться им», — говорит неверующий. Тут, в этом внутреннем **отношении** к действительности, как верующий, так и неверующий **свободны**. Подвиг веры — именно в свободном «да». Соблазн неверия — в свободном «нет». Но ни для «да», ни для «нет» уже нет **логических**, рассудочных оснований. И если бы даже вот сейчас свершились около св. Чаши какие угодно чудеса, то неверующий всегда может оставаться при своем неверии. Сказавши «галлюцинация», успокаиваются.

63. Однако мы отошли в сторону от нашего предмета. Я начал говорить о том, что некоторая среда, как, напр<имер>, фимиам, испарение крови и т. д., необходима для богоявлений. По-видимому, отчасти это стоит в связи с большею легкостью для потустороннего воплотиться в неопределенной, не имеющей своей собственной формы среде, сравнительно со средою более ясно очерченною. Это воплощение можно обсуждать с двух точек зрения.

Или с точки зрения наивного реализма. Тогда мы рассматриваем отношение духовной реальности к миру физическому; богоявление мы представляем как «материализацию» духовного, аналогично тому, как понимают это слово спириты, т. е. как создание себе <из> духовного мира материальной **оболочки**, тела из материи. Но тело мы видим, собств<енно>, его, а не духовное. Или можно рассматривать то же явление с точки зрения психологического феноменизма, когда мы анализируем психологические элементы, из которых складывается наше восприятие. Тогда богоявление придется рассматривать как психический синтез, впущение данных мистических переживаний потустороннего с элементами обычного чувственного опыта. Результатом такого **синкретизма**, такого **сплавления** разнородных элементов является чувственная данность, имеющая значение символическое, т. е. в качестве обертона, в качестве сопровождающей тени имеющая особый мистический **вкус**. Про нее можно сказать, что мы **видим** духовное, само духовное, хотя и в связи с материей.

64. Но довольно теоретических соображений. М<ожет> б<ыть>, будет полезнее несколько пояснить их конкретными описаниями. Дело в том, что так называемые символические сновидения и некоторые патологические состояния отчасти родственны, **со стороны своего механизма**, богоявлениям античной религии. Эта родственность заключается в символичности их, т. е. в том, что чувственные впечатления перестают быть только таковыми, но сочетаются с переживаниями иного рода, пронизываются ими, срастворяются с ними и делаются таким же двуединством, как теплота, нагревающая кусок железа, с самим железом (сравнение Оригена), или как соль, растворенная в воде, с самою водою. Воспринимая одно, eo ipso мы воспринимаем другое. То, что дано в богоявлении, есть духовно-чувственная реальность. Но в одном случае та — недолжный и опасный опыт (языческие богоявления), а в другом — спасительный.

65. Вот нечто подобное бывает и при некоторых психических болезнях. Не думайте, что я тем хочу сказать, будто переживание символической действительности само по себе есть болезнь. Далеко нет: известно, напр<имер>, что при нек<оторых> психич<еских> болезнях, в нек<оторых> их фазах, наблюдается прилив творчества. Прилив творчества не болезнь, но болезнь заставляет человека чрезвычайно быстро растратить такой запас сил, которого ему хватило бы при иных условиях надолго. От болезни человек горит как фейерверк. Если вы бросите свечу в печь, то получится недолговременный столп пламени. Не пламя тут болезненно, а недолговечность его. Иметь видения — это высшая жизнь, но она слишком дорого обходится. Невозможно

часто иметь видения, не заболевая. И организм охраняет себя, не допускает себя до видений без крайней надобности, смежает очи свои и затыкает уши свои, «яко аспид глухой, затыкает ушеса своя». Точно так же и те символические восприятия, о которых я говорю, для обычного человека, для человека малых духовных сил — не болезнь, а слишком большая роскошь, и человек начинает роскошничать, когда организм его потерял равновесие. При других условиях организм не позволил бы себе такой блестящей траты, был бы скромнее и экономнее.

66. Вот вам несколько примеров восприятия «голосов» вещей; голоса эти отличаются для воспринимающих их характером «полной объективности», причем они оказываются воплощенными в звуках внешнего мира.

67. Так, один больной страдал запойным бредом.

«В первые дни у него был только бред отношения с чувством страха; ему казалось, что все поступки окружавших его имеют какое-то отношение к его личности; затем, когда он сидел в горячей ванне и слышал мелодический шум наливаемой в таз воды, ему вдруг послышались два девичьих голоса, негромких и быстрых; они смеялись над ним, повторяя фразу: «вон он сидит, гляди, как он надулся». Он спрашивает банщика, кто это говорит. Тот, чтобы убедить его, что он ошибается, закрывает кран. Плеск прекращается, голоса замолкают; банщик открывает кран, и опять начинается пересмеивание»*.

68. Аналогично этому так называемое «мышление вслух». Вот пример этого явления: Один священник вследствие внезапной смерти жены и огорчений по службе заболел психическим расстройством. Он стал слышать голоса, звучавшие перед его ушами и внутри груди. Следующее письменное сообщение его, сделанное им врачам больницы, характеризует его состояние.

«Голоса звучали, — пишет он, — в углах комнаты, в зале сада, звучали в погребе, звучали в журчании воды, звучали в ногах людей, в особенности в ногах дяди, когда тот поднимался на лестницу пастырского дома, звучали даже в стенах. Были тут голоса жужжавшие, похожие на жужжание прялки или волчка, были голоса, напоминающие звук трубы, были голоса глухие и сдавленные; **голоса обладали звуком предмета, из которого они исходили.** Они звучали также в ударах маятника из комнаты горничной, в воздухе, поднимавшемся из топившейся печи, в звоне колокольчика у дверей. Здесь, в гостиной, я бываю уже два с половиною года и почти ежедневно, ежечасно слышу, что кругом все полно

* Мейнерт, Психиатрия, Т. I, <Харьков,> 1885, стр. 16 и сл. Случай описан Зандером (см. Штёрринг, «Психопатология в применении к психологии», пер. А.А. Крогиуса. СПб., 1903, стр. 24) [МДА 16/1284]. [Прим. П.А. Флоренского]

голосов; они звучат то в порывах ветра, то в шуме вагонов, то в стуке тарелок, то в шелесте деревьев, то в грохоте железнодорожных колес, то в скрипе телеги. **Я слышу голоса, только если обращаю на них внимание, но я слышу их.** Эти голоса произносят слова, и о многом говорят они; кажется, будто в словах их слышишь не мысли, сидящие в голове, а повесть о минувших делах, но все это только тогда, когда об этом думаешь».

Голоса эти день-деньской безошибочно рассказывают ему **все, что он думает, все, что он чувствует.** Истории его дум и волнений они выкрикивают ему в уши. «Голоса эти слышатся доподлинно, и рассказы их совершенно точно совпадают с тем, что в действительности есть или было»*.

69. Подобны этим синтезам звуковым и синтезы зрительные. Так, некто, проснувшись однажды утром, видит на занавеси, «как бы нарисованным», образ своей матери, которая как раз в то время была больна. «Лицо ее было мертвенно бледно, и на одеяле у нее выделялась кровь». «В первое мгновенье я, — рассказывает видевший, — окаменел от ужаса, не мог ни двинуться, ни крикнуть. Потом я подумал, что это сон или иллюзия, приподнялся на кровати и дотронулся до занавеси. Занавесь, на которой изображение казалось нарисованным, заколебалась, но самое изображение осталось на том же месте, где и раньше. Можно было подумать, что оно отброшено волшебным фонарем...»**.

70. Интереснее всего то, что эти зрительные «галлюцинации», как их называют психиатры, часто бывают **прозрачными.**

71. Но вот случай, имеющий еще большее значение для понимания процессов познания в сфере религии. «Больная, 56 л<ет> от роду, страдала приступами страха и религиозными идеями бреда. К этим явлениям присоединилась потом галлюцинация перед левым глазом и левым ухом. Как только больная обращала взгляд влево, на известном месте, приблизительно на расстоянии одного метра, являлся перед нею черт, и притом только перед левым глазом («Он высокого роста, совсем черный. Лицо его ужасно. Он дико ворочает глазами. Изо рта пышет пламя. На руках и ногах когти»). Стоило больной закрыть левый глаз или перейти в темное помещение, как ужасное видение мгновенно исчезало».

При этой левосторонней зрительной галлюцинации наблюдались, в частности, следующие явления.

«Видение появлялось только тогда, когда больная обращала взгляды влево. Локализировалось оно всегда по левую руку, при-

* Cramer A. Ueber Sinnestauschungen bei geisteskranken Faulstummen. Archiv fur Psychiatrie. Bd. 28 (Штёрринг, id., стр. 24–25). [Прим. П.А. Флоренского]

** Parish Edm. Ueber die Trugwahrnehmung, Lpz. 1894 (Штёрринг, id., стр. 29). [Прим. П.А. Флоренского]

близительно на расстоянии одного метра. Никогда она не видела черта прямо перед собою или вправо от себя. Если между глазом и тем местом, где обыкновенно являлось видение, ставили непрозрачную ширму, то видения совсем не было. Если ставили ширму после появления видения, то оно исчезало. Если к глазу приставлялась призма, то образ черта удваивался. Если больная смотрела в бинокль, то видение представлялось ей более близким или более отдаленным, смотря по тому, приставляла ли она к глазу окуляр или объектив. Если ставили на достаточном расстоянии зеркало, то получалось отраженное изображение; находилось оно как раз на том самом месте, где получилось бы от действительного предмета»*. Одним словом, галлюцинаторный образ вел себя так же, как и всякое, что называется, «действительное» явление мира.

71[158]. Видение призраков богов в дыму фимиама, в полутьме, выслушивание божественных глаголов в шелесте листьев, как, напр<имер>, в храме Зевса Додонского, в журчании священных ручьев, в рокоте волн морских и т. д. и т. д. — со стороны психологического механизма представляют, по всей вероятности, явления, аналогичные вышеописанным.

Но вы, конечно, хотите спросить меня, как же относиться к этим явлениям. Мне думается, что в принципе — вполне положительно. Повторяю, я сейчас не вдаюсь ни в метафизический, ни в гносеологический анализ богоявлений. Но если временно воспользоваться даже самым позитивистическим из мировоззрений — эмпириокритицизмом, то и тогда нужно будет сказать то, что сказано мною. В самом деле, если всякая действительность есть совокупность «элементов» и «характеристик», то чем больше элементов, чем они разнообразнее, тем лучше, ибо тем богаче наш опыт. Как мир цветов и звуков выше, нежели мир одних только звуков, так и мир символический выше мира только физического, богаче его, сочнее, полнокровнее.

72. Чтобы составить себе некоторое представление о мире символическом, почитайте Гофмана, этого, как говорят, величайшего из фантастов, а на деле строжайшего реалиста, дающего удивительный материал для уразумения нашей душевной жизни и, в частности, процессов восприятия и познания. В особенности обращаю ваше внимание на сказку «Золотой горшок», где представлен этот мир синтеза поту- и посюсторонннего. Удивительно только, как мало его изучают психологи и философы! Я бы даже рекомендовал написать на тему о символическом мировосприятии у Гофмана особую работу каждому, кто интересуется процессами познания.

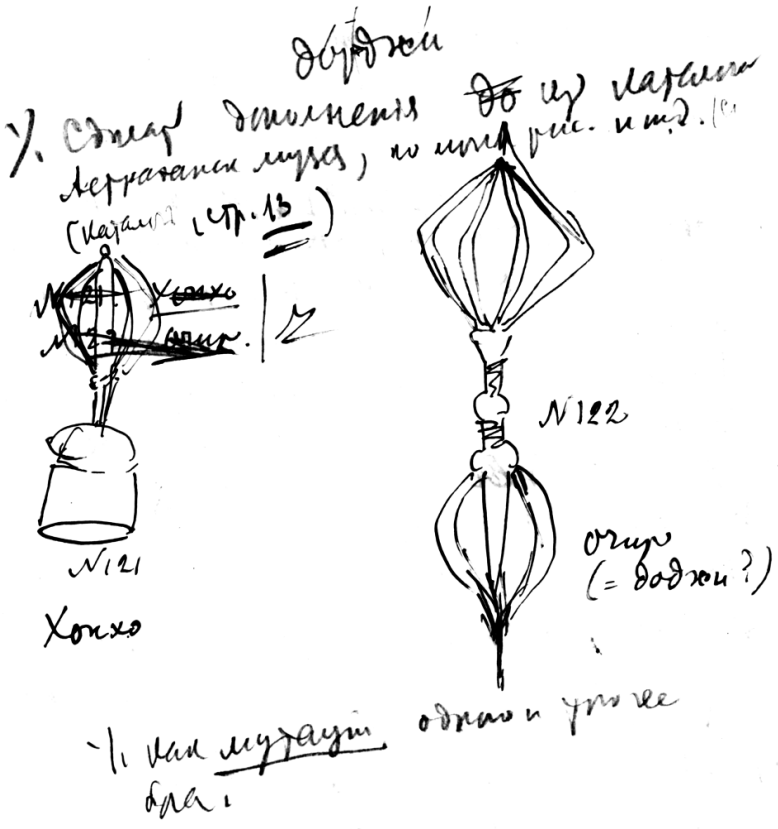
---

* Seppilli, Neurolog. Central blatt. 1892 (Штёрринг, id., стр. 31–32). [Прим. П.А. Флоренского]

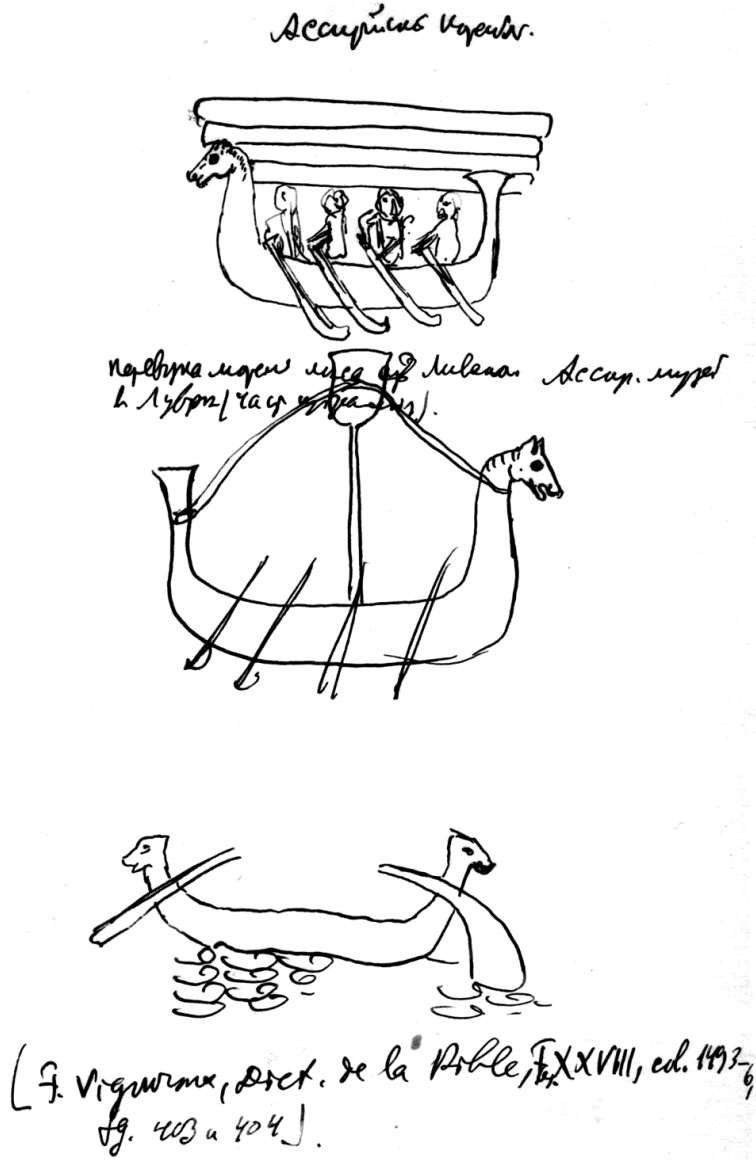
73. Вот как, значит, надо приблизительно представлять себе древние богоявления. **Среда, стихия,** относящаяся к данному богу и составляющая его существо, οὐσία, синкретизируется при этом с восприятием лика божественного, его индивидуальности, ипостаси, ex persona, его, условно скажу, личности и делается живым символом бога. Тогда Посидон — уже не просто море, и не всплеск волн, и не дельфины, и не буря морская, а живой божественный образ, элементы для воплощения которого взяты **из** данной приписанной ему среды — из моря, а в иных случаях этому синтезу благоприятствуют облака фимиама, испарения крови и т. д.

В разных случаях Посидон являлся различно. Но, сочетая отдельные Посидонофании, греки составляли некое **общее** представление об ипостаси этого бога: «Покидая дворец, он облекается в золотую одежду и всходит на колесницу, запряженную быстрыми златогривыми конями с бронзовыми копытами; морские чуда прыгают около его колесницы, сопровождая его шествие. Трезубцем он укрощает гигантов, волнует море, колеблет землю, вырывает из скал источники». Во взгляде голубых глаз Посидона — что-то дикое и неукротимое, стремительное. Голубоватые волосы его — скорее, грива — беспорядочны, всклокочены (и т. д.).

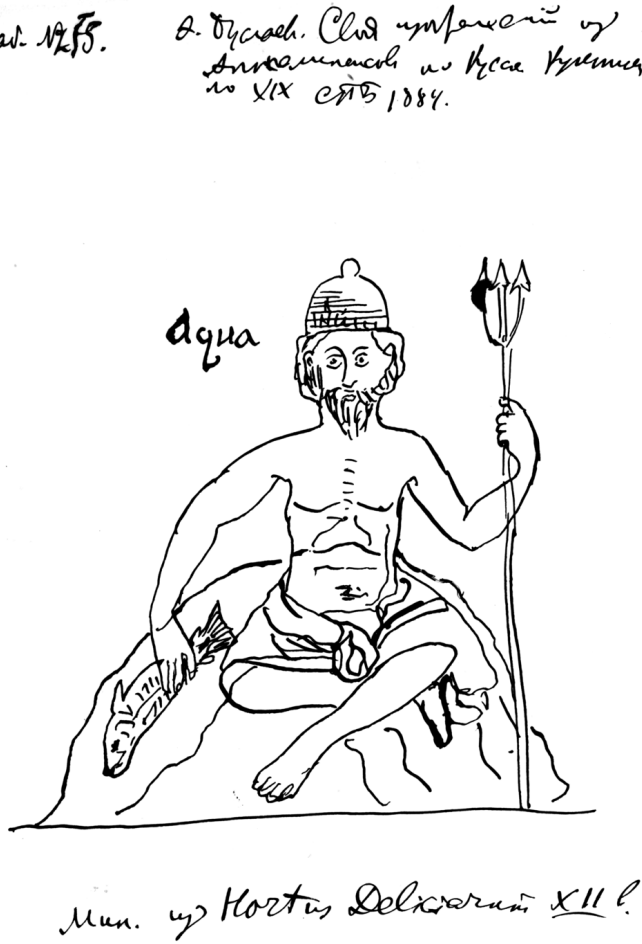
74. Такова **ипостась Посидона** — таков Посидон в своих богоявлениях, таков он, как индивидуальный дух, δαίμων. И чтобы вам окончательно не было никаких сомнений, я снова скажу. Не вдаваясь в тонкости метафизического и гносеологического анализа, мы должны признать этот образ Посидона **реальностью**. Да, так видели, слышали и всячески воспринимали греки. Если же спрашивать: «Но что они так воспринимали?» — относительно Посидона, то тот же вопрос сперва надо задать об этой кафедре, о столах, людях и т. д. и т. д. Возьмем их пока, эти богоявления, просто как факты и обратимся к изучению существа этого бога. Что же такое οὐσία Посидона?



Фрагмент рукописи лекций 4, 5, 1909 год



Фрагмент рукописи лекций 4, 5, 1909 год



Фрагмент рукописи лекций 4, 5, 1909 год

Фрагмент рукописи лекций 4, 5, 1909 год

Лекция 6

Читана 1909.II.28,
от 10 до 11, в ауд. № 2 МДА
(Написано 1–23 в Сергиевском
Посаде 1909.II, ночь с 27 на 28-е)

<1.> Οὐσία Посидона. Тождество неба и моря в миропонимании мифологическом

1. Мы видели, что в идее бога есть **две** стороны — οὐσία и ὑπόστασις, — оказывающиеся несовместными в рассудке и потому борющиеся между собой. Ὑπόστασις бога, его индивидуальность мы признали за несомненную реальность для сознания верующего, хотя этим признанием еще нисколько не предрешен вопрос о том, что такое эта реальность. Она может быть галлюцинацией — индивидуальной или коллективно-общинной, — сновидением наяву, внушенным представлением или следствием всемирно-исторического психического расстройства; она может быть также материализацией духа, нисхождением особого существа и т. д. и т. д. Повторяю, мы не предрешаем этого вопроса о том, что такое богоявление, но только настаиваем на его **конкретности**, против взглядов, видящих в богах не переживания и способы восприятия, а лишь понятия и способы рассуждения. Прежде чем рассуждать, надо видеть; прежде чем думать, надо жить. Желателен или нет **опыт** в этом направлении — это особый разговор; но невозможно отрицать **наличности** его в известных случаях. Быть может, это следствие моего естественно-научного воспитания, — не знаю, но я откровенно сознаюсь вам, что в самой глубине души органически не принимаю рассудочности и не верю, чтобы полученное путем рассудка, без прямого переживания, могло иметь жизненное значение. Слабая сторона семинарии — именно это постоянное стремление выводить все рассудочно, из «**ничего**» жизни, беспочвенно. Я не хочу сказать, что **это** рассудочное выведение делается плохо; не знаю, б<ыть> м<ожет>, и **не** плохо. Но я знаю с несомненностью, что отвлеченно-рассудочные заключения так и остаются для души чеканенным **воздухом**, стройною пустотою, воздушным замком, — никак не связаны с внутреннею жизнью. И отсюда я еще раз делаю вывод: если боги эллинов **имели** значение для эллинов, если боги были историческими (а отрицать это кто посмеет?), то они непременно были таковыми лишь постольку, поскольку являлись переживаемыми реальностями.

2. Теперь остается второй вопрос, а именно какова οὐσία Посидона. Т. е. что такое Посидон уже не как индивидуальный бог δαίμων, а как сущность в космологическом и онтологическом значении?

3. Мы видели ранее, что в существе своем Посидон есть бог небесный — особое видоизменение Небесного Отца, бога-громовника-молниеносца-тучесобирателя-дождевика. Но, с другой стороны, мы видим с не меньшею определенностью, что Посидон — морской бог и влажный. Как выразительно определяет св. **Климент Александрийский**, «что иное есть Посидон, как не влажного естество?».

Можно ли примирить эти две характеристики Посидоновой οὐσια, или, б<ыть> м<ожет>, приходится удовлетвориться одним историческим констатированием: сперва-де Посидон был Зевсом — Небесным Отцом, а потом стал Зевсом-Водяным. Хотя такое разделение на «сперва» и «потом» было бы несправедливо, однако оно и не удовлетворяло бы нас. Как это из бога Неба превратиться в бога Моря, — в то, что нами считается за полную противоположность Небу? Где тут связующие нити? Как заполнить разрыв в сознании? Как мыслить это превращение исторически?

4. Чтобы ответить на эти вопросы, я приглашу вас выйти вместе со мною в летний день куда-нибудь на лужок или на лесную прогалину. Задумывались ли вы когда-ниб<удь> над вопросом, что такое небо. Если нет, будем думать вместе. Давайте разляжемся на спине, вперим взор в высящиеся над нами лазурные пространства и постараемся забыться несколько — отдадимся всецело созерцанию. Скоро голова наша слегка закружится. Нам начинает казаться, что не над нами высится голубой хрустальный свод из полупрозрачного стекла, а что мы прильнули к краю бездны, свесились над голубым пространством. Как бы назвать его? На что оно похоже? — Да, конечно, одно слово разрешает дело. Это голубой **океан** расстилается сферическою выгнутою поверхностью под нашими глазами. Это вечно-лазурное смеющееся море, окруженное зеленою линиею горизонта, зеленеющими берегами. Медленно плывут по небесному морю белые парусные лодки — облака небесные. Как золотая бадья, чинно выступает солнце. Плывет и другая бадья — луна.

На воздушном океане,
без руля и без ветрил,
тихо плавают в тумане
хоры стройные светил[159].

Это непосредственное восприятие нашло себе живое отражение в космогонических и космографических представлениях народов разнообразнейших и друг от друга отдаленнейших.

5. Представление о Вселенной может быть вкратце выражено следующими словами: «Вселенная есть не что иное, как жидкая масса, которая заключает в себе большой воздушный пузырь, имеющий форму полушария; вогнутая поверхность этого пузыря — наше небо; на нижней плоской поверхности наша земля плавает наподобие пробки; небесные боги плавают в закругленных светящихся ладьях то по небесному своду (тогда ладьи обращены к нам своею вогнутой стороной), то вокруг земного диска (тогда светила не видны нам)»*.

6. Такое миропредставление находим мы в древнейших папирусах Египта. «Вначале был **Ну**, первобытная жидкая масса, в беспредельных глубинах которой плавали смешанные зачатки всех вещей. Когда заблистало солнце, поверхность земли стала плоской и воды разделились на две различные массы: одна произвела реки и океан, другая повисла в воздухе и образовала небесный свод, «верхние воды», по которым поплыли светила и боги, увлекаемые вечным течением. Медленно скользит солнце, стоя в своей священной ладье, прочной ладье, свидетельнице тысячелетий. За ним следует, сопровождая его, рать младших богов, Акиму-Орду (планеты) и Акиму-Секу, неподвижные звезды»**[160].

7. Весьма понятен смысл утверждений, что небо из воды, что небо — вода. Не говоря уже о непосредственном сходстве неба с водою — по цвету, по внешнему виду, к тому же ведет и обычное наблюдение. Падает дождь с неба. Что такое дождь? Вода. Значит, небо из воды. Из моря испаряется вода. Куда она девается? Куда улетает вода? На небо. Значит, небо из воды. Над поверхностью воды по вечерам и по утрам стелется дымка. Всякому известно, что из нее осаждается вода. А дымка похожа на облака и на небо. Значит, облака и небо из воды. Дождь идет из облаков. Что же такое, значит, облака? Конечно, не что иное, как небесные **колодцы**, криницы небесные, источающие влагу. А они откуда берут ее? Все из того же небесного океана. Море внизу — море вверху. Небо вверху — небо внизу.

8. Это воззрение на дожденосные тучи является весьма распространенным среди индоевропейских народов. Слово utsa — **колодезь** употребляется в **Ведах** для обозначения облака. В них именно, в этих облачных источниках собирается всё молодящая влага, дающая бессмертие — **амрита**. А скученные массы туч, объемлющих собою весь небесный свод, а потом и все небо, приняты были за великое хранилище вод и названы воздушным (висящим

* Слова П. Таннери (Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, стр. 78) о космологическ<ой> системе Фалеса. [Прим. П.А. Флоренского]

** Maspero, Hist<oire> ancienne des peuples de l'Orient, p. 27–38. См. у Таннери, id., стр. 78–79. [Прим. П.А. Флоренского]

над головами смертных) **океаном** — samudra. Замечательно, что санскритское **avisha** означает **океан** и **небо**, точно так же как ирландское aibheis — **глубокое море** и атмосферу*.

9. Представления эти удержались у славян и до сих пор. **Чехи** называют туман или мглу около месяца **студенцом** (studankou), т. е. источником, ключом**.

10. В народных русских заговорах (и в сказках) речение «океан-море» означает небо. Это можно доказать из той обстановки, в какой употребляется выражение «океан-море». Так, в одном заговоре читаем: «Посреди **окиян-моря** выходила туча грозная с буйными ветрами, что ветрами северными, подымалась мятель со снегами» (Сахаров, I, 32).

Украинская загадка выражается о солнце: «Серед моря-моря (= неба) стоит червона коморя» (Номис., 291)***.

11. До сих пор еще употребительны выражения: луна **выплывает** из-за туч, месяц **плывет** по небу. Подобные же образы существуют и в нем<ецком> языке, а Шварц (Sonne, Monde u. Sterne, 11) указывает на следы старинного представления о молодом двурогом месяц как о **ладье****.

12. На «море-окияне» находится чудный **остров Буян**. Что это за остров **Буян** — то же, что ярун, ибо буйный = ярый, а ярый заключает в себе понятия: весенний, горячий, пылкий, раздраженный, страстный, плодородный, урожайный. Понятие весеннего плодородия заключается и в слове **буй**: глагол **буять** (Оренбур<гская> губ.) — вырастать, нежиться («он **буял** у батюшки», или в народной песне: «деревцо кипарисовое, где ты росло, где **буяло**? Я росло на крутой горе, **буяло** против солнышка»); а прилагательное **буйный**, когда говорят о нивах, лугах и лесах, служит для обозначения, что травы и деревья растут высоко, густо и обещают богатый урожай (**буйный** лес, **буйные** хлеба, **буйные** ягоды, чешск. **буйна** пшенице, обили **буйне**)... Вообще же **буйный** (**буявый**) употребляется в смысле: дерзкий, наглый, неистовый (=**яростный**): **буесть** — удаль, отвага, **буйная головушка** — отважная, смелая, **буйные ветры** — бурные, стремительные, **буйная зима** — резкая, студеная; болгары дают этот эпитет и огню (**буен огонь**).

13. Как же понимать в таком случае «остров Буян»? **Афанасьев** истолковывает его как «поэтическое название **весеннего неба**». Остров этот, говорит названный исследователь, играет

---

* А. Афанасьев, Поэт<ические> воззр<ения> славян на природу. Т. II. М. 1868 [Col. 2797] стр. 120. [Прим. П.А. Флоренского]

** Афанасьев, id., Т. II, стр. 121. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Афанасьев, id., Т. II, стр. 122. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Афанасьев, id., Т. II, стр. 130–131. [Прим. П.А. Флоренского]

весьма важную роль в наших народных преданиях; чародейное слово заговоров, обращенное к стихийным божествам, обыкновенно начинается следующею формулою: «На море на окияне, на острове на Буяне», без чего не сильно ни одно заклятие. На острове Буяне сосредоточены все могучие силы весенних гроз, все мифические олицетворения громов, ветров и бури*.

14. У горизонта этот горний небесный океан опирается или, если угодно, переходит в океан нижний, окружающий, наподобие реки, землю. «Море-окиан» переходит в «реку-окиан». Приводить свидетельства того, что земля окружена рекою-океаном, мне не приходится: это заняло бы слишком много времени.

15. В словаре Памвы Берынды (Сахаров, II, 69) слово **океан** толкуется как **всесветное море**. Это «всесветное море» обычно олицетворяется у множества народов в виде **змеи**, или дракона, окружающего землю и кусающего себя за хвост. Так — у германцев. Так — в парсизме. А по сказанию средневекового памятника, когда Александр Македонский был поднят грифами на воздушные высоты, море ему показалось подобным змее, обвивающей собою широкую землю (D. Myth. 755)**.

16. В виде опоясывающей землю реки представляли себе океан и греки; так выражается их воззрение у Гомера. Вот перед вами карта мира по Гомеру. Красная линия означает пути странствований Одиссея. Окаймляющая землю голубая полоса — реку-**океан***.

17. В стихе о Голубиной книге топография мира представляется как раз так же: «Океан-море всем морям мати: окинуло то море весь белый свет, обошло то море около всей земли, всей подвселенныя» (Калики Пер<ехожие>, II, 361).

18. Но всем известно, что при закате солнце погружается в студеные воды океана, что оно там омывается. Некоторые путешественники на Запад даже сообщают, что они слышали **шипение** при погружении солнца в море. Это всеобщее верование. Значит, солнце идет под водою. Но как же? Естественно предположить, что оно проходит почти преисподними областями. Значит, земля не простирается бесконечно вглубь, значит, она плавает на водах. Убеждение, что земля — круглый диск, плавающий на водах, что она «утверждена на водах», — убеждение всечеловеческое. «На водах землю утвердил еси!» — это возглас не одного только Псалмопевца, но и всех народов.

19. «Земля, по свидетельству старинных памятников, покоится на водах всесветного (= воздушного) океана: «На воде, яко же на блюде, простерта силою всеблагого Бога»; но как эти тучи, эти

* Афанасьев, id., Т. II, стр. 131–132. [Прим. П.А. Флоренского]
** Афанасьев, id., Т. II, стр. 122. [Прим. П.А. Флоренского]
*** Аф<анасьев>, id., Т. II, стр. 122. [Прим. П.А. Флоренского]

небесные водохранилища, олицетворялись в образе великанских рыб, то отсюда возникло верование, что **земля основана на китах-рыбах**. Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, поводит хвостом, то бывает *землетрясение* (Херсонск<ая> губ.). Иные утверждают, что исстари подпорою земли служили четыре кита, что один из них умер и смерть его была причиною всемирного *потопа* и других переворотов во вселенной; когда же умрут и остальные три, в то время наступит кончина мира. Землетрясение бывает оттого, что киты, отлежав бока, повертываются на другую сторону. Рассказывают еще, что вначале было семь китов; но когда земля отяжелела от грехов человеческих, то четыре ушли в пучину эфиопскую, а во дни Ноя и все туда уходили — потому-то случился всеобщий потоп»*. Подобных примеров можно указать сколько угодно. Но, думаю, довольно приведенных.

20. Вот каким процессом мысли связывается небесный бог с водяным богом. Все, что сочетается с небесным, горним морем, переносится на море земное, дольнее. У индусов **Варуна**, т. е. Οὐρανός, Небо, получает значение бога земных вод (Die Gotterwelt, 33, 58)**. Бог-громовник рождается в дождевых тучах и плавает в волнах воздушного океана; поэтому он называется владыкой небесных вод или **морским царем**. То, что происходит на небе, происходит и на земле. «Вихрями своими бог громовик также бороздит (волнует) реки и моря, как и облачное небо. Подобно тому как молниеносный Перун (= Агни) переходит в божество огня и определяет культ этой стихии, так Перун **дождящий** переходит в властителя земных морей, рек, источников, и вместе с тем возникает поклонение последним»***.

21. Небесный свет как бы сгущается в небесный огонь, молнию. Небесная молния обращается в туман, в облако, в тучу. Туча сгущается в дождь. Дождь течет по земле, сгущаясь в реки. Реки сообщаются, сгущаются в море, в более плотную морскую воду, земные осадки, песок, камни, известняки. Из моря образуется земля, на море плавающая. Существо всего — одно. Назовем мы его огнем вместе с Гераклитом, или воздухом, паром, дымкою вод вместе с Анаксименом, или туманом с каплями воды, ἄπειρον'ом вместе с Анаксимандром, или водою вместе с Фалесом — разница будет только в оттенках, в своеобразном подчеркивании того или другого момента, того или другого состояния всемирной сущности. А в существе дела мы говорим все одно и то же: основа мира

* Афанасьев, id., Т. II, стр. 162–163 и далее. [Прим. П.А. Флоренского]
** Афанасьев, id., Т. II, стр. 166. [Прим. П.А. Флоренского]
*** Афанасьев, id., Т. II, стр. 167. [Прим. П.А. Флоренского]

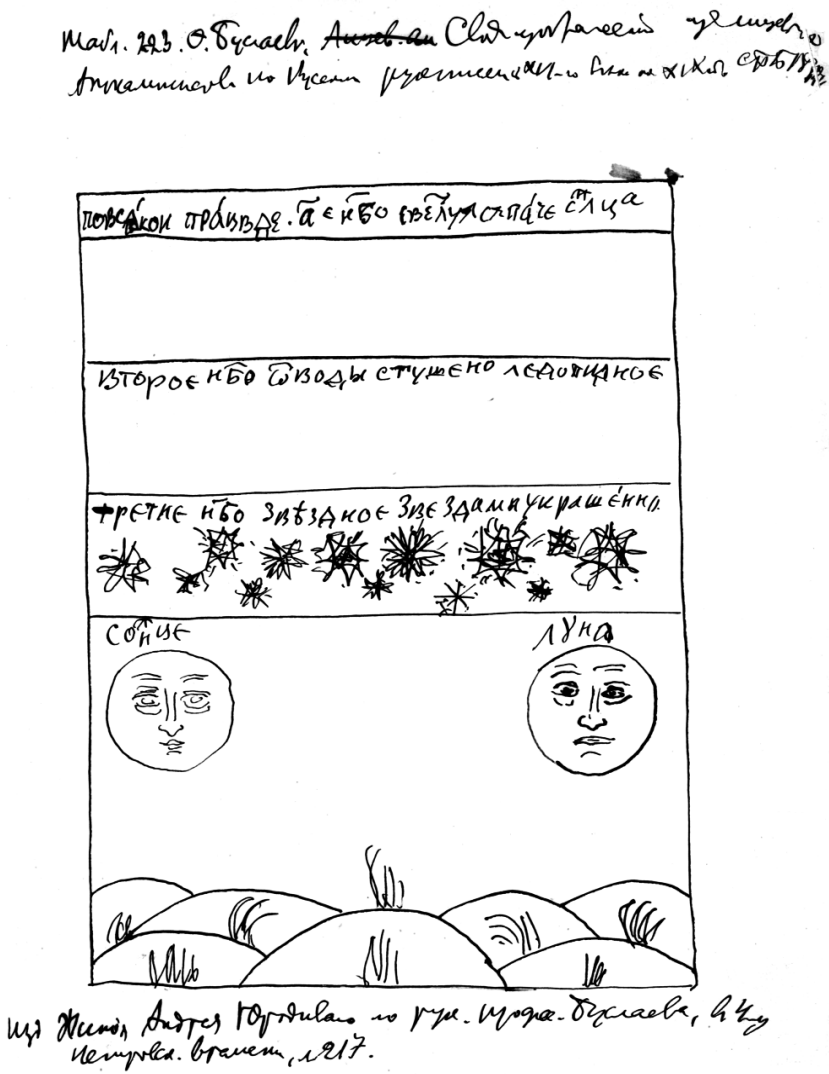
есть οὐσία божественная, Небесного отца, или морского бога Посидона. Вода — это огонь, огонь — это вода. Воздух — огонь, огонь — воздух. Пар — вода, вода — пар. Все превращается во все. Все есть сгущение или разрежение другого. Но в основе всего — единая стихия, единое существо божественное, из которого складывается и самое божество, являющееся как ипостась; это огонь-воздух-пар-вода.

22. Откуда образуются реки и источники? Из небесной воды. «По русскому преданию, когда Бог сотворил Землю и вздумал наполнить ее морями, озерами, речками и ключами, тогда Он повелел идти сильному дождю; в то же время собрал всех птиц (=ветры?) и приказал им помогать себе в трудах, разнося воду в назначенные ей вместилища» (Терещенко, V, 47)*. То же и в парсизме: Ормузд сотворил священный источник **Адвизур**, который в числе ста тысяч ручьев истекает из небесной горы=тучи; воды этого источника ниспали дождем на землю, а ветер Беграм разделил их на различные водоемы [ЖМНП, 1838, XI, 324]**. Ганг, по представлениям индусов, исходит из неба, по повелению Шивы; вода его священна, и омыться в ней — значит, очиститься от грехов (Id., 1837, Т. XV, статья Лунина, 6–7)***. По свидетельству Гомера, реки, потоки и нимфы водных источников суть дети всесветного океана, т. е. облачного неба, посылающего на небо дождь и росу. О реке Ксанфе Гомер упоминает, что она рождена Зевсом (Илиада XXI 1–2) [т. е. небом]. Примите во внимание, что слово **нимфы**, νύμθη то же, что lympha, влага, равно как **наяда** происходит от ναίω — **теку**. Мы видели уже, что и горные источники представлялись даром неба, текущими из неба. Так же и в русской мифологии, реки — дочери Морского Царя. Это женское **ответвление** образа водяного.

23. Темы, затрагиваемые мною, влекут все далее и далее в область параллелей, аналогий и культурно-религиозных ассоциаций. Но моя задача вовсе не в том, чтобы заставить вас изучать мифологию. Я полагаю, что раз основная идея — именно **тождество неба и моря** — усвоена, то **довольно** вспомогательных средств. Мы выяснили понятие стихии ионийской натурфилософии. Дальнейшая задача — выяснить себе, какие же эпитеты **Посидона** определили собою основные **атрибуты** этой стихии, — у Фалеса и его преемников. И тут вы увидите, что ионийские натурфилософы внесли чрезвычайно мало **нового** по содержанию; они лишь несколько секуляризировали религиозные идеи, оставляя, однако, нетронутым их содержание.

* Афанасьев, id., Т. II, стр. 167–168. [Прим. П.А. Флоренского]
** Афанасьев, id., Т. II, стр. 168–169. [Прим. П.А. Флоренского]
*** Аф<анасьев>, id., Т. II, стр. 169. [Прим. П.А. Флоренского]

И я еще раз повторяю, что философия не дает ничего **нового** в сравнении с религией, но лишь излагает старое по-новому. И если мифологию мы считаем за пустячки, «des petites choses», то попутно и философия будет не более как «des petites choses enfermée dans les grandes paroles»[161]; если мы назовем мифологию nugae, пустяки, то и философия — только nugae difficiles[162].



Фрагмент рукописи лекции 6, 1909 год

Лекция 7

[Написано 1909.III , ночь с 4-го на 5-е;
кончено в 5 ч., в день Герасима Грачевишника]
Читано 1909.III. 5, от 1 ч. до 2-х, в ауд. № 3.

Религиозное происхождение культуры.
Объяснение символики громового топора.
Эпитеты Посидона.

1. Если вы вглядывались в совокупность набрасываемых мною перед вами отдельных черточек из области истории мысли, то вы не могли не заметить, с каким упорством повторяется в символах и сказаниях седой древности **одна** тема, а именно тема о **рождении вещей из** воды-неба. Я преднамеренно говорю: «**рождении**», а не вообще «**происхождении**» или «**возникновении**». Для древнего мышления различие **полов** было если не самым основным различием в природе вещей (и это весьма возможно), то, конечно, одним из основных, так сказать, основною категорией мышления, проектируемого с человека и высших животных на все бытие. И при этом всякое возникновение мыслилось именно как **рождение**, — имело **половое** освещение. Утроба земная **рождает** из себя траву, деревья и цветы; вода **рождает** из себя живые существа; воздух **рождает** те процессы, которые в нем совершаются, — вот способ мышления древних.

2. Но так как рождение обычно (говорю «обычно», ибо существует и деворождение, парфеногенезис) требует соединения разнородных в половом отношении особей, то отсюда понятно, что вещерождающая стихия в представлении древних раздвояется — на мужское, активное начало, на начало, дающее оплодотворяющее семя, воду, на океан небесный, и на начало пассивное, женское, воспринимающее эту жизненосную влагу, — земная утроба, земной океан[163]. Женское начало есть вторичное, производное, в сравнении с мужским. Оно — объективация части мужского начала (Ева — из ребра Адамова). Так представляется дело в верованиях множества народов.

3. Критский бог воздуха и неба, чтившийся под образом двойного топора, имел своим женским дополнением богиню плодородия, изображавшуюся в виде нагой фигуры, сжимающей груди. Вы, вероятно, припоминаете **наутилусовый орнамент**, символизирующий, как кажется, ту же рождающую силу моря[164]. Сюда же относятся и найденные на Крите изображения того, как происхо-

дят разные виды животных **из моря**, — картина рождения живых существ. Если знаменитый **Шлейден**[165] сказал, что «море есть матерь и колыбель всего живого» (Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, 39), то древние **все** считали живым и все производили из моря.

4. Эту водяную, так сказать, космогонию находим мы и у Гомера в Илиаде, именно в стихе (Ил. XIV, 201) Ὠκεανόν τε, Θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθῦν — Океан, — рождение богов, — и матерь Тифиду; кроме того, Океан назван **источником всего** (Ил. XIV, 246).

5. **Океан** у Гомера, как замечает один исследователь (Преллер, Demeter u. Persephone, p. 14), «есть бесконечное и неведомое рождение существ; это скрытый и вне нас помещенный принцип, откуда все твари извлекают свое существование и откуда, так сказать, истекает, как из безмерного источника, жизнь, распространяющаяся затем во все стороны. Этот философский символизм, по-видимому, еще также внушил Гомеру имя супруги, которую он дает Океану. Это Тифида (Τηθὺς) — другое олицетворение скрытой природы вещей, — имя которой указывает, в самом деле, своею этимологией, идею материнства и кормления. Слово τήθη или τίτθη обозначает **мать** и **кормилицу**, а затем получило более узкое значение **грудей*** (mamelle), — ср. наше **титька**, того же корня.

6. «Океан, рассматриваемый как отец, и Тифида, рассматриваемая как мать, образуют, значит, первоначальную пару, **религиозно-философскую** диаду, соответствующую более древней диаде неба и земли; это-то и объясняет, почему Океан, как и Уран, не получает Отца**.

7. Уже **Аристотель**, первый историк философии, сближает эти религиозно-мифологические идеи с мыслями ионийских натурфилософов. А именно, изложив в своей «Метафизике» воззрения Фалеса, Аристотель добавляет: «А иные полагают, что такого же мнения держались о природе и в самой глубокой древности люди, жившие раньше теперешнего поколения и впервые начавшие размышлять о божестве. Именно они Океана и Тифиду сделали родоначальниками всего происшедшего и свидетелями клятвы богов, представляли воду — это так называемый самими поэтами Стикс (Hom. Il. XV 37–38; Hom. Od. V 185). Почетнее же всего то, что древнее всего, а то чем клянутся, всего почетнее»*** (I, 3, 5).

εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ

* A. Maury, Hist<oire> des religions de la Grece antique, T. I, Paris 1857, p. 276. [Прим. П.А. Флоренского]

** Id., p. 276–277. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Аристотеля Метафизика, Пер<евод> с греч<еского> подл<инника> и объяснения П. Первова и В. Розанова. Вып. первый, Кн. I–V, СПб., 1895 [108, 294 МДА] стр. 21–22. [Прим. П.А. Флоренского]

της θύσεως ὑπολαβεῖν Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν. τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

(Arist. Met. A, 3. — Historia Phlosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. H. Ritter et L. Preller. Ed. sexta, curapix G. Feichmuller. Gothae, 1878. [100, 277] p. 6)

При этом необходимо отметить, что, по представлению древних, «черная вода Стикса с ее таинственными клятвами» (Hom. Il. XV. 37) происходила все из того же небесного водохранилища, ибо Стикс считался **рукавом Океана**: подземный Стикс, земной Океан и воды небесные — это все одно: небо вверху и внизу и в преисподней.

8. Вот в **общих** чертах религиозная подпочва ионийской натурфилософии. Но нам полезно несколько точнее охарактеризовать ее посредством более дробного вглядывания в деятельности и энергии Посидона. Однако сперва я хотел бы сделать небольшое дополнение к сказанному ранее о критском боге, родоначальнике Посидона и его двойном топоре. Пришедшие мне недавно соображения, б<ыть> м<ожет>, покажутся вам не лишенными интереса.

9. Вы, вероятно, помните, что двойной топор, равно как и трезубец, имел грозовое значение, был символом грома и молнии. Но при объяснении этой символики я упустил из виду еще один любопытный факт, бросающий свет на **«громовой молот»** (Шурц, 576). А именно, «почти повсюду распространено поверье, что с молнией ниспадает какое-то оружие, обыкновенно каменный молот, бросаемый каким-то небожителем, представление о котором во многих случаях довольно неясно. [Интересный рассказ такого рода вы можете прочесть у Геродота.] Таким громовым оружием считают обыкновенно доисторические каменные топоры, которые в некоторых местностях встречаются в громадном количестве. В Европе, Индии, Малайском архипелаге — всюду мы встречаемся с одним и тем же представлением. Сведение, сообщаемое Гуппи о Соломоновых островах, показывает, насколько быстро усваиваются подобные поверья; в береговой полосе, где каменные топоры уже вышли из употребления, их считают громовыми молотами, между тем как обитатели внутренних частей островов до сих пор еще пользуются ими, как настоящим оружием. На основании представлений о громовом молоте объясняется значение замечательных священных топоров обитателей Гервейских островов... Вместо каменных орудий иногда служат в качестве громовых молотов окаменелости, как, напр<имер>, белемниты и иглокожия»*.

* История первобытной культуры, сочинение Генриха Шурца, перев<од> с нем. проф. И.Н. Смирнова под ред<акцией> Д. А. Клеменца. СПб., <1907.> стр. 576. [Прим. П.А. Флоренского]

10. Вы, вероятно, слыхивали по деревням о каменных наконечниках стрел, с которых воду спускают для цельбы от недугов и которые имеют чудодейственную силу. Эти так называемые **громовые стрелки** или, в Западной Европе, **эльфовы стрелки** и являются ближайшим предком культовых топоров.

11. В тесной связи кремневых окаменелостей (белемниты, иглокожия), доисторического оружия (топоры, стрелки и т. п.) и позднейших топоров, в частности, двойных топоров, конечно, нет ничего неожиданного. Эти вещи сходны между собою. Но, спрашивается, откуда ассоциация между ними и громом с молнией?

12. Один из факторов этой связи был уже указан. Но можно указать и еще иные. И прежде всего упомяну так называемые **фульгуриты**. Это особые стекловидные ветвистые трубочки, происходящие от удара молнии в чистый кремнистый песок, под которым находится водоносный слой или водяная жила. Песок сплавляется, и образуется из сплавленного кварца нечто вроде стекла. Естественно, что эти образования представлялись чем-то в виде материальных остатков молнии (да они и на деле — отпечатки молнии, в точности воспроизводящие ее путь), и отсюда естественно представление о ней самой и о громе как об оружии. Замечу, кстати, что ветвистый след молнии в **песке** — стеклянный фульгурит — сам собою внушал мысль о молнии как о чем-то вроде трезубца.

13. Другим фактором образования идеи о громовом топоре было падение **метеоров** и **аэролитов**. Вы знаете, конечно, что низвержение с неба на землю этих небесных масс сопровождается сильнейшим громом, напоминающим пушечную пальбу, и вспышками ослепительного света наподобие молнии.

Так, древнейшее из исторически известных на Руси падений метеоритов (25 июня 1290 г.), близ Устюга Великого, в полдень, описывается в следующих словах: «Бысть же о полудни найде внезапу над град Устюг облак темен и бысть яко нощь темная. И посем явишаяся и восташа со все четыре страны тучи великия, из них же исхождаше молния огненная безпрестани, и грому убо многу и страшну бывшу над градом Устюгом, яко же не слышати, что друг с другом глаголати». Конец явления описывается так: «И в тот час бысть тишина велия и не бысть молнии и грому и разводящеся облацы огненнии на все страны пойдоста на места пустынная и тамо попалиша многия лесы и дебри, тем же многим и бесчисленным камением ови древеса из корени избиша, а иныя в полы поломиша». По сообщению летописца, в 1421 г. мая 11 в Новгороде произошло «знамение страшно зело»: «в полунощи бысть трус велий, на воздусе взыде туча с полудне темна сильно зело с громом страшным и с молниями блистающими, якож и прозрети немочно бе, и ча-

ющим человеком сожженным быти от огня онаго. И пришед ста над градом и изменись туча от дожденосня на огненное видение, людиеж всяко чающе пламеню быти пожигающу... И бысть дождь мног и град велий, и камение являшесь изо облака спадшее на землю» (Неймайр, Ист<ория> Земли, стр. 104–105).

Эти падения «камней с неба», понятно, всегда рассматривали под углом зрения богословским; по народным воззрениям, «божество то посылает людям дары в виде кусков железа, то наказует их за нечестие, перебивая их и скот их камнями, то знаменательными явлениями предупреждает их о грядущем, то напоминает им о своем величии и могуществе, желая возвратить их к забытым ими обязанностям» (А. Крылов, Геология неба, происхождение метеоритов. «Природа», год III, 1875, кн. 3, стр. 1).

Видеть в падении аэролита усиленный громовой удар, а в грозе обычной — ослабленное падение аэролита, — это весьма естественно. И это тем более естественно, что молния бывает **шаровою** (привести размер), т. е. как бы вещественною, как бы вещью. Но после такого удара находят нередко каменные (асидериты), железные (гомсидериты) и смешанные из железа и камня (сидериты) раскаленные куски, которые от своего прохождения чрез атмосферу сильнейше нагреваются, оплавляются и даже испаряются, а также лопаются на острейшие части и вследствие всех этих процессов весьма напоминают собою бронзовые и каменные топоры и наконечники стрел и другое оружие. Отсюда-то понятна ассоциация между этими небесными камнями, этими метеоритными массами и топорами, с одной стороны, а между метеоритными массами и топорами — с другой. Так устанавливается соотношение **грома** с топором, игравшее столь важное значение в культе критского бога.

Тут возникает у нас новый вопрос. Вы видите удивительное внешнее сходство древнейших топоров с аэролитами. Вы знаете о священном значении тех и других. Можно, кстати, сказать, что бесплодн<ые> женщины обращаются за разрешением их неплодной утробы именно на поклонения аэролитам. Это еще раз доказывает, что аэролиты теснейше связаны с небесн<ым> богом-отцом, — богом плодородия. Невольно хочется спросить: «Да не есть ли это внешнее и внутреннее сходство лишь следствие тождества тех и других? Не есть ли древнейший топор-святыня — просто небесный топор-метеорит? И не получаются ли более поздние топоры чрез легкую **обработку** метеоритов?» Ведь вы знаете, что древние орудия имели священно-магическое значение. Таковы, например, ступа и ручная мельница; таково виноградное точило... В подтверждение моего вопроса можно указать на то, что **железные** топоры и наконечники действитель-

но делались из метеорного, небесного, Богова железа. Вот пред вами, напр<имер>, рисунок наконечника стрелы из Гренландии (Неймайр, Ист<ория> Земли, Т. I, стр. 108 Рис. 135), сделанного из метеорного железа. На Мадагаскаре наконечники стрел делаются из того же металла. «Весьма возможно, — замечает Неймайр*, — что люди вообще познакомились с железом и его употреблением, благодаря метеорным массам, находимым на земле, и только впоследствии научились добывать его из руды». Познакомились — добавим, — потому что почитали его. Древнее оружие было кусок метеорита, в его натуральном виде; потом оружие было прежде всего связью магической, а потом уже механизм. Вы, вероятно, знаете, что если распилить кусок метеорного железа и протравить его азотной кислотой, то, вследствие пластинчатого строения метеорит<ной> массы, оно начнет растворяться в разных местах с неодинаковой быстротой, вследствие чего на полированной поверхности выступит своеобразное сетчатое строение, носящее название Видманштетовых фигур, по имени открывшего их ученого. С другой стороны, знаменитая **дамасская сталь** тоже обнаруживает это своеобразное пластинчатое строение, что дало основание видеть в ней **имитацию** метеорного железа. Полагают, что дамасская сталь первоначально изготовлялась непосредственно из метеоров.

Если так, то опять подымается вопрос более общего характера. Вопрос этот я не хочу выдавать вам за решенный, — выскажу **свое** мнение; но над решением его я еще подумаю. Вопрос в том, что раньше: польза или святыня? С точки зрения исторического материализма святость, священность вещи есть лишь своеобразное освящение полезного в ней; но возможна и перестановка причины и следствия. Возможно думать, что всякое усовершение культуры, всякое орудие, всякая техника есть не что иное, как секуляризация, обмирщение священного. Не utile возвышается до sacrum, а sacrum нисходит до utile. Во многих случаях это действительно так. Музыка, искусство, орнамент первоначально имели священное, ритуальное значение, а потом стали полезными или приятными средствами мирской жизни. Философия, как приходится убеждаться, есть секуляризация религиозных воззрений. Английские исследователи (Фрейзер и др.) доказывают, что одомашнение животных и растений и усовершение их породы есть побочное следствие тотемистического **культа** их и последующее затем обмирщение культовых святынь. Можно даже пойти далее и сказать, что полезность многих святынь обусловливается приспособлением человека к своим святыням. Евсевий Кесарий-

* Ист<ория> Земли, Т. I, стр. 107. [Прим. П.А. Флоренского]

ский нечто подобное <говорил> о культуре винограда*. И действительно, известно, что у всех народов наркотики были первоначально родом естественного приобщения. Так, сома, гаома, вино, брага, пиво, кави и т. д.

С точки зрения экон<омического> материализма материальная <неразб.> польза, полезное лежит в основе надстройки — **духовного**, — с одной стороны мифа, с другой — культа, то по излагаемой пред вами теории дело обстоит как раз наоборот: из культа выходят полезности — идеи (способ приспособления) и материальная польза. Схематически:

экон<омический> мат<ериализм>
(пример экономики)

миф идеи ← польза орудия → культ святыня

или, точнее:

польза → миф — культ

религиозная точка зрения
(пример религии)

миф (идеи) ← культ святыня → польза орудия

миф идеи
культ → польза

14. Итак, возвращаемся к изучению οὐσία Посидона. Продолжим его важнейшие эпитеты. На первом месте должно поставить эпитеты (если воспользоваться разделением суждений на аналитические и синтетические), т. е. анализирующие его характеристику как бога морского**. Это морской Зевс (ἐνάλιος Ζεύς) и просто морской, ἐνάλιος; называется он также πελαγαῖος, πόντιος, θαλάσσιος — по разным оттенкам в понятии моря, ἐνάλιος происходит от ἐν и ἁλς, т. е. «в море находящийся». Он — ἵππιος ποντομέδων ἄναξ, конный властелин, правящий морскою пучиною; вспомните, что конь символизирует как бы из бездны, из povnto, волею Посидона вздымающуюся пенную массу воды. Он — αἰγαῖος

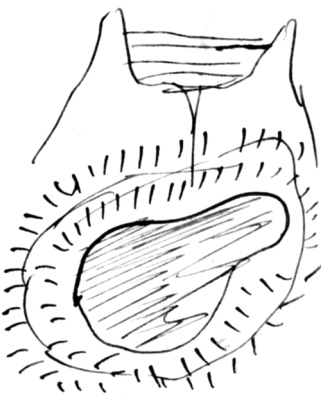
* Goblet d'Alviella, Migration des symboles. [Прим. П.А. Флоренского]
** Roschers Lex., Col. 2807. [Прим. П.А. Флоренского]

αἰγέων — козий, ибо он властелин волн морских, κόματα, скачущих по морю, как стадо мелкого скота, резвящегося на лугу; то, что мы называем «барашками» (особого рода белые волны), а древние, более удачно (ибо κόματα резвятся как козлята) звали козами αἰγες*.

15. Отсюда происходит имя **Эгейского моря**, т. е. моря, покрытого козлообразными волнами, барашками, как и героя Эгея, Αἰγευς, отца царя Афинского Фезея. Фезей — это, так сказать, земное отображение Посидона, посидонический герой; а Эгей — не что иное, как аспект Посидона, получивший самостоятельность эпитет его. Некоторые геологические события объясняют нам, как произошло такое обособление эпитета.

16. По сообщению Павсания (VIII, с. 23. рус. пер. Янчевецкого. СПБ. 1887–1889, стр. 632), «кафийцы [жители города Кафия в Аркадии] о себе говорят, что они происхождения аттического из Афин, но были изгнаны Эгеем, пришли в Аркадию, обратились к покровительству Кифея, и поселились здесь». Что они действительно выселенцы из прибрежной страны — это видно из существования у них храма **Посидона** (Павсаний, VIII, стр. 632), бога приморских жителей.

17. Является вопрос, как же разрешить это предание жителей Кафии? Что такое Эгей? По-видимому, «это было просто олицетворение воды, извержение которой прогнало из Аттики кафийцев, которые увидели себя вынужденными отправиться искать прибежища в Аркадии»**. Это вторжение вод, по всей вероятности, было громадным прибоем, — следствием землетрясения, подобного тому, какое на наших глазах произошло в Сицилии и какое некогда разрушило часть Оробии[166] на Евбее (Фукидид, III, 89). Можно понимать причину этого наводнения и иначе.



18. По сообщению Геродота (VII, 129), Фессалия была в древности озером, заключенным со всех сторон высокими горами (замечу, что подобных озер, представляющих собою вулканические кратеры, — весьма много; таково, например, армянское озеро Гокча[167], имеющее более 100 верст в длину). Воды, содержимые в этом громадном естественном бассейне, должны были

* Заметим, кстати, что древние звали αἰξ также сильный стремительный ветер (Maury, T. I, p. 90). [Прим. П.А. Флоренского]

** Maury, id., T. I, p. 90. [Прим. П.А. Флоренского]

несколько раз производить разлив, которым, б<ыть> м<ожет>, и объясняется поток Девкалиона*. По-видимому, это внезапное разлитие воды оставило о сем столь внушительное впечатление, что это действие Посидона обособилось в особое божество, Эгея, которое, быть может, синкретизировалось в один образ с героем, с лицом историческим, — явление, нередкое в истории религии.

19. Есть и еще ряд эпитетов, выражающих **морскую** характеристику Посидона. Таковы, например, ἀλεξίκακυς — отвратитель зла, зловратитель [подразумевается: на море], σωτήρ — спаситель [подразумевается: от морских опасностей] и т. д. Но они сейчас нам мало интересны, поскольку не обрисовывают индивидуальной природы Посидона и суть обычные эпитеты богов вообще. Но зато представляют большой интерес те эпитеты, которые характеризуют отношение Посидона-моря к суше, к материку, его значение для суши. Посидон — ἀσθάλειος или ἀσθάλιος — безопасный, твердый, ибо он — твердыня, поддерживающая всю землю; он — εδαῖος — устойчивый, непоколебимый, твердый; он — πετραῖος — каменный, скалистый — в том смысле, что расцарапал своим трезубцем долину в Фессалии, чтобы вызвать плодоносный источник (Herodot. 7, 129 и др.)**, — как сокрушитель скал своим трезубцем-молнией.

20. Но он не только царит на поверхности земли, но и обнимает ее собою. Он — γαιήοχος или γαιάοχος — [от γαία и ἔχω — держу] земледержец, держащий землю, охватывающий Землю-Деметру, супругу свою своими объятиями. Он — ἀμθιβαίος = αμθιναίως (Freiz. I, 749), т. е. кругоземный, θεμελιοσῦχος — укрепитель, основатель.

21. Но он же — ἐννοσίγαιος, ἐννοσίδας, ἐννοσίχθων — землеколебатель, производящий землетрясения, производящий землю в движение. Отсюда целый ряд однородных эпитетов, относящихся к этой, весьма обратившей на себя внимание древних, функции Посидона: ἐλελίχθων, σεισίχθων, κινητὴρ γᾶς, γαίης κινητὴρ καὶ ἀτευγέτοιο θαλαστης, τινάκτωρ γαίας, γαίης τε καὶ ἁλμυρᾶς θαλάσσης ἄγριον μοχλευτήν. Он — ὁ θεός σείων — бог потрясающий.

22. Но Посидон — бог не только морской воды, но и воды сладкой, ключевой и дождевой, что первоначально и было, вероятно, его главною областью, — как показывает название его. Я уже говорил, что мифы о произведении им коней, вероятно, обозначают образование «конь-ключей». Поэтому он — νυμθαγέτης κρηνδοχος (Cornut. 22 p. 129) — нимфо-водительный, владелец криниц; а нимфы — души источников, ибо νύμθα — lympha, влага. Лимфа —

* Maury, id., T. I, p. 90 и ссылка на его же статью «Deluge» в Encyclopedie moderne publie par M. L. Renier, T. XII. Col. 66). [Прим. П.А. Флоренского]

** Roscher, col. 2815, 1–5. [Прим. П.А. Флоренского]

также тот, кто, заглядывая на влагу источника, будет приведен в экстаз нимфой (автоусыпление блестящ<ей> поверхности воды и видение там образов). ἐπιλίμνιος (Hesych[168]. s. v.) — болотный или озерный.

23. Отсюда — его оплодотворяющая, растительная, живоносная сила. Он — γενέσιος — родительный. Он, с эпитетом γενέθλιος — производительный, является супругом нимфы **Мелии**, которая, по-видимому, олицетворяет одно из первобытных (uralten) деревьев, из которых произошел человеческий род, и которая, однако, стоит во внутреннем отношении к водяным девам.

23[169]. Эта оплодотворяющая сила относится по преимуществу к всему живому, непосредственно выходящему из лона земного, к прямым детям матери-земли-Деметры, к ее продолжению и живому покрову. Растительное царство — вот еще область владычества Посидона. Поэтому он называется θυτάλμιος, растящий, растительный, от θύω — рождаю и расту (корень тот же, что и в нашем «быть»). Θυτάλμιος (θυτάλιον) прозвали его — объясняет Корнут[170] (de nat<ura> deorum c. 22) — за то, что «виновницею того, что вырастает из земли, рождаемое [ею], конечно, является влага, находящаяся в ней».

24. Как господин влаги, Посидон — и господин и растений; замечательна связь между этими двумя понятиями. Другой влажный бог, Дионис (тоже ответвление Зевса — притом имевшее один из стариннейших очагов на Крите — Дионис «влажный»), получает эпитет **древесного**, δενδρίτης, и ставится у Плутарха (Qu conviv. 5, 3, 1, 8, 3, 4) рядом с Дионисом: «оба ведь по-видимому суть боги влажного начала и владыки начала производительного — ἀμθότεροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρας καὶ γονίμου κὺριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι» (Panofka, Poseidon u. Dionysos, Abh. d. Berl. Akad. 1845. S. 247).

25. Прозвище θυτάλμιος Посидон также разделяет с Дионисом, оплодотворяющим посредством дождя, и с Зевсом. Может быть, ему принадлежит и другой дионисовский эпитет, **Антей**. Праздник пред сбором винограда, так называемые protruvgaia, посвящался обоим богам (Hesych. s. v.), а местные дионисии **Аттики** падали на месяц Посидеон (Mommsen, Neortol. S. 323)[171]. На одном вазовом изображении Посидон, с длинными ветвями в руках, едет верхом на быке, тогда как на обратной стороне Дионис тоже сидит на быке, держа в левой руке лозовую ветвь, а правой — канфар (особый сосуд), изливающий позади него (Overbeck, Griech. Kunst mythol. 3, 217).

26. В качестве богов земледельцев Плутарх называет (sept. sap. conv. 15) в одном месте рядом друг с другом Зевса Гиетия (Hyetios), т. е. дождителя, Посидона Фиталмия (Phytalmios, от

θὺω (расти), т. е. растителя) и Деметру Проэрецию, т. е. чтимую на афинском празднике Проэреций.

27. Можно было бы и еще приводить указания на эти, по-видимому, спутанные закономерности религиозной жизни, в которой ничего нельзя менять без того, чтобы не произошли сами собой сообразные изменения по всем другим сторонам.

28. От одного вида проса (hirseart), ἔλυμος, который должен расти в сырых местах и который варится лаконцами для еды, получил Посидон на Лесбосе прозвище ἐλόμνιος (Etym. M. s. v. ἔλομος; Hesych. s. v. ἐλύμνιος и ἔλυμοι). Горох [? Die Kicher-erbsen] был «εὕρημα Ποσειδῶνος — изобретением Посидона» (Athen. 2, 55).

29. Мало и этого. Посидон получает впоследствии прозвище Γεωργός, земледелец (Philostrat; εἰκόνες?); возможно, что совершаемое фиталидами празднество Эгею в Фесейоне в Афинах относилось к Посидону Эгейскому (Aigens) или Фиталу (растителю) (Phytalos) (Mommsen, Neortol. S. 277; Mannherdt, Myth. Forsch. 259), а в конце концов образовалась самостоятельная ипостась растительная — ἥρως ἄναξ Φὺταλος — владыка герой Фитал (Павз. X, 37, 2). Не стану перечислять далее всех празднеств, где при чествовании производительных сил природы вспоминался и Посидон*.

30. В заключение я напомню, что Посидон был также и богом **стад** — мелкого скота, коз и козлов в особенности, затем по преимуществу **коней****. Нечего, конечно, и говорить, что он являлся богом морской флоры и фауны.

* См. подробн<ее> у Roscher'a, id., coll. 2821–2822. [Прим. П.А. Флоренского]

** Подробн<ее> у Рошера, id., coll. 2822 ff. [Прим. П.А. Флоренского]

Лекция 8

[Написано 1909 III. 7 от 4 $^1/_2$ ч. утра
до 9 ч. утра. Серг<иевский> Пос<ад>]
читано 1909 III. 7 от 10 ч. до 11, в ауд. № 2.

Исторические данные, подтверждающие связь философии Фалеса с культом Посидона.

Как был поставлен основной вопрос философии Фалеса (τί ἐστὶ τὸ θεῖον).

Психологический анализ возникновения философского мышления.

Двойственная природа философского мышления (консерватизм и прогрессизм).

1. В предыдущих лекциях я старался рядом конкретно-исторических данных изобразить перед вами миропредставление древних ионийцев, в центре которого стояла идея Посидона как мироосновного и мироправящего начала. И вы, вероятно, помните то сближение начальной философии — философии **Фалеса Милетянина** — с древней мифологией, которое сделал уже Аристотель в своей «Метафизике» и которое, по словам Аристотеля, делали некоторые в его время: «εἰσὶ δὲ τινές οἳ» (Ar. Met. A, 3) — «суть же некие, которые» и т. д., говорит он.

2. Это свидетельство первого историка философии, весьма правдоподобное и само по себе, делается почти достоверным, если принять в расчет общественное положение и общественную деятельность первого философа в родном Милете. Принадлежа к аристократическому роду Филидов (Θηλιδῶν), вышедшему из Беотии и происходящему, по преданию, от Кадма и Агенора (Diog. Laert. I 22), владея (или имея возможность владеть) значительными средствами, намек на что мы видим в известном анекдоте [привести[172]] с маслодавилками; Фалес, несомненно, должен был иметь вес в милетском обществе. Добавьте сюда еще политическую мудрость, и вы тогда поймете возникновение целого ряда древних сообщений о политической деятельности философа.

3. По единогласным свидетельствам древности, он был современником Кира, царя персидского, Креза, царя лидийского, и Солона, законодателя Афин. Фалес, следовательно, попал в круго-

ворот непрестанных войн — с лидийцами, с персами. **Ионофилия, панионизм** Фалеса характерно выразился в убеждении Фалеса о необходимости создать панионийскую державу с центральным управление на о-ве Теосе, чтобы противоборствовать завоевательным вожделениям Креза лидийского. Но греки не послушали голоса Фалеса, и предвидение философа действительно оправдалось: ионийцы стали данниками лидийского царства. Известие это, сообщаемое Геродотом (I, 170), весьма достоверно, имеет высокую степень достоверности, ибо Геродот опирается здесь на Гекатея, а Гекатей имел прямые связи с Милетом.

4. Указываются и другие мероприятия Фалеса — все в интересах Ионии. Так, по сообщению Геродота, он предостерегал Креза от Кира персидского; когда же стал предвидеть падение лидийского царства, то отсоветовал своим согражданам заключать союз с Крезом. «И в государственных делах, — говор<ит> Диоген Лаэрций (I, 25), — он подавал весьма хорошие советы, ибо когда Крез послал к милетянам, чтобы заключить с ними союз (против Кира), то Фалес помешал этому, чем спас город (Милет), так как Кир победил».

5. Существуют и еще другие рассказы в таком же роде. Достоверны ли они, или, б<ыть> м<ожет>, это легендарные вымыслы? По правде сказать, для нас, занимающихся не историей политических событий, а историей мысли, это почти безразлично. Несомненно то, что Фалес **был** общественным деятелем. Несомненно и то, что его общественная деятельность имела в виду благосостояние Ионии, была защитою общегреческих интересов.

6. Но если так, то отсюда несомненна соприкосновенность к мифологемам, родившимся около святилища Посидона Панионийского близ Приены.

Воздух Милета был напитан представлением о Посидоне. Постоянные путешествия, приход и уход кораблей, рыбная ловля, бури морские и морская тишь, одним словом, только на $^1/_4$ сухопутная и на $^3/_4$ морская жизнь города придавали представлениям о божественном море-Посидоне интерес не только отвлеченно-теоретический, но и жизненно-практический, чтобы не сказать — меркантильный. Нельзя забывать, что античная жизнь гораздо теснее сплеталась и даже срастворялась с религией, нежели современная. Всякое действие, всякое движение, всякое дело непременно включало в себя целый ряд религиозных идей и религиозных обрядов. Вся жизнь была сплошным ritus, обрядом, сплошным священнодействием.

7. Если теперь у нас в Посаде вряд ли можно жить человеку, не замечающему почитания преп. Сергия и если он вообще о чем-ниб<удь> думает, — не задумывающемуся над этою тайною преп. Сергия, то тем более несравненно более это относится к

древнему Милету в его отношении к культу Посидона, ибо тогда (к стыду нашему) религия сильнее захватывала людей, мощно ими двигала.

8. Вот, из году в год, в определенные сроки, с точностью астрономического явления приходят к мощам преп. Сергия вереницы и толпы народа, — приходят, Бог знает откуда, Бог знает на какие средства, Бог знает какими силами. Приходят, а потом уходят. И приходят другие, новые массы и снова уходят. Троицкий собор, как громадное сердце, как бы расширяется, стягивает в себя поток народный и затем, насытив эти толпы чем-то новым, дав им какую-то энергию, какую-то силу, какой-то подъем, какую-то бодрость, сжимается и выбрасывает из себя, как сердце выбрасывает из себя кровь, насыщенную в легких живоносным кислородом, — выбрасывает во всю массу России, чтобы эти толпы разнесли полученную энергию по всему пространству. Несколько раз в сутки происходят эти расширения и сокращения. Неужели человек, о чем-нибудь думающий, человек, способный вообще **видеть** и **слышать**, может не задумываться о происходящем. То же было в святилище Посидона.

9. «Тот, кто слушает и не понимает, — гов<орит> Гераклит, — подобен глухому. К нему применима пословица: «Он здесь, но его нет». «Они, — еще жалуется он же, — они не умеют ни слушать, ни говорить».

10. Но, кажется, раскаленная атмосфера Милета заставила бы почувствовать себя даже и таких. А Фалес, конечно, был человеком наблюдательным.

11. Сюда же вы должны добавить еще то обстоятельство, что он занимался общественною деятельностью и, следовательно, неизбежно соприкасался с культом Посидона и даже входил в этот культ. Предположить, что ионофил Фалес не размышлял о всенародном боге ионийцев, гораздо нелепее, чем предположить, будто наши славянофилы не задумывались над православием.

12. Впрочем, то, что мы знаем о думах Фалеса, само говорит за себя.

Фалес слышит о божественном, о θεῖον и о **богах**, как ипостасных обособлениях, как об индивидуальных образах этого **божественного**. Выражаясь позднейшими терминами, он слышит об οὐσία и о множественных ὑπόστασεις этой οὐσία. Но весь мир, или, точнее сказать, **каждое** явление мира, есть почва, на которой может явиться восприятие божественного в виде некоторой ὑπόστασις, в виде некоего образа божественного. Куда ни кинешь взор — все дает пищу для религиозных ассоциаций. В некотором условном смысле самые вещи суть тела божественных ипостасей.

13. Отсюда естественно родиться вопросу, который, по сообщению Климента Александрийс<кого>, и был задан Фалесом: «Τί

ἐστὶ τὸ θεῖον; что есть (это) божественное?» (Clement. Strom. V, 595A) (см. Krisck, S. 38). «Что есть божественное, τὸ θεῖον, т. е. «известное» божественное, то божественное, о котором все говорят, которым насыщена атмосфера, о котором говорил неоднократно и я?» Фалес хочет осознать свою веру, хочет дать для нее формулу.

14. Было бы крайней исторической наивностью думать, будто смысл Фалесовского «τί ἐστὶ τὸ θεῖον» есть искание **общего** метафизического вопроса о природе Божества. Метафизические вопросы задавались, задаются и будут задаваться не иначе как в исторической, конкретной форме, и всякая попытка задавать их отвлеченно от данного в исторически осуществленном сознании человечества конкретном содержании неминуемо ведет нас в философскую пустоту, — в философское **пусто**словие, ибо слова перестают иметь определенное содержание и, следовательно, делаются одними только звуками[173]. Вы помните ведь, что содержание слова определяется социально, а не индивидуально, и индивидуум может лишь **придавать** новые черты, новые оттенки этому основному содержанию.

15. Если вы вглядитесь в процессы своего мышления, то легко заметите, что ваш вопрос: «Что такое Бог?» имеет в виду именно нашего христианского, единого Бога, или же... **ничего** определенно не имеет в виду, является пустым вопросом. Задаваясь им, мы хотим себе дать отчет в том, что мы называем и что другие называют словом Бог, или, точнее, хотим выявить содержание слова Бог — его **семему**.

16. Но что значит выявить содержание слова? Это значит незапечатленную в слове внешне (как запечатлен этимон) семему запечатлеть в ряде слов, этимоны которых более или менее соответствуют определенным моментам, отдельным сторонам в семеме основного слова. Ответить на вопрос «что такое *x*?» — это значит воплотить семему, названия x^1, в другом слове, у которого семема настолько незначительна, что содержание слова почти (практически) совпадает с его внутреннею формою, с этимон<ом>. Одним словом, ответить на вопрос «τί ἐστὶ ... *x*» значит дать формулу семемы, формулировать семему *x*.

17. Когда Фалес задал себе вопрос: τί ἐστὶ τὸ θεῖον, то он вовсе не хотел создавать философскую систему Фалеса, но лишь только **выразить** то, что чувствовалось им и другими, его согражданами и соплеменниками. Но его ответ на вопрос, как и всякий ответ, всякая формула неизбежно включала в себя ряд **собственных** семем — семем еще не выявленных и, главное, не предвиденных при процессе формулирования. Если в момент ответа, in statu nascenti, в процессе возникновения, формула была **адекватно** точна, т. е. ничего не

добавляла от себя к семеме слова θεῖον, ибо семема устанавливается говорящим, то после, для самого Фалеса и для других, когда не сознание определяло слова формулы, а слова формулы должны были произвести известное состояние сознания, — тогда неизбежно являлась такая семема у формулы, которая, действуя обратно на определенное слово θεῖον, реагируя на него, изменяла его семему, вследствие чего самая формула получала новые фонические элементы, с новыми этимонами, которые потом опять наращивали свои семемы и тем опять реагировали на определяемое слово.

18. Таким образом, раскрытие содержания слова ipsa re ведет к **росту** содержания и к изменению его. Ответ на вопрос неизбежно меняет самый вопрос. Значение речи творится в процессе самой речи. Мысли являются от разговора. И чем более мы думаем и говорим, тем далее, незаметно для нас самих, оказываемся мы от исходного пункта мысли и от первоначальных своих задач. Конечно, это вам превосходно известно, хотя бы из своей личной жизненной практики, но я сейчас хочу пояснить вам, что это отхождение, эта непрестанная перестановка вопроса есть следствие вовсе **не недомыслия** и **не** непривычки к мышлению, т. е. не случайность (по-видимому, столь легко устранимая), а необходимое и неизбежное свойство самого мышления. Но свойство сильной мысли производит эту перестановку «плавно», а слабой — «толчками»... По природе своей мысль, как неразрывно связанная с языком, **диалектична**, диалектически развивается и, пока есть, ни на минуту не остается себе тождественной. Наша мысль — в непрестанном течении, в непрестанном изменении, в непрестанном процессе.

19. Философствование всегда начинается с искания ответчивости о том, что есть в сознании. Только ученики III и IV класса мечтают о создании такого миросозерцания — «совсем нового» — о системе, которой еще нет, и брезгают тем, что есть, ибо все кажется им слишком грубым, слишком наивным, слишком определенным. Но ведь вы, как и я, знаете — тоже вероятно, не без собственного опыта, — что эти мечтания только потому и кажутся бездонно глубокомысленными, что в них нет ничего, кроме пустоты, а пустоту, конечно, нетрудно одарять всеми эпитетами глубокомыслия и совершенства в превосходной степени, и никто не сможет доказать противного, да и сам никогда не убедишься, что это не так. Увы, каждому из нас хорошо известна стоимость этих мечтаний о неслыханном синтезе всемирной философии, которая все объяснит и все объединит.

20. Да, существуют разные так называемые Kinderkrankheiten — детские болезни, вроде кори, чрез которые неизбежно проходит всякий, прежде нежели возрастет в мужа совершенна. Жаль

только, что мало изучены подобные же психические болезни детского возраста. К числу их, беспорно, относится и это философствование **в пустоте**. Когда же болезни минуются, тогда начинается настоящее философствование. А оно, как говорит Аристотель, всегда начинается с **удивления**, с **изумления**, — с **изумления** пред действительностью, а не с заоблачных замков о неслыханном, **не** с гнушения действительностью. Изумление — из умление, т. е. выхождение из обычного состояния ума, выхождение из ума.

20[174]. И вот, как бы впервые увидав действительность, действительные думы, чувства и желания людей, и прежде всего себя самого, философ изумляется тому, что видит, слышит и всячески воспринимает в действительности.

21. Он вовсе не хочет создавать каких-ниб<удь> теорий. Он глубоко смиряется пред действительностью, он хочет только понять то, что есть, — понять, т. е. осознать, дать себе ответ, усвоить ответчиво. И он спрашивает: «Что есть a, b, c?..» Он спрашивает: «Что есть то, что я и сограждане мои думаем о Боге, о небе, о море и т. д. и т. д.? Я сознаю, я вижу, что мы думаем нечто, что мы живем мыслью. Но как ответить, что именно мы думаем».

22. И философ с величайшим благоговением, с пиететом нежности, с восторгом от как бы заново увиденной действительности, бережно пытается формулировать то, что он чувствует, слышит и видит. Нет ничего более далекого от него в это время, нежели мысль о создании своей теории, о внесении чего-то нового в созерцаемую им действительность мысли и жизни человеческой.

23. Философ оскорбился бы до глубины души, если бы ему сказать, что он — творец нового, что он прогрессивен. Нет, философ **хочет** только того, что есть, он — величайший из консерваторов, ему не нужно ничего нового. Он хочет только уразуметь и запечатлеть в слове предмет своего изумления.

24. И он создает формулу. На вопрос «Что есть *x*?» он отвечает с величайшею добросовестностью: «*x* есть то-то». «Мысль изреченная есть ложь». Но раз формула дана, он, помимо своей воли, против своего желания делается прогрессивною силою мировоззрения. Кто хочет быть консерватором, тот должен молчать. Кто вымолвил слово, тот уже внес нечто в силы прогресса. Вымолвленное слово есть сила, движущая мысль. Но философ сопротивляется этой силе... Философ борется с прогрессом. Весь процесс философствования, субъективно, есть борьба с прогрессом. Однако объективно это же философствование есть все растущее изменение миросозерцания. Чем больше говорит философ, чем он более борется за действительное миросозерцание в ее данности, тем быстрее увлекается он вызванным им течением в сторону от той мысли, которая есть в обществе. И, захваченный

вызванною им волною, он оказывается совсем не там, где он хотел бы быть и где он был первоначально. «Посеяв ветер, он пожинает бурю», которая уносит его.

25. Хорошо ли это? Или плохо? Не мне, историку мысли, судить о том. Это так. Но как добросовестный врач не говорит своему пациенту: «хорошо иметь возбужденное состояние» или «нехорошо», а лишь: «если не хочешь иметь возбужденного состояния, то делай то-то, а если хочешь, делай то-то», так и исследователь мысли может сказать: «Если хочешь быть консерватором, если любишь то, что есть, то

«молчи, скрывайся и таи
и мысли и мечты свои»[175] —

и мысли и мечты, — хотя бы самые прогрессивные, и будешь способствовать неподвижности.

Если хочешь быть прогрессистом, то говори свои мысли, хотя бы самые консервативные, и они неизбежно изменятся от того, и, следоват<ельно>, ты не останешься при старом.

26. Итак, философия всегда начинается вопросом: «Что есть то, что есть?» Так и Фалес задал вопрос: «τί ἐστὶ τὸ θεῖον», «что есть божественное?» Этим вопросом он уже положил начало к выходу из общерелигиозного сознания, хотя весь материал для философствования почерпнул из него.

27. Мы должны посмотреть, что же ответил Фалес на свой вопрос о «божественном» и как философия, питаясь соками религии, стала отходить от религии. Итак, «τί ἐστὶ τὸ θεῖον»; но мы заранее знаем, что бы он ни ответил, самым ответом своим он уже сошел с почвы религии, с того, что есть религия. По принципу **потенций** сознания, развитому вам ранее, самый ответ Фалеса о том, что **есть**, должен был перевести это «есть» уже в «не есть», в «было», а то, что стало «есть», то первоначально еще «не было».

Лекция 9

[написано 1909. III. 12, от 1-го часа
ночи до 7 часов утра].
Читано 1909. III. 12, от 1 ч. дня до 2,
в ауд. № 2.

Определение τὸ θεῖον в философии Фалеса, как безначального начала сущего.

Ἀρχή. Неабсолютность — это ἀρχή.

Мифологический процесс и сущность язычества. Определение ἀρχή как τὸ στοιχεῖον.

Этимон слова στοιχεῖον. Что такое στοιχεῖον.

Личность Фалеса как родоначальника европейской науки.

1. «Ἐρωτηθεὶς γέ τοι ὁ Θαλῆς, τί ἐστὶ τὸ θεῖον τὸ μήτε αρχὴν ἔθη μήτε τέλος ἔχον — Вопрошенный Фалес, что есть божественное, «то, что не имеет ни начала, — ответил, — ни конца» (Clement. Strom. V, p. 704 P).

2. Так передает нам жизненный узел в сплетении Фалесовых мыслей Климент Алекс<андрийский>. Это же драгоценное сведение встречаем и в других источниках. Так, по Диогену Лаэрцию (I, 35), Фалес на вопрос «τί τὸ θεῖον — что божественное?» давал ответ: «τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τέλεοτὴν — ни начала не имеющее (ни кончины)».

3. Не должно удивляться, если в иных аналогичных сему сообщениях слово τὸ θεῖον заменяется словом θεός. Да, конечно, θεός как ипостась божества совсем не то, что τὸ θεῖον, его безличная сущность, его οὐσία. Ведь я говорил уже, что идея **личности** есть произведение христианства и что потому для языческого сознания неопределенное божественное (τὸ θεῖον) почти сливалось с ипостасью этого божественного, с его личностью, с его феофанией, индивидуализируемое лишь посредством собственного имени. И стало быть, вполне понятно, что в философском исследовании, где речь идет об общем, а не об индивидуальном, понятия θεός и τὸ θεῖον неизбежно сливаются. Отсюда взаимозаменимость этих слов. Так, по-видимому, тоже положение Фалеса.

4. Ипполит (Philosophumen. I, 3; Diels 555, 7) сообщает, что, по Фалесу, «Θεὸν δὲ τοῦτ' εἶναι τὸ μὴ τε ἀρχὴν μη`τε τελευτὴν ἔχον — бог же — это есть не имеющее ни начала, ни кончины».

5. Итак, Фалес обращает внимание по преимуществу на первоосновность того θεῖον, которым было полно ионийское сознание. Τὸ θεῖον не имеет ни начала, ни конца. Оно — первое, старшее из всего сущего, ибо оно не рождено. «Θαλῆς ἐρωτηθείς τί πρεσβύτατον τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο θεός ἀγένητον γάρ» (Plut. Sap. conv. C. 9). Фалес вопрошенный, что — старейшее из сущего, ответствовал: «Бог: ибо он не рожден».

6. Бог, или божественное, не имеет ни начала, ни конца и потому не имеет над собою ни «начальства», ни «за-**кона**», т. е. вероятной границы (**кон**) своей деятельности. Ведь ἀρχή, «начало» и «владычество», происходит от ἄρχω, что значит «быть первым, идти во главе, предводительствовать». Ἀρχός даже прямо значит chef — «глава, предводитель». До какой степени двойственно значение слова ἀρχή (начало и начальство), показывает затруднение переводчика при переводе оригеновских Περὶἀρχῶν (справка). Возможно даже, что ἄρχω получилось из m rgho, «быть первым» родственно нашему «рог», латинскому rigor, rigeo, rigidus и т. д. Тогда первичное значение ἄρχω было бы «возвышаться над чем-ниб<удь>, «выситься»*.

7. «**Божественное**» ионийцев, как и следовало ожидать, было признано или, точнее, опознано Фалесом как высящееся **над** всем бытием, как приподнятое над дольним миром, т. е. как мир горний, как бытие горнее, следоват<ельно> не имеющее начала, следоват<ельно> как старшее, следоват<ельно> как главенствующее, следоват<ельно> как первоверховное. Однако едва ли можно думать, что эта безначальность мыслилась абсолютною. Абсолютности **нет** в мифологическом сознании. Условность всего имеющегося в сознании и ведет к мифологическому **процессу**, к исканию новых и новых ступеней в глубине вещей, новых и новых подъемов в миры горние, — бесконечного шествия видов в области самого горнего. Если преемники Фалеса углубляли фалесовское безначальное-безначальственное-первоверховное, то уже это одно доказывает, что абсолютность его была условна. Божественное безначально, первоверховно в своем противоположении всем явлениям мира. Все явления и вещи берут начало **из** него, но оно — **не** из них. Тогда откуда же? Едва ли Фалес задавал себе такой вопрос, но такой вопрос задаем мы.

8. Особенность мифологического сознания — его «идолопоклонство». Идолопоклонство заключается в своей глубочайшей

* Dictionaire etymologienne de la Langue Grecque, par Emil Boisacq, Deuxieme Livraison, Heidelberg. Paris 1908, p. 85–86 [МДА 107, 535] Etymologisches Worterbuch d. Griechisch Sprache von W. Prellwitz, Gottingen 1892 [99, 533] S. 34. [Прим. П.А. Флоренского]

сути, конечно, не в том, что почитаются статуи, а в том, что идеал подменяется идолом, бесконечное — конечным. Идолопоклонство в том, что сознание относится к условному как к абсолютному и, если данное, **это** условное перестает удовлетворять сознание, то оно переходит к другому, все еще, однако, не требуя себе безусловного как такового. Можно еще выразить сущность язычества как многобожие, политеизм. Но политеизм нужно различать двоякий — политеизм после древности и политеизм, субъективное многобожие, сосуществующее с единобожием. В последнем нет еще понятия специфического язычества. Признание многих верховных сил, соподчиненных человеку, есть свойство и христианства. Но сущность политеизма в узурпации верховною силою своего места. **Одна из многих** духовных сил хочет стать на такое место, которое подобает исключительной и единственной; **один из многих** духов ставит себя как **единственного**. Самоутверждение духа предполагает эгоистическую исключительность его из других. **Неслучайно** отсутствие любви (которая «не требует своего», — даже «своего») — вот характерная черта для природы политеизма. **Политеизм** характеризуется отсутствием **любви**.

9. Апостол говорит в послании к Римл<янам> о том, что «они», язычники, «познавши Бога, не прославили Его, как Бога» «и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку» и т. д. (I. 21, 23), т. е., имея в сокровенной глубине духа идею Абсолютного, которая напечатлена в сердце человека, — этот знак <неразб.> — это проявление образа Божия, — они применили ее к тому, что не абсолютно, и, когда это становилось слишком очевидно, то не вовсе отказывались от такого суррогата Абсолютного, а меняли одно неабсолютное на другое, углубляясь от очевидного иногда все глубже в пучину бессознательного и далекого от опоры. В сущности говоря, весь мифологический процесс и вся история античной философии имеют движущею силою это основное противоречие двух идей и происходящую отсюда необходимость скрывать от сознания это противоречие, удаляясь все далее и далее от пределов опыта, погружаясь в такие области, к<ото>рые, за недоступностью в **обычных**, немистических переживаниях, все легче и легче могут быть смешаны с абсолютным. Однако из этого они **не** делаются абсолютными, оставаясь особого рода неабсолютными: между тварью и творцом **нет** промежуточных звеньев. Но сознание запутывалось все более и более, и то, в чем легко было разобраться сперва, сделалось почти неразрешимою проблемою.

10. Но не думайте, пожалуйста, что этим я хочу хулить античную религию или античную философию. Нет, то противоречие, которое лежит в основе их, свойственно каждому из нас, и

для большинства нужно пройти весь путь разочарования, чтобы стала ясною для сознания невозможность основного стремления их, невозможность сделать абсолютное из условного, невозможность замены идеала идолом. Но только я настаиваю на том, что обычное представление о развитии яз<ыческой> религии и яз<ыческой> философии, будто оно постепенно приводило к сознанию истин<ного> Бога, — это представление ложно коренным образом. Оно приводило, да, — но чрез reductio ad absurdum; окончательно запутавшись, человек должен был смириться, понять свое бессилие и вовсе отступиться от прежнего пути. Философия приводила к Богу — но только переломным, надрывным путем. В ней была истинная идея **Абсолютного**, и эта истина все получала более и более тонкую логическую **разработку**, но применялась она все более и более неподходяще, и в этом — трагизм положения философии.

11. Посмотрим же, в каком смысле Фалес называет божественное началом. «Что касается древнейших философов, — говорит Аристотель (Met. I, 3; перев<од> С.Н. Трубецкого, Ист<ория> др<евней> ф<илософии>, Ч. I, стр. 60), — то большинство из них признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые и во что оно конечным образом разрешается, что пребывает как неизменная сущность в изменении своих состояний, — это они признают элементарной основой (стихией), это считают началом всего существующего. И поэтому они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается, так как одно и то же естество пребывает вечно. Так, напр<имер>, относительно Сократа мы не скажем, что он становится вообще, когда он становится прекрасным или образованным, или что он уничтожается, когда он утратит эти свойства, — ибо сам Сократ пребывает как подлежащее (субъект этих изменений); так точно и относительно всего прочего (нельзя утверждать возникновения или уничтожения в смысле безусловном — ἁπλῶς). Но должно быть одно или несколько естеств, из которых происходит все остальное, между тем как самое естество (т. е. самая сущность) пребывает. Что же касается до количества и вида подобных начал, то не все говорят одно и то же». Вот что сообщает Аристотель об общем характере первых философем. Далее у него сказанное применяется, в частности, к Фалесу.

12. Однако удивительно, с какою наивною доверчивостью историки философии относятся к приведенному рассуждению Аристотеля. Вся первая книга «Метафизики» имеет задачею показать, что **до** Аристотеля 4 аристотелевские причины сущего признавались порознь и что он берет во внимание всех их. От-

сюда понятна тенденция Аристотеля перетолковывать древние учения, подводя их под ту или другую из заранее составленных им схем (рубрик) **своей** системы. Ему нужно заполнить историческим содержанием пустые рамы, имеющие образовать **части** его философского построения. Между тем, вглядываясь в иные сообщения Аристотеля, где он проговаривается об истинном содержании древних систем, не говоря уже о позднейших, и, судя по их простоте и отрывочности, несистематизированности, беспритязательных или, во всяком случае, **более** беспристрастных, нежели аристотелевское, показаниях и сообщениях, мы легко можем заметить, что данное перетолкование в высшей степени тенденциозно. И если уж излагать Фалеса в терминах Аристотелевой философии, то нужно было бы сказать, что у него есть все 4 причины, но только в слитном, недифференцированном состоянии. Аристотелю же **требуется**, чтобы Фалес имел не более одной из «причин» бытия — материальную, и он подгоняет Фалеса к тому.

13. Эта модернизация Фалеса у Аристотеля сделается тем более несомненной, когда мы обратимся к тем аргументам (заимствованным Аристотелем на самом деле вовсе не у Фалеса, а у материалиста-философа V века Гиппона, использовавшего для своих медицинских философствований некоторые взгляды Фалеса, — что признано исследователями), которые влагает Аристотель в уста Фалеса, заявив, однако, что «**вероятно**» Фалес аргументировал таким образом.

14. Но если мы отрешимся от Аристотелева **пере**толкования, то можем извлечь из его сообщения нечто ценное для себя. Первые философы, по словам Аристотеля, «τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ωήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων — полагали, что начала, ἀρχαὶ, всяческих (не всего, а всякого) суть только в роде вещества, ὕλη».

15. Ὕλη значит собственно **дерево как строительный материал**, Holz*. Аристотель хочет сказать, что за начало первые философы признавали только веществообразные сущности, только то, **из** чего происходит всякое частное бытие, но не то, вследствие чего оно происходит, или ради чего оно происходит, или **что** оно собою представляет. Но достаточно хотя бы слегка припомнить себе общий характер религиозного и первобытного мышления, не разделяющего этих причин и говорящего о всех их зараз, чтобы понять односторонность толкования Аристотеля. Да, первые философы признавали началом нечто **вроде вещества**, с нашей точки зрения, но все дело в том, что в веществе они видели совсем не то, что мы видим, после того, как выделили из вещества идеальную причину — Бога, формальную причину — закон и действенную

* Curcius, s. 376, 559, Prellwitz, s. 333. [Прим. П.А. Флоренского]

причину — силу. Наше понятие о веществе так же относится к древнему, как выжатый лимон — к растущему на дереве.

16. Из чего все состоит (ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα) и из чего возникает (καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου) и во что напоследок разрешается (гибнет, уничтожается) (καὶ εἰς ὅ φθείρεται τελευταῖον), что притом, по сущности своей, остается неизменным, изменяясь по состояниям (?) (τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης), — это, говорили они, есть **стихия** (στοιχεῖον) и это — **начало** (ἀρχή) сущего (τῶν ὄντων)».

17. Уже из этих слов Аристотеля явствует, что древние философы вовсе не исключали из понятия о **начале** и **стихии** сущего признак действующей и других причинностей. Дальнейшее же изложение покажет это еще яснее. Основу сущего философы называли началом, т. е. источником и главенством сущего, из которого все возникает, которым все бывает, в которое все разрешается. Это начало-начальство называлось ими τὸ στοιχεῖον. Что же означает это столь же ходячее, сколь и неопределенное и неясное слово?

18. Στοιχεῖον*, «стихия» происходит от корня στιχ, обозначающего идею последовательного шествия в пространстве. Στείχ-ω значит **иду**, στιχά-ο-μαι — «шествую во что» (schreite einher). Этот же корень с несомненностью звучит и в других индоевропейских языках. Так, славянское **стигнути**, русское **до-стигнуть**, по-стигнуть, за-стигнуть (т. е. дойти до чего умом, до-стигнуть что умом). Таково же немецкое steigen, средневерхненемецкое stige, готское steiga, древнеиндийское stighnute — прыгнуть и т. д. Весьма возможно, что употребляемое на юге России **сигать**, прыгать, — того же корня. Возможно, что и слово **стегать** (портняжный термин) того же корня.

19. Отсюда, далее, происходит ряд существительных. Прежде всего греческое στιχός (στίχας, στίχες) и στοῖχος — значит ряд, линия; στοῖχος τοῦ ἀριθμοῦ — ряд чисел, κατὰ στοῖχον, κατὰ στίχας — по порядку, в одном ряду или в одной линии, в рядах. В частности: в военном деле στίχες означает боевой порядок, боевую линию, ряды, шеренгу; κατὰ στίχας (Ил. XVI 820) — в сторону рядов, через ряды. В книге — στίχος означает **строчку**, откуда и берут свое название наши, напр<имер>, евангельские, библейские «стихи». В стихотворении — стих. Так как слово στοῖχος означает идею последовательности, порядка, στοιχηγορέω («стихословить» или «рядословить») имеет смысл «рассказывает по порядку», στοιχίζο — ставить в ряд и т. п., στιχάομαι и στοιχέω — идти рядами, идти один за другим и т. п.

---

* Curcius, s. 195–196, Prellwitz, S. 300, 303, Бензелер, Гречес<кий> словарь, стр. 697 и др. [Прим. П.А. Флоренского]

20. Точно так же происходит наше **стезя**, стежка, т. е. дорожка, semita; литовское staiga = немецкому steig, подъем, восхождение. Латинское Ve-stig-iu-m, «след», означает «выступление», «восхождение», «выступленное», «пройденное». Итак, στοιχεῖον означает собою нечто, имеющее известную внутреннюю последовательность своих частей или состояний — ряд как целое. В частности, оно может означать и отдельный **член ряда**, поскольку он рассматривается в связи со **всем** рядом, в свете целого ряда, — то, что в математике в теории рядов называется **общим**, $n^{-м}$ членом ряда, т. е. типом для всех членов ряда, для всего ряда, как совокупность так, по такой схеме построенных членов Un. Так, напр<имер>, если мы берем ряд $(x)\ ^1/_2, ^1/_4, ^1/_8, \ldots$, то **общим** членом, $n^{-м}$, fundarum будет $^1/_{2n} \ldots ^1/_{2n}$ и ср<авните> στοιχεῖον.

Как «член ряда» (Glied einer Reihe) изъясняют слово στοιχεῖον Потт (II². 191) и Макс Мюллер (II. 78)*. Отсюда то, в частности, значение στοιχεῖον в смысле **буквы** алфавита как члена в устроенном ряде отдельных элементов; κατὰ στοιχεῖον может означать поэтому «в алфавитном порядке».

21. В каком же смысле Фалес называл свое ἀρχή **стихией?** Ответ на этот вопрос теперь дать не трудно. Слово στοιχεῖον «выражает собственно ряд ступеней, ряд последовательных переходов»**. Оно «обозначает ряд моментов развития, из коих каждый существует сам по себе, наряду с другими, как результат этого развития»***. «Древние философы, — гов<орит> Катков, — разумели стихии именно в этом смысле, т. е. как лествицу, по степеням которой нисходит сущность, назначенная лечь в основу космоса. Этот процесс нисхождения, деградации у Гераклита прямо характеризуется как κάτω ὁδός, ход вниз, нисхождение, которому соответствует путь вверх, ἄνω ὁδός или обратное восхождение: это, как он учит, два противоположные и противоборственные направления, которыми поддерживаются господствующий повсюду дуализм и борьба»****.

В самом корен<ном> значении **стихии** скрывается существенная особенность, делающая «стихию» основным понятием греческой философии. Стихия есть именно обозначение этой неабсолютности «**начала**» языческой религии и философии. Определяя τὸ θεῖον как στοιχεῖον, Фалес ясно показует, что он всецело проникнут языческим религиозным сознанием. Но т. к. он определяет его как ἀρχή, то тем самым впадает в безысходное противоречие.

* Curcius, id., S. 195. Art. 177. [Прим. П.А. Флоренского]

** М.А. Остроумов, Фалес Милетский. Харьков, 1902, стр. 39 = М. Катков, Очерки древнейшего периода греческой философии. М. 1853, стр. 78. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Он же, id., стр. 39–40. [Прим. П.А. Флоренского]

**** Катков, id., стр. 78. [Прим. П.А. Флоренского]

Смысл дальнейшего развития философии в том, чтобы **скрыть** эту взаимопротиворечивость ἀρχή и στοιχεῖον. С этой целью понятие στοιχεῖον начинает все утончаться.

22. Стихия Фалеса есть божественная οὐσία, τὸ θεῖον, раскрывающаяся в последовательном ряде вещей и явлений и затем опять скрывающаяся в свою безвидность по лествице явлений.

23. Таковы религиозно-мистическое и отвлеченно-онтологическое определения сущего, τὸ θεῖον, в философии Фалеса. Является вопрос, как он определил его космологически и естественно-научно. Этим **конкретным** определением божественной οὐσία и будет закончено изучение Фалеса.

24. Но, чтобы в правильной перспективе представить себе ответ Фалеса, недостаточно знать только религиозную почву, на которой он возрос; необходимо и понимание его личности, по крайней мере, со стороны ее умственной жизни. Необходимо вникнуть, чем мышление Фалеса отличалось от мышления его современников. И Фалес, и его современники знали, вероятно, приблизительно одинаково о Посидоне, но один сделался отцом нашей философии и, во всяком случае, «родоначальником европейской науки, der stammvater der europäischen Wissenschaft», как его называет Феофраст (Diels, 475), а вслед за ним — Дёринг*. Отчего же столь разны уделы Фалеса и его современников?

Ответ на это, конечно, прост. Всякий скажет: «Оттого, что у Фалеса мышление было **научное**, а у его современников — ненаучное». Да, это так. Но все дело в том, чтобы осознать и последовательно выразить, что именно мы разумеем под научным мышлением в данном случае.

Ведь мы слишком привыкли на вопрос о сущности научн<ого> мышления отделываться примерами наших современников: что такое научное мышление? — это мышление проф. Мечникова, Вельгаузена, Вундта, Гарнака, проф. Попандопуло-Карашева, проф. Тареева, Булгакова в 1-й период... А что ненаучное? — Шеллинга, Соловьева, Булгакова во 2-й период etc. ...

25. «Научное мышление, — говорит Дёринг, — по своей природе (Eigenart) может быть охарактеризовано двояким образом: со стороны (Verfahren) своих **приемов** и по своим **выводам** (Ergebnisse). **В первом смысле** оно особенно противостоит фантастическому мышлению, которое для своих положений бросает в чашку весов только торжественное воодушевление (Emphase) сильного личного убеждения. **Наука** же апеллирует к испытывающему рассудку, ибо (in dem) она выводит в поле [сознания]

* Dr.A. Doring, Geschichte d. Griechischen Philosophie. Bd. I. Lpz., 1903, s. 10, 28, 12. [Прим. П.А. Флоренского]

«ясные и отчетливые основания»; она желает не импонировать, а убеждать. В этом смысле **есть** наука также там, где еще не достигнуты удержимые выводы. Это есть новая **духовная осанка** (die neue geistesgehaltung), в которой находит свое выражение делающее эпоху новое (das epochemachende Neue). Даже если мышление по содержанию впадает в заблуждение или обосновывает свои положения недостаточно, у него всегда остается заслуга постановки задачи и попытки. Недостаточное обоснование может быть углублено и расширено, заблуждение обстреливается (feuert an) при новых попытках и приступах до тех пор, покуда не достигнута цель. Дело в том, чтобы сделать первый шаг.

«Это особая удача — если такого рода мышлению выпадет также счастье приобресть уже удержимые результаты познания, на которых как на непотрясаемом фундаменте может далее надстраиваться все здание. В этом благоприятном (glucklichen) случае можно говорить о науке в более узком смысле...»

«Но этой предметной (**sachlichen**) содержательной характеристике науки отвечает далее характеристика **личная** (personliche). Человек науки, по своей духовной природе, есть человек **чуждой миру жажды знания** (der Man des weltfremden Erken Anisdurstes)».

«Влечение познавать есть его единственная страсть, которой он отдается (? front) без оглядки на плоскую полезность, на ощутимое применение познанного в жизненной борьбе, в сравнении с удовлетворением которой он все прочее считает ни во что. Он — тип особого рода высшего человечного (menscheitlichen) призвания — призвания исследователя».

«Этому человечному направлению призвания отвечает затем, далее и **духовное устройство** (geisttige Veranlagung) человека науки. Он — человек гениальной духовной бодрости (genialer geistiger Begsamkeit), — человек, который, не сбиваемый унаследованными от старины способами представления, все, что ни попадает ему в глаза, непредубежденно рассматривает с внутреннею независимостью и обсуждает с самобытным постижением. Он удивляется там, где никто до него не видел проблемы, и ищет и находит на новых путях новые способы и решения».

«Итак, мы имеем **четыре признака, два предметных и два личных**. Единственно только встреча всех этих признаков в связи с производительною активностью (?zeugenden Fortwirken) делает **родоначальника науки**. Теперь нужно доказать, что все это встречается вместе у Фалеса».

Как показывают все известия, греки имели очень высокое мнение о Фалесе; он окружен у них своеобразным нимбом. Что они имели о положении Фалеса в истории науки вполне ясное

представление, это видно хотя бы из сообщения **Диогена Лаэрция** (I 27), что у Фалеса не было никакого учителя, кроме египетских жрецов.

Фалес воспитан египетск<ими> **жрецами**, от них получил наставление (Diog. Laert. I 27). Этим сообщением Д<иоген> Лаэрт<ский> хочет выразить ту мысль, что Фалес — самородный гений, царственный, идущий «куда влечет его свободный ум», что он, как философ, как зачинатель философии, ничем не обязан своим землякам, что философствование — дело его творческой инициативы и личного почина.

Итак, начнем с **личных** признаков. Фалес являет в себе тип забывающего о мире исследователя, поглощенного единственно интересами познания. Анекдот о том, как, смотря на небо, он упал в незакрытую цистерну, достаточно характеризует его поглощенность интересами знания[176].

Но вместе с тем такая оторванность от мира не была простою **неумелостью** жить в мире, растерянностью. Анекдот о скупке масличных прессов в тот год, когда Фалес предвидел большой урожай маслин, чтобы доказать согражданам, что философ — не растеряха, а отрекающийся [ср. шопенгауэровское «Можно быть философом и все же не быть дураком»], — этот анекдот рисует Фалеса именно человеком, не желающим богатства, хотя он и мог бы стяжать его. Та же черта отречения замечается и в том, что Фалес, мудрый в политических делах, не был, однако, честолюбцем и не занимал общественных должностей, хотя несомненно и мог бы нести их с честью! Тут опять: и мог бы, но не хотел, «не искал».

Стремление к познанию выступает и в рассказе о принесении в жертву богам быка как благодарность за открытие теоремы (что окружность, построенная на гипотенузе прямоугольного треугольника, является окружностью, описанной около этого треугольника, т. е. что если на гипотенузе, как на диаметре, построить окружность, то вершина прямого угла окажется не **вне** и не внутри окружности, а **на** ней). По поводу этой истории **Г. Гейне** не без остроумия замечает, что с тех пор **все быки** приходят в ужас, если открывается новая истина.

Постоянное причисление Фалеса к коллегии **семи**, т. е. к семи мудрецам, и целый ряд изречений этического содержания доказывают, что Фалес был не только умным человеком, но и высокою личностью[177]. А многочисленные путешествия Фалеса, о которых повествуют греческие писатели[178], свидетельствуют, что его желание знать не могло остыть от препятствий. Одним словом, это была цельная личность — прекрасный тип исследователя.

Что касается до других особенностей его личности, то они сами собою выяснятся нам, когда мы постараемся определить конкретное **содержание** философии Фалеса, и прежде всего конкретное определение сущего. Этим мы и займемся в следующий раз.

Лекция 10

[написано 1909. III. 13.
8 ч. вечера—1909.III.14.
4 ч. 15 м. утра]
Читано 1909. III. 14.
от 10 до 11 ч. утра в ауд. № 2.

Важность постановки научного вопроса.

Великий и ничтожный. Конкретное определение сущего у Фалеса как воды. Подтверждения, приводимые Фалесом в пользу своей теории из области естествознания.

Аналогии с современными взглядами.

1. Стремясь осознать религиозное мировоззрение, которым жил сам Фалес и которым жили его современники, он спросил себя: «τί ἐστὶ τὸ θεῖον, — что есть это, всем нам известное, божественное, — которым управляется вся жизнь наша, или: что есть Посидон?»

2. Мне приходится поставить вопрос о вопросе. А именно: маловажное ли дело поднять вопрос? Часто думают, что поставить сознательный вопрос — сущий пустяк? Но это глубокое заблуждение. Поставить вопрос — это значит сделать $^3/_4$ дела. Мало того, можно утверждать, что никто не ставит вопроса, в глубине души не имея копошащегося ответа. Быть может, всякий научный вопрос есть только своеобразная форма самопознания: «Чувствую, что хочу что-то сказать, — не знаю что. Что я хочу сказать?»

3. Тому, кто поставил вопрос, действительность **уже** блеснула новым светом. Он уже увидал нечто, чего другие не видывали. И ответ на вопрос — это дело **времени** и **усилий**. Ответ на вопрос потенциально дан в самом вопросе. Вопрос есть **путь** к ответу. И тот, кто задал вопрос, тот уже нашел путь к ответу и вступил на этот путь. Остается только пройти его до конца.

«Не есть ли гений, — спрашивает себя Вяч. Иванов (По звездам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909, стр. 339, «Спорады», I, о гении), — не есть ли гений прежде всего, — ясновидение возможного? И не кажется ли наиболее гениальным тот, кто наиболее у себя дома в мире возможностей?» Но вопрос — это именно и есть **возможность** ответа, возможность решения, возможность ново-

открытия, новоизобретения. Задать вопрос — это и значит предчувствовать возможность, быть ясновидящим возможного, быть дома в мире возможности, т. е. в мастерской (всякая мастерская есть мир возможностей), где чеканится возможностью разменная монета ответов. Ум, задающий вопрос, — ясновидит возможное.

4. Великий вопрос задается только великим человеком. Малый вопрос задается малым человеком. Никакой вопрос задается лишь ничтожеством. И понятно, почему это так.

5. Великий человек велик именно своим великим незнанием. Он видит свое незнание, он недоумевает и потому — удивляется действительности. Напротив, ничтожество ничтожно своим **знанием.** Оно все знает, оно ни в чем не имеет недоумений и потому ничему не изумляется, ни по поводу чего не выходит из ума, т. е. не впадает в своеобразный интеллектуальный экстаз, исступление, единящее и одно только и способное единить с предметом сознания.

6. Для великого все старое — вечно ново. Для ничтожного новое — всегда старо. На великого действительность глядит тысячью глаз; она живет своею жизнью. Для ничтожного действительность — лишь обстановка его жизни. Великий — объективен; ничтожный — всегда своекорыстен.

7. Величие Фалеса в том и заключается, что он задал свой вопрос: τί ἐστὶ τὸ θεῖον, что он, изумившись, попал в мир **возможного.** Кругом него кипела жизнь. Посидону молились, приносили жертвы, служили литургии — совершали службы. Собирались в его храмы под его покровительством ионийцы-союзники. О Посидоне говорили. Посидоном жили. И все считали, что так и быть должно, что все это «известное дело».

8. И вдруг **один** задумался и изумился. «Что же такое этот Посидон?» — спросил он. Вероятно, его вопроса и не поняли, — не поняли внутренней силы его. Вероятно, отвечали, как нередко и у нас отвечают на новшествующие вопросы: «Посидон? Посидон, — Посидон и есть. Ну, — Посидон, — понимаешь?»

9. Но Фалес пошел своею дорогою и старался сделать ясным, отчетливым, сказуемым, истекаемым то смутное, безответное, несказанное, неизреченное, что шевелилось в душе. И наконец он вымолвил (это было с его стороны великим открытием): «Божественное есть начало всяческих. Божественное не имеет ни начала, ни конца».

10. Но тогда явился новый вопрос. А именно как же характеризуется отношение этого **начала** к отдельным вещам и существам? В отношении к вещам божественное есть **стихия**, т. е. лествица превращений одних вещей в другие, — путь нисхождения и восхождения вещей. Но она — стихия не в смысле пустого **места,** а в смысле реальной **среды** нисхождения и восхождения. Начало

есть в этом смысле сами вещи в их едином, преобразующемся из одной вещи в другую естестве (φύσις).

11. Вы видите, как постепенно выявляется ответ Фалеса, как он наполняется конкретным содержанием, но вместе с тем как он ниспадает из области религии в область физики.

12. Все доксографы, т. е. древние собиратели философских мнений, единогласно утверждают, что Фалес определял конкретно **начало** как **воду**. «Φάληταπρῶτον πάντων φασὶν αρχὴν τῶν ὅλων ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ εξ αὐτοῦ γὰρ εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸ χωρεῖν (Plutarch., Strom. I (Diels, 579[5–6]) — «говорят, что Фалес первый предположил началом всего воду; из нее ведь — все, и в нее возвращается».

13. Τὸ θεῖον религиозного миросозерцания определилось физически как **вода**. «Фалес из Милета, — передает Аэций (Placita, I, 3, Diels, 276), — объявил началом существующего воду, ибо, говорит он, все происходит из воды и в воду разрушается, Φαλῆς ὁ Μιλὴσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεθὴνατο τὸ ὕδωρ ἐξ ὕδατος γὰ ῥέθησι πὰντα εἶ ναι καὶ εἰς ὕδωρ πὰντα ἀναλύεσθαι». Таково же свидетельство Епифания (Advers. haeres. III, 1, Diels 589) и многих других.

14. Итак, для Фалеса одно и то же «**начало**» определяется и как **божественное**, и **как вода**, причем соединительным звеном в определениях является **стихия** как лествица для перехода из сферы религии в сферу физики. В качестве творческого начала всего сущего божественное есть безначальная метафизическая субст<анция>, в качестве же основы вещей — оно есть **вода**.

Но уже отсюда можно заключить, что **вода** Фалеса, как превращение **божественного**, как другая сторона божественного, как само божественное под особым углом зрения, не есть **вода** в нашем смысле слова. Это не просто вода, а боговода, первовода.

15. Тогда вы спросите меня: что же это — фикция? Нет, отвечаю я, это — конкретность, это — конкретно данная вода. Но дело в том, что древние **видели** в ней совсем иное, нежели мы видим. Что для нас **вода**? Это жидкость с такими-то и такими-то физическими и химическими свойствами — прозрачная, бесцветная, безвкусная жидкость, без запаха, точка кипения 100°, плотность 1, состав H_2O, растворяет большинство смесей и кислот. Но различные точки зрения на сущее еще не разделились у древних. Само восприятие на $^3/_4$ зависит от общего мироощущения. Смотря на воду, древние еще видели в ней многое такое, чего мы уже не видим, и не видели еще много такого, что мы теперь уже видим.

16. «Нелепо, — говорит один исследователь*, — нелепо вносить в тот отдаленный мир мышления различные специализации,

* Катков, стр. 4. [Прим. П.А. Флоренского]

свойственные лишь нашему времени. Например, в наше время ведется тяжба между философией и другими науками, между умозрением и эмпирией, разумом и опытом и т. д. Со всех возможных точек зрения дело тысячекратно решалось, и противоположные направления при всей смутности и сбивчивости понятий, которые господствуют от них в наше время, выразились, по крайней мере, как факт. Этого факта еще не было в ту эпоху, о которой у нас идет речь. Все направления, все роды мышления находятся здесь в первом, непосредственном синтезе, в этой философии, где собственно философское еще не пришло по своему самосознанию и не успело отличить себя от нефилософского...»

17. Итак, мы должны остановиться и спросить себя: как же древние физиологи разделяли стихии? «Имели ли они в виду непосредственно **чувственные** явления или, говоря об них, разумели нечто существенное, от них отличное и только **означающее себя ими**. Как высказали мы выше (в самом начале), так скажем и теперь: различные роды сознания были здесь еще все слитно и не имели еще времени разойтись и разграничиться. Творческое созерцание разума, почерпающее свои элементы из внутреннего сознания, непосредственно выражалось в представлениях внешнего сознания, и наоборот, факты внешних представлений не были так разобщены с чувством и смыслом внутреннего, чтобы не сотрясать более или менее его струн и не возбуждать в душе мыслителя умозрительных представлений»*.

18. Таким образом, в фалесовской **воде** дано слитно чувственное и **сверх**чувственное, физическое и метафизическое, всеобщее и единичное. Одним словом, это — божественная οὐσία, οὐσία божественного Посидона, с тою только разницей, что преимущественный и практически единственный бог ионян делается в Посидоновой **воде просто единственным**, осознается как единственный, формулируется в качестве единственного. Или еще, в Фалесовой воде идея божественной οὐσία решительно отделяется от ὑπόστασις, вследствие чего возникает понятие **субстанции**. Дается **всеобщее** начало, простая всеобщая сущность мира. Наша чувственная вода возводится в метафизическую первоводу, многообразие явлений сводится к **единству**, которое всеобщее. Все явления переходят друг в друга, возникая и уничтожаясь, — одна сущность действительна во всем, — то, что есть, то из чего все, во что все разрешается**.

19. По ответе на вопрос о **конкретном** содержании **стихии** у Фалеса естественно должна была встать новая задача, а именно поверка, **опытное** оправдание тех выводов, которые он получил

* Катков, id., стр. 80. [Прим. П.А. Флоренского]

** Hegel, Gesch. d. Philos. I 195–<19>8 = кн. С.Н. Трубецкой, Метаф<изика> <в> Др<евней> Греции, стр. 153–154. [Прим. П.А. Флоренского]

из догматов религии. А именно: если правда, что вода — как учит религия ионийцев — есть стихия всего сущего, то в каких частных явлениях можно непосредственно усмотреть эту стихийную природу воды? Как убедиться в разумности, нефантастичности, в твердости, в удержимости найденных решений? Какими данными можно подтвердить стихийность воды? Таким образом, исследование Фалеса из метафизического и религиозного долженствовало стать по преимуществу естественно-научным. Но т. к. непосредственный опыт веков уже вобрал в образ Посидона целый ряд таких нужных Фалесу явлений из жизни природы, то религия и здесь осталась руководительницей и питательницей, как мать, все еще продолжает заботиться, кормит частью своего тела — молоком грудей своих — ребенка, хотя уже и отделившегося от ее организма. Не только философская, но и естественно-научная мысль рождается от религии и религией руководится.

20. «Фалес... признает за начало воду (почему он утверждал и то, что земля держится на воде). *Вероятно* (ἴσως), он пришел к такому предположению, видя, что пища всех существ влажная и что самая теплота возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все происходит, и есть начало всего). Это привело Фалеса к его предположению, а также и то обстоятельство, что сперма (семя) всех животных имеет влажную природу; вода же есть начало влажного естества»*.

21. 1) Пища всех существ влажна;

2) животное семя влажно;

3) даже теплота (τὸ θερμόν) возникает из влажного.

Вот какие три доказательства влагает Аристотель в уста Фалесу.

22. «Теплота возникает из влажного» кажется несколько неясно. О какой теплоте идет здесь речь? Дёринг** передает термин τὸ θερμόν чрез огненное, das Feuerige и считает его за обозначение небесного огня, созвездий. Тогда весь аргумент является намеком на общенародное представление, что солнце и светила небесные питают свой жар водяными испарениями земли; можно было бы истолковать его и чрез ссылку на то же общенародное представление о солнце и светилах небесных, которые при закате, погружаясь во влагу океана, выходят при восходе оттуда обновленными***.

Но думается мне, и то и другое толкование здесь неуместно, потому что речь идет о «теплом», τὸ θερμόν, а не об «огне», τὸ πῦρ. Скорее нужно полагать, что Аристотель имеет в виду

* Arist. Meth. 3, перевод С.Н. Трубецкого. Ист<ория> др<евней> фил<ософии>. Ч. I. М., 1906, стр. 60. [Прим. П.А. Флоренского]

** Gesch. d. Griech. Phil. 525–<5>26. [Прим. П.А. Флоренского]

*** Гераклит Эфесский. [Прим. П.А. Флоренского]

теплоту человеческого тела, являющуюся произведением пищи, которая влажна, и возбуждаемую в особенности вином как одним из видов влаги. Это толкование, кроме того, придает всей аргументации более однородный, **биологический** характер, тогда как при первом — после двух аргументов биологических — как-то неловко выступил в единственном числе аргумент номологический.

Кроме того, тут, может, имеется в виду и аналогичный выделению животной теплоты процесс выделения теплоты некоторыми бродящими веществами и веществами, преющими под влиянием влаги. Бродящие жидкости согреваются, делаются «теплыми». Прелый навоз тепел. Вы, вероятно, знаете, что рыхлые вещества (сено, хлопок, навоз и т. п.) во влажном состоянии, будучи сложены в кучу, выделяют столько тепла, что могут даже воспламениться. Известны случаи грандиозных пожаров на горах Кавказа от самовозгорания слежавшихся и старых сучьев кустарника рододендрона [другое название горная роза?].

22. Таким образом, все три аргумента относятся к области биологии — к процессам жизни (ибо и гниение есть процесс жизненный, жизнедеятельности особых микроорганизмов). Все они отличаются «докторским» характером, и т. к. их приводит и врач-материалист V в. **Гиппон**[179], то весьма возможно, что Аристотель взял их именно у Гиппона, хотя, конечно, нельзя утверждать, что Фалес **не мог** высказать подобных доказательств.

23. Нечто аналогичное говорят о Фалесе и другие доксографы, хотя, весьма вероятно, не без влияния Аристотеля. Так, о Фалесе и Гиппоне ученик, наследник и преемник Аристотеля по кафедре Феофраст (Physic. opinion. fr. I. (Simplic. in phys. I. 6) (Dox. Diels. 475) сообщает: они «говорили, что вода есть начало; они пришли к этой мысли на основании чувственной видимости, ибо теплое живет влагой, умирающее высыхает, всякое семя влажно и всякая пища содержит в себе влагу; а из чего все происходит, этим обыкновенно (все) и питается. Вода же есть начало влажной природы и связь всего. Поэтому они предположили, что вода есть начало всего, и объявили, что земля покоится на воде».

24. Тут нужно обратить внимание на слова, что земля покоится на воде. Для нас важно, что **биологическая** роль воды выясняется так же, как у Аристотеля, но с дополнением, а мы уже видели, что это не более как догадка Аристотеля (ἴσως). Что же до последнего утверждения, у Аристотеля имеющегося, то Феофраст категорически высказывает: они «**объявили**, что земля покоится на воде». Объявили, а не «вероятно» думали так. Конечно, можно с уверенностью отрицать «поэтому». Представление о том, что земля покоится на воде, столь распространенно, что, скорее, оно послужило Фалесу лишним поводом к определению **стихии как воды**.

25. Еще кое-что восполняет сообщение Аэция (Placita, I, 3, Doxogr. Diels, 276): мнение Фалеса о воде как начале всяческих основывается, по словам Аэция, на следующем: «**во-первых**, семя всех живых существ есть начало, обладающее влажностью; поэтому вероятно, что и все остальное берет из влажности свое начало[180]; **во-вторых**, все растения питаются влагой и благодаря ей приносят плоды, лишенные же влаги, засыхают[181]; **в-третьих**, даже огонь солнца и светил, равно как и весь мир, питается испарениями воды».

26. Только что приведенное свидетельство кончается **астрономическим** соображением. Это представление о том, что светила притягивают к себе влагу и тем поддерживают свой жар, было чрезвычайно распространено в древности. Но его кажущаяся несуразность легко рассеется, если вспомнить, что наши современники высказывали гипотезы аналогичные[182]. Солнце, говорили они, является центром, куда притягиваются метеорная пыль и всякая парообразная материя, носящаяся в междупланетном пространстве. От падения этой материи на солнце, от сгущения ее выделяется теплота, которая поддерживает солнце горячим. То же говорится и о звездах.

Еще сильнее высказал ту же гипотезу наш соотечественник Ярковский[183], который видит причину солнечного тепла в сгущении на солнце и преобразовании в весомую материю светового эфира, — гипотеза, которая получает теперь некоторый новый блеск в освещении электронной теорией материи. И наконец, как это ни странно, до буквальности повторяется взгляд **Фалеса** о питании солнца водяными парами в остроумной теории **Сименса** (Siemens)[184], согласно которой солнечная теплота обязана своим «питанием» именно диссоциируемым, т. е. распадающимся на O и на H водяным парам и затем снова превращающимся в воду, сгорающим с выделением огромного количества тепла. Говорю об этом не потому, чтобы я был сторонником теории Сименса, но, имея в виду пояснить вам, что древние теории, несмотря на кажущуюся свою наивность, вовсе не так наивны, как кажется, или, во всяком случае, вовсе не так далеки от уровня современной науки. И они периодически возрождаются.

27. Обратимся теперь к геологическим и метеорологическим соображениям Фалеса. По **Ипполиту** Римскому (Philosophymena I. 1. Diels 555), «говорят, что Фалес из Милета, один из семи мудрецов, впервые взялся за физическую философию. Он говорил, что вода есть начало и конец всего, ибо из нее путем сгущения и испарения составляется все и все ею поддерживается, вследствие чего происходят колебания земли и вихри и движения светил, и все увлекается и течет сообразно природе первого родоначальни-

ка всего существующего. Бог есть то, что не имеет ни начала, ни конца». В словах о вихрях, о боге небесных светил и т. д. нельзя не видеть явных намеков на теорию Анаксимандра. Что-ниб<удь> одно; или Фалес предвосхитил Анаксимандра, или Ипполит путает их и соединяет их теории в одно mistum compositum. **Аэций** же сообщает: «Фалес и Демокрит видят в воде причину землетрясений» (Placita III[15], Diels, 379).

28. Вихри, колебания земли, движение светил небесных — все это функции Зевса-Посидона. Движения светил, очевидно, объясняет Фалес **течениями** в небесном океане, уносящими плавающие там светила. Во всех этих представлениях мы имеем дело с древнейшим греческим мировоззрением. Это не более как ионийское вероучение. Новое же, фалесовское — не в содержании, а в форме изложения: религиозным понятиям и образам придан вид научных. Они наукообразны, светски.

29. Аэций же сообщает, что Фалес пытался объяснить пассатами причину **нильских разливов**, вообще столь занимавших любознательных греков, напр<имер> Геродота. Но что такое пассаты (ветры), как не тот же Посидон? «Фалес полагает, что пассаты[185], дуя по направлению к Египту, вздымают воды Нила, так как вода в устьях не имеет выхода по причине набегающего моря» (Аэций, Placita, IV 1, Diels 384).

30. Таково значение воды в жизни Космоса. Фалес не излагал письменно своих философем; вот почему мы имеем о нем сведения столь скудные, и можно полагать, что целый ряд соображений, основывающихся на легкодоступных наблюдениях, просто не дошел до нас. Разрушительная и созидательная деятельность воды так бросается в глаза, что уже задолго до Фалеса соответственные наблюдения вошли в состав характеристики Посидона.

Так, реки углубляют свои ложа и подмывают берега; потоки воды разъедают поверхность земли оврагами; дожди размывают и растворяют даже твердые каменные породы; подземные источники выщелачивают соляные жилы; растворяются известняки, образуя так называемые «карстовые явления» — провалы и т. д., образуются громадные пещеры; выравниваются горы; жидкие топи охватывают огромные пространства; целые материки погружаются в воды и т. д.; без конца можно пересчитывать разрушительную деятельность воды, — ὁδὸς ἄνω, путь вверх, смерть всяческих, распускание в божественной усии Посидона.

31. Напротив, другие действия воды рождают вещи, созидают. Это — ὁδὸς κάτω, путь вниз, из области божественного в область единичных вещей. Так, образуются дельты в устьях рек, растут косы, суша выходит из недр воды; отлагаются известняки и кремневые породы из источников; травертинные и туфовые отложения

из теплых известковых источников растут с неимоверной быстротой; каменеет дерево в некоторых источниках; из воды выкристаллизовываются дивные по красоте кристаллы; из паров водяных образуются морозные узоры, которые легко принять за особые цветы или растения. Вода служит, по-видимому, причиною вулканических извержений и землетрясений. Морские течения несут за собою холод и тепло. «Даже связанная ледяными оковами вода не лишается своей деятельной силы; глетчеры, или ледники, несут в долины массы своих родных гор и часто, становясь ледяными горами (айсбергами), плывут, с грузом таких материалов, далеко в моря умеренного пояса». Из воды оседает ил, и Египет, этот «дар Нила», — сплошь **водяного** происхождения.

32. Одним словом, вода — один из самых важных факторов динамической геологии. Она же — безусловно первый фактор биологических явлений, явлений жизни. Она — один из важнейших факторов метеорологических явлений. Феррье (Ferrier. Lectures on the greek philosophy. Edinburgh, 1866, см. у П.Г. Редкина. Из лекций по истории философии права в связи с ист<ориеи> философии вообще. Т. 2. СПб., 1889. С. 15) говорит о воде: «Вообще вода играет весьма важную роль в экономии природы: это такая очевидная истина, что ее нельзя не заметить. Все отправления животной и вегетативной (растительной) жизни зависят от присутствия этого агента, так что едва ли возможно представить себе природу, существующую без него. Если на какую-нибудь стихию можно смотреть как на виновницу жизни всех существ, как на условие, от которого зависят красота и величие природы, то, вероятно, вода имеет наиболее права быть рассматриваемою как такая стихия. Без воды, без влаги вселенная была бы кучею золы (какова, например, луна): прибавьте воду, и пустыня расцветет, подобно розе...».

33. Если вы, наконец, добавите сюда еще невозможность для тел взаимодействовать химически, не будучи в жидком (расплавленном или растворенном) состоянии, сообразно известному афоризму алхимиков: corpora non agunt nisi soluta — «тела не действуют иначе, как в растворе[186]»; если вы вспомните современные взгляды на происхождение жизни из моря, то вам не будет казаться удивительным, что и в VI веке до Р. Х. признавалось важное значение воды.

34. Впрочем, зачем нам Милет, когда еще в половине XIX века на всю Европу гремел геологический спор (и спор ожесточенный) между нептунической школой Вернера[187] и плутонической — Гуттона[188, 189]. В то время как первая все геологические образования производила из воды, вторая — значение всеобщее придавала подземному огню. Школа Вернера одно время имела бесспорное

преобладание, и, если впоследствии лишилась гегемонии, поделив ученый мир со школою вулканистов, то это произошло главным образом вследствие **крайности** ее взглядов. Даже граниты и базальты, равно как и другие породы (лавы), явно вулканического происхождения, она упорно считала за водяные осадки. Может быть, вам приходилось когда<-нибудь> видеть старинную книжку, переведенную на русский язык, — именно «Основы геологии» Мора. Мор — вернерианец, но дошедший до геркулесовых столбов. Его увлечение простирается до того, что даже **базальт** (!!!) он считает за оплотненный **ил**. Едва ли можно идти дальше!

35. Но если такая гидромания, такое водонеистовство могло случиться в XIX веке по Р. Х., то почему не допустить ее в VI в. до Р. Х., тем более что оно имело там религиозную почву, да и, кроме того, было гораздо более сдержанно.

35[190]. Я говорил вам сегодня о стихии Фалеса по преимуществу в освещении естественно-научном, в освещении «физической философии», как выражался Ипполит (Philosoph. I, 1, Diels. 555). И вы не можете не почувствовать какого-то, б<ыть> м<ожет>, смутно сознаваемого вами, вопиющего противоречия с тем, что говорилось ранее. То Посидон, божество, божественное, а то вдруг простая вода. То богословие и метафизика с мистикой, а то вдруг самая грубая геология и физика с химией.

36. Но я не отпираюсь от своих слов. Если вы почувствовали это противоречие, то я очень рад, потому что я и вел к тому. Да, есть в философии Фалеса и то и другое. Но вопрос в том, как же эти две противоположности могут уживаться друг с другом? Что единит две разные точки зрения? Как возможно было для Фалеса о божестве говорить в терминах физики и о воде — в терминах богословия? В следующий раз мы и постараемся ответить на эти недоумения.

Лекция 11

написана 1909.III.18. 8 ч. вечера
— до III.19. 1 ч. 10 м. ночи
читана 1909.III.19. от 1 до 2-х,
в ауд. №

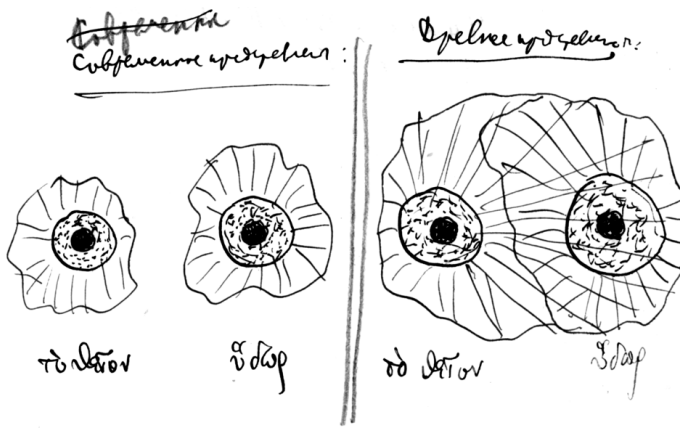
Материя и дух в миропонимании новом и древнем.
Гилозоизм Фалеса. Аналогии с современ<ностью>.
Гилопсихизм Фалеса. Вода как стихия и параллели
из народных верований.

О гилопсихизме в фалесовском учении

1. Исходя из онтологических и религиозных идей Фалеса, мы выяснили, что «божественное» есть «начало» (ἀρχὴ) и — определеннее — стихия (στοιχεῖον). Но когда мы стали характеризовать эту стихию конкретно, то она оказалась «влажным», τὸ ὑδρόν и даже, еще определеннее, — **водою**, τὸ ὕδωρ. Из двух равенств:

{божественное есть стихия
{стихия есть вода

получился вывод, по-видимому, очень странный, а именно: божественное есть вода.



2. Этот вывод безупречен формально. Но, рассматриваемый по существу, он или **вовсе** непонятен — ведь вода есть вода, а божество — божество, — или же должен получить какое-то **новое** значение, чрез изменение в семеме обоих терминов — как τὸ θεῖον, так и τὸ ὕδωρ. И действительно, термины эти, в античном сознании, так далеко идут навстречу друг другу, что оказываются

только обозначениями разных сторон **одного** и того же. Божественное есть лишь **внутренняя сторона** воды; вода — внешняя видимость божественного.

3. Трудно найти достаточно **сильные** слова, чтобы высказать, до какой степени восприятия наши и все наше мироощущение, мирочувство в данный момент зависит от **общей** системы идей, хотя, с другой стороны, не менее трудно найти достаточно энергичные возражения, чтобы охарактеризовать степень зависимости наших идей от наших непосредственных переживаний. И вот с той поры, как Декарт положил непреступаемую границу между духом и материей, европейцы стали видеть мир по-новому — мертвым механизмом, бездушным аппаратом для преобразования одних движений в другие.

4. Сейчас я вовсе не хочу взвешивать **этого** мировосприятия и **этого** миропонимания. Я лишь констатирую существенное отличие его от мировосприятия древнего. И поэтому, если мы не сможем хотя бы на время уничтожить в сознании эту декартовскую раздельность духа и материи, то мы не поймем древнего человека. Мы не поймем, как это «божество», т. е., во всяком случае, нечто духовное, с нашей точки зрения, может приравниваться «воде», т. е., во всяком случае, чему-то материальному, — по-нашему.

5. Все дело в том, что самые понятия, самые схемы восприятия «материя» и «дух» возникли и могли возникнуть лишь при противоположении их друг другу. Материя только тогда стала бездушной и безжизненной материей, когда из нее была выделена душа и жизнь. И дух только тогда стал бесплотным духом, эпифеноменом, почти чистою мнимостью, лишенною всякого существования и, во всяком случае, лишенной действительности (ибо действительность — в действенности), лишь тогда дух стал таковым, когда от духа было отнято одушевляемое и оживляемое им тело его, материя как образ его.

6. Правда, попытки такого дуализма, или, лучше сказать, дуализма с таким оттенком, были уже и в древности. Таково, напр<имер>, мировоззрение Анаксагора. Но основной тон древнего мировосприятия несомненно монистический. Душа и вещество мыслятся слитными

7. Постараемся же выяснить себе психологию этого мироотношения, для чего обратимся снова к обычному нашему приему — к «чистому опыту», т. е. постараемся отвлечься от своих философских и прочих предпосылок и взглянем на мир простыми глазами, без цветных очков, надеваемых на нас XIX и XX веком. Мы постараемся отдаться мировосприятию и по возможности ничего в него не вкладывать. А т. к. речь идет о воде, то станем смотреть именно на воду.

8. Положим, мы стали на берегу ручейка. Глядите, как он извивается. С какою сознательностью он выбирает себе путь между камнями. Почему бы ему не затечь куда-ниб<удь> на камень. Но тут он легко обходит его. Он течет в щель, под камень. Почему? Потому, что он знает свою цель. Цель его — попасть в реку. А если заберется куда, также выберется. Кто движет его воду? Никто. Сам ручеек движет себя, — он движется собственными силами и притом целесообразно, разумно. Но мало того. Он течет и журчит. Мы не понимаем, что он говорит, но явное дело, что говорит что-то — или поет про себя песенку. А то вот на нем пена, пузыри. Ручеек булькает. Ну, значит, дышит — вбирает в себя и выпускает из себя воздух. Бросим какой-нибудь листочек в воду. Не успеем бросить, как вода схватила листочек и быстро унесла с собою. Куда? Да все в то же свое жилище, куда она стремится убежать вниз, в реку. Или, б<ыть> м<ожет>, она упрятала его, как в какую кладовую, — под камень. Скажите, разве не живет ручей? Скажите, разве он не имеет души? Явное дело, что вода одушевлена, ибо душа и есть начало жизни и начало самопроизвольных движений.

9. Или возьмем море. Как оно непрестанно кипит и пенится! Как вздымается волнами его поверхность! Как меняется цвет моря, его движение, его пена в зависимости от погоды. Восходит ясное солнышко, затихает ветер, очищается небо. Ну, понятно, что море радо ведру, радо солнышку, радо тишине и спокойствию. И оно хорошеет, — делается синим, — улыбается тысячами серебряных улыбок, иссылает из себя своих подчиненных — рыбье царство, медуз и всякую тварь на свою поверхность, делается ласковым; войдешь в него — оно так и льнет, так и ластится, так и обнимает[191].

Ну а закроется небо, спрячется солнце, задует ветер, закапает дождь, наступит холод. Кому же это приятно? И море нахмурится, почернеет, заморщится, осердится. А там разойдется старое, станет хлестаться волнами «пучина великая моря седого» (Илиада. XIX[268]. <Перевод> Минск<ого>. <С.> 321), — того и гляди, потопит. Тут уж не до ласк и не до улыбок и не до светлых взглядов. Оно ревет, и шумит и бьется камнем о берега...

10. Не думайте, что я хочу говорить вам, что называется, поэтически, или метафорически и риторически. Далеко нет. Я по возможности реалистически передаю то восприятие ручья, моря и т. д., которое имею сам и которое имеет всякий, кто вырос на берегу моря. Эти морские впечатления с детства врезаются в душу неизгладимыми чертами на всю жизнь. Вот и сейчас, закрыв глаза, я вижу синее обширное море и чувствую, что живо оно какою-то своеобразною жизнью, что оно — не только хитрая механика молекул, а нечто сверх того. Так ли это на деле или не так — не

берусь сейчас решать. Передаю вам непосредственное восприятие, непосредственную данную своей душевной жизни. И конечно, у древнего человека, не развращенного теориями, это чувство было неизмеримо мощнее и глубже. И, кстати сказать, это живое чувство одушевленности природы, ныне воскрешенное **Бёклином**, не давало места чисто эстетическому восприятию пейзажа: «не до эстетики!». Древние почти не знали эстетического любования пейзажем.

11. Все живет. Но то, в чем проявляется способность к самопроизвольному движению (или кажущемуся таковым), конечно, живо по преимуществу. А еще более живо все то, что имеет способность другие вещи мира приводить в движение.

12. Вот возьмите, например, дерево, с его ветвями, гибкими, упругими и колышущимися. Попробуйте когда-ниб<удь> лечь под деревом, вперить в него свой взор и забыться несколько. И вы скоро почувствуете, что неспроста шевелится дерево своими ветвями и листами, что хочет сказать оно что-то, что оно живет **своею** жизнью, что оно — живое, одушевленное существо. Так именно и рассуждал Фалес.

13. По сообщению **Аэция** (Placita, V, 26* [Diels, col. 438]): «Платон и Фалес говорили, что даже растения представляют собою одушевленные существа (καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα = и растения — одушевленные животные); это явствует из их колебаний, а также из гибкости их ветвей, которые поддаются при притяжении и снова сразу выпрямляются, так что могут даже поднимать тяжести».

14. И понятно, почему это так. «Фалес первый, — говорит Аэций** (Placita, VI 2, Diels, 386), — признал душу вечнодвижущейся или самодвижущейся, Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον — Фалес первый признал душу за естество вечнодвижущееся или самодвижущееся».

15. И все поэтому, в чем видно это **начало движения** (душа), должно быть признано за существо живое или, по крайней мере, за сущность живую, одушевленную. «Кажется, и Фалес, как свидетельствует предание, — так сообщает Аристотель, — признавал душу движущим началом, так как он утверждал, что **магнит** (собств<енно> камень, натуральный магнит) имеет **душу**, ибо им приводится в движение железо» (De anima I, 2, 405 a19 (по Целлеру): ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸ λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖν».

16. А Диоген Лаэрций восполняет это сведение Аристотеля еще и ссылкою на притяжение легких тел натертым янтарем,

* То же у Стобея, Ecl. I 45 [38] (Diels, col. 439). [Прим. П.А. Флоренского]

** Также Стобей, Ecl. I 49 [41] (Diels, col. 386). [Прим. П.А. Флоренского]

и притом приводит еще свидетеля, именно Гиппия. «Аристотель и Гиппий, — говорит Диоген Лаэрций, — утверждают, что Фалес и бездушным вещам придавал душу, основываясь на наблюдении над магнитом и янтарем — Ἀριστοτέλης δὲ καὶ ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου» (Diog. I 24; по Целлеру, I S. 191).

17. Еще очень недавно в любой истории физики и в любом учебнике физики это мнение Фалеса приводилось для вящего уничижения науки древних и для соответственного превознесения науки Нового времени. Но, кажется, **теперь** говорить об этом в словах столь презрительных едва ли решится кто-нибудь. Действительно электрическая и магнитная силы с каждым годом отступают из области грубых физических сил и входят в область каких-то полудуховных, полуматериальных сущностей — рассматриваются приблизительно так, как в древности и у натурфилософов эпохи Возрождения рассматривались все или большинство физических сил. Даже в самый разгар материалистических воззрений Михаил Фарадей видел в электричестве силу какого-то особого, сверхматериального порядка и пытался построить теорию материи, исходя из своих взглядов на первоосновность, доматериальность электричества.

Гирн прямо рассматривал динамический элемент как посредствующий между материей и духом. Так же смотрели на дело многие философы, особенно — немецкие идеалисты. Наш Вл.С. Соловьев прямо считал электричество за род стихийного духа (знаю об этом из устных рассказов его друзей). И по-видимому, дело клонится к признанию каких-то подобных сему взглядов и всею наукою, хотя, конечно, сейчас решительно немыслимо предугадывать, в каких формах свершится это признание. Но не в этом дело, а в том, что взгляды Фалеса с современной точки зрения если и фантастичны, то только в смысле **не**доказанности или малой доказанности, но не нелепы сами по себе.

18. Ведь нельзя забывать, что вопрос о «пределах и признаках одушевления», равно как и вопрос о «пределах и признаках жизни», в настоящее время снова стоит на очереди. По правде сказать, у нас **нет** решающего критерия для решения вопроса, «что данное тело одушевлено или нет, оживотворено оно или нет». И поэтому несомненна современная двоякая тенденция к **уничтожению** границы между живым и безжизненным, между одушевленным и неодушевленным.

19. Деятельность, направленная на это разрушение стены между двумя царствами природы, имеет двоякий характер. Люди мысли, исходя из материалистических предпосылок, стараются доказать, что всякое движение низших животных, всякий жиз-

ненный процесс в них есть только **усложненный процесс физико-химический**. Так, движение амеб объясняется разностью концентраций окружающей их среды, разностью температурных, световых, электрических и прочих условий. Но если так, то и рефлексы высших животных оказываются лишь усложненною физико-химическою реакцией на внешнее раздражение. Но и все жизненные процессы, даже у человека, с этой точки зрения приходится рассматривать как род рефлекса, причем чувства и идеи и воления являются лишь **над**стройкой над системою рефлексов и никакого **реального** значения не имеют. Жизненные явления с этой точки зрения протекали бы без психического эпифеномена, без психической надстройки, совершенно так же, как они протекают при наличности таковой. Но тогда является вопрос, на основании **чего же** мы можем утверждать что-ниб<удь> о существовании чужой психики. Б<ыть> м<ожет>, вовсе нет ее?

20. Так возникает знаменитая фикция историка-материалиста **Ланге** о мире, в котором совершаются одни только физико-хим<ические> процессы, но **без** сопутствующих им психических, — о бездушном механизме человечества. Кант так же писал бы «Кр<итику> ч<истого> р<азума>», говорит Ланге. Так же ему бы отвечали критики. Так же комментировали бы и т. д. Но за всеми этими процессами писания, речи, спора и т. д. не скрывалось бы ровно никакого содержания.

21. Такова одна серия взглядов, уничтожающих границу между живым и безжизненным, между одушевленным и бездушным. Тут от материи мысленно восходят к человеку, и **все** оказывается безжизненным. Другое течение исходит из идеи о всеобщем одушевлении, о всеобщей жизни. Тут от человека нисходят к животным, от животных к растениям, от растений — к кристаллам, к металлам, также к аморфным веществам, указываются поразительные параллели между живым и безжизненным. Основные черты жизненности удается открыть у кристаллов, у металлической проволоки — у неорганизованной материи. Обнаруживаются безжизненная приспособляемость, борьба за существование, раздражимость, размножение, процессы роста и умирания, питание, происхождение из зародышей и т. д. и т. д. Тут опять раскрывается граница между живым и безжизненным.

22. Фалес так именно и мыслил мир, — мир одной сплошной **жизни**. В его сознании вещество (ὕλη) было непосредственно живо, ему непосредственно присуща жизнь, ζωή. Живое вещество, ὕλη ζωή — вот основная идея фалесовского мировоззрения, откуда и происходит квалификация его как **гилозоизма**.

23. Однако это мировоззрение не было только гилозоизмом — оно шло далее. Жизнь мыслится нами всегда **индивидуали-**

зированной. Жизнь есть (по крайней мере, в непосредствен<ном> сознании) деятельность **души**, т. е. некоторой индивидуальности, некоторого **выделения** в океане мировой воли. Отсюда фалесовское представление о непосредственно присущей всякому вещественному образованию **души**, индивидуальности психической. Мы уже видели, что Фалес приписывал душу янтарю и магниту. Но не только они суть ἔμψυχα. Диоген Лаэртский сообщает, что, по мнению Фалеса, вообще весь мир одушевлен и полон демонов, τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Diog. L27, Stob. 189, 4; Cic. Legg. II, 11, 26). Демоны и суть особенно значительные душевные существа, живущие миры.

24. Как же мыслить эту одушевленность всего мира? Как срастворение души миру: ко всему миру примешана душа, весь мир **смешан** с душою (memi'cqai).

25. «Некоторые утверждают, — говорит Аристотель, — что душа примешана к целому (ἐν ὅλῳ, т.е. миру), по каковой причине, вероятно, и Фалес полагал, что все полно богов — καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν ̓τὴν ψυχὴν μεμῖχθαί φάσιν, ὅθεν ἴτως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (Arist. De an. I, 5. 411 a7; по Целлеру, S. 191).

26. Но т. к. все возникает из воды и возвращается в воду, т. к. вода есть субстанция всего, то ясно, что она-то и является носителем души; из нее и берут свое начало души отдельных вещей. Диоген Лаэртский сообщает, что, по мнению Фалеса, «мир одушевлен и полон демонов (δαιμόνων πλήρη)», ибо, по разъяснению Стобея, *божественная движущая сила простирается через стихиевидную влагу* (Eclog. I 56)*.

27. Вероятно, это самое воззрение Фалеса нашло себе неточное выражение в словах Цицерона: «Фалес Милетский полагал, что вода есть начало всех вещей, а бог тот ум, который из воды образовал все» (Cic. De nat. deor. I 10), — неточное, говорю, ибо мы знаем уже, что Фалес не признавал раздельности причины действующей от материальной, но мыслил их слитно.

28. «Божественная движущая сила, т. е. божественная τὸ θεῖον, простирается, приходит в мир через стихиевидную влагу» — это значит, что влага действительно является лествицею для нисхождения божественного, т. е. **стихией**, как мы уже видели ранее. Тут невольно припоминается (не буду входить в подробности) общечеловеческое воззрение на влагу, на жидкость вообще и на воду в частности как специальный приемник,

* Цит. из Остроумова, стр. 35. А по Аэцию (Placita I 7, Diels 301) говорит Фалес: «Бог есть разум мира; все одушевлено и в то же время преисполнено демонов; божественная же сила проникает через первичную влажность, приводя ее в движение». [Прим. П.А. Флоренского]

аккумулятор потусторонних сил и энергий. Потустороннее любит воду и всякие иные жидкости, — нисходит на воды, смешивается и сочетается с водами. Так ведут себя положительные, благие силы. Так же ведут себя силы безразличные и силы злые. Вспомните значение влаги в таинствах и обрядах (вода, масло, вино), и притом не только наших, но и общечеловеческих. Вспомните, с другой стороны, представление всех народов, что там, где вода, — там нарочитое местожительство всяких земных и преисподних — русалок, водяных, леших и, наконец, бесов; и бани особенно любимы бесами; о чем свидетельствует уже Тертуллиан.

29. Я не имею времени входить в обширную область данных этого ряда, но надеюсь, вы поверите мне, ради окончания <учебного> года, на слово, что кто признает бесов и всякую нечисть, тот признает и даже чувствует их особую связь с водою. Через воду, посредством воды и в воде они **являются** в этот мир. Воистину вода служит для них, как и для благих духовных сил, **лествицей-стихией**. Итак, вода является в системе Фалеса не просто водою, а первоводою, и притом водою живущею, живою водою и даже водою одушевленною. Индивидуализируясь в отдельные явления, она являет нам особые духовные сущности — бесов, демонов и героев.

30. «Фалес, — по словам Афинагора (Legat. 23), как говорят, тщательно изучавшего его учение, — различает бога, демонов и героев. Бога он почитает умом мира, под демонами разумеет душевидные существа (οὐσίας νοεῖ ψυχικάς), а под героями — отделившиеся (от тел) души людей, от добрых — добрые, от злых — злые». Аэций свидетельствует (Plac. I 8. Diels. 307), что, по Фалесу, «существуют демоны, существа одушевленные, а также и герои, души, отделенные от тел; они бывают добрые или злые, смотря по тому, каковы души». Будучи индивидуализациями, эманациями первоначала, эти души являются бессмертными. Они нисходят в сей мир или восходят из него через стихию-влагу, но они не уничтожаются. По свидетельству поэта Хэрила и других, Фалес первый стал учить о бессмертии душ (ἀθανὰ τούς ταὶ ψυχὰς, Diog. Laert. I 24).

31. Таков **анимистизм** (С. Трубецкой) учения Фалеса или, как предлагают охарактеризовать его иные (Дёринг, Gesch. I S. 24), его **гилопсихизм**. Тут оно окончательно сближается с общечеловеческими, и в особенности ионийскими народными верованиями, и воистину является не чем иным, как попыткою рационализировать верования народные.

32. Таким образом, от начала и до конца фалесовское мировоззрение есть мировоззрение, построенное из материалов, да-

ваемых народною религией ионийцев. Если бы мы стали продолжать рассмотрение философии в ее дальнейшем течении, то увидали бы, что иные ионийские системы Анаксимандра (начало — ἄπειρον, пар водяной, туман), Анаксимена (начало — воздух), Гераклита (начало — огонь) суть не что иное, как рациональная обработка идеи все того же Посидона, но только углубляющаяся в его религиозную природу, все более выходящая из границ **местных** и временных верований и простирающаяся на верования всеэллинские и постоянные. Если угодно, можно сказать, что философия начинает идти **против** течения религии, регрессирует, уходит к историчным и мистичным корням религиозного сознания. Так продолжается процесс, покуда философия не приходит к самому первоисточнику античной религии. Тогда весь мифологический процесс осмысливается для нее, представляется ей теперь уже сознательно величайшей святыней. Если далее философия, пользуясь бессознательно религией, жила для себя, то теперь она хочет жить только для сознательной защиты и охраны этой святыни. Она, таким образ<ом>, отказывается от своего свободного (по замыслу) исследования и делается ancilla theologiae[192]. Это и есть, как я уже объяснял, окончание процесса философского самосознания, способного развиваться на почве **данного религиозного откровения**. Конец философии есть возвращение к началу религии. Но данное начало **уже выразило** себя в мифологическом процессе, уже выдохлось. Религия сама уже не имеет жизни, и философии больше нечего охранять.

33. В этом году мы рассмотрели сперва в общем принципиальном обзоре процесс философии, и, в весеннем семестре, старались показать конкретно, как **именно** начался философский процесс на почве религии. В следующем году, бегло обозрев в нескольких лекциях основные моменты в дальнейшем развитии философии, я постараюсь раскрыть конкретно, как именно произошло обратное слияние философии с религией. Другими словами, я хочу заняться изучением неопифагореизма и неоплатонизма, в связи с параллельными им культурно-историческими явлениями одряхлевшего греко-римского мира.

34. А теперь я должен поблагодарить за терпение к моей неопытности при первых шагах моей академической деятельности, при скучном обсуждении первых шагов античной философии. Но вместе с тем я считаю себя вправе пожаловаться вам на вас за то, что, несмотря на мои просьбы, вы все же почти не указывали мне, что **вам** желательно[193], в каком направлении надо исправлять свои чтения, что делать, чтобы совместная работа была плодотворной и интересной.

Часть 3
СОФИСТЫ. СОКРАТ

Лекции I–II

1909.XI.21–26–27 утро
Читана 1909.XI.27.

<1. Софисты>.
<2. Появление софистов как учителей>.
<3. Отношение общества к софистам>.
<4. Чему учили софисты?>.

1909.XI.26
Серг<иевский> Пос<ад>

<1> Софисты

1. Мы приступаем к II части нашего курса. Тут мы будем заниматься II пер<иодом> ант<ичной> филос<офии>. **Общую характеристику** этого периода, — задач и методов исследования, понимания самого слова φιλοσοφία, преимущественно выступивших на перв<ый> план функций познания и т. д. и т. д. мы уже дали в I части курса. Точно так же мы рассмотрим взаимоотношение этого II периода к двум другим. Поэтому теперь считаю себя в праве вести изложение **эпизодически**, более подробно останавливаясь на одних моментах и опуская другие.

2. Кроме того, мы до сих пор делали характеристики в крайне отвлеченных формулах. Теперь постараемся насытить их по возможности **конкретными** чертами. С этою целью постараюсь почаще приводить вам подлинные выдержки древних авторов.

3. Вы знаете, что II период стоит в теснейшей связи с непосредственно предшествующим ему **софистическим кризисом**. Философия II периода ознаменовала возникновение свое неустанной борьбою с софистическ<им> движением и пробилась в мир мысли чрез разрушение разрушительной софистики. Философия II периода есть результат **преодоления софистического сомнения**.

4. Мы можем сразу войти **in medias res**[194], в самую гущу взаимоотношений и сплетающихся течений того времени, если просто посмотрим **самое софистов**, возьмем их in concreto, а этого достигнем [, если] вы будете иметь терпение выслушать нижеслед<ующий> отрывок из платоновского диалога «**Протагор**», написанного, как известно, по личным воспоминаниям юношеского (16-летнего) возраста. Вглядевшись в этот отрывок, мы одновременно:

а) поймем, что такое софисты или, точнее, так называемые «**старшие** софисты», — внюхаемся, так сказ<ать>, в запах их, осязаем их самих;

б) каково отношение к ним Сократа;

в) каков характер писаний величайшего из филос<офских> писателей этого времени, — Платона.

5. Итак, вот этот отрывок:

«**Протагор**», I–IX («Творения» Платона в перев<оде> В.С. Соловьева. Т. II, стр. **3–16**)[195].

6. Что же такое софисты? Это какие-то **учителя**, какие-то **профессора**, какие-то **воспитатели**. «Софист — знаток в мудрых вещах, ὁ τῶν σοφῶν ἐςπιστήμον» (Protag. 312c). Посмотрим же, что вызвало их появление и какую роль играли они в античном обществе.

<2> Появление софистов как учителей

1. Могучий подъем нац<иональной> греч<еской> жизни после персид<ских> войн, в $^1/_2$ V в. Отсюда — стремление к нац<иональному> духовн<ому> общению, результат их — велик<ие> культурн<ые> произведения эллинск<ого> гения. Нужен орган общения — «телеграф» [паразиты культуры]. Нужны культура, наука распределения.

2. **Социальные причины** — демократизация государства, падение аристократии.

3. **Экономич<еские> причины**: экономический рост, новый тип хозяйства, с большим количеством рабов (разрастание и усиление **сервитута**). Ср<авните> у нас рост **пролетариата**. (Но **noblesse oblige**[196].) Заведование хозяйством, заведование государств<енными> делами (из-за демократич<еского> устройства государ<ства>) теперь уже требует особых знаний и навыков. Сужается «класс» καλοὶ καγαθοί (=gentlmen, «comme il faut», «порядочные» люди, «интеллигенция», букв<ально> «прекрасные и добрые»), которым приходится искать себе выучки, чтобы не без основания претендовать на **личное** уважение, **личный** почет, **личные** преимущества, — в противоположность даваемым рождением преимуществам etc. родовой аристократии. Является, значит, потребность воспитания или, по крайней мере, обучения **государствен<ных> деятелей. Еще**

4. Практ<ическая> техническая потребн<ость> в науке (архитектура, драматургия, и т. д. и др.) — ради обществ<енных> дел.

5. С друг<ой> стороны — **теорет<ическая> потребн<ость>**: замена **знанием** веры, расшатанной поэтами и философами.

а) состояние умов бродящее. Литургическая священная трагедия Эсхила, вроде средневеков<ых> мистерий и наших «действ»

сменяется **светской драмой** Еврипида. **Чудесное** у него есть разъедающий вид скептицизма. Еврипид (хотя это несколько позднее), его близость к софистике и к Анаксагору. Его стремление ставить богов в двусмыслен<ные> ситуации и выводить их из затруднений так искусственно (deus ex machina[197]), что зритель остается с недоброжелательством к богам. Оправдание страстей (зритель всегда на стороне нарушающих законы нравственности и враждебен стоящим на страже этих правил: Федра и Ипполит и др.). Женская эмансипация. Скептицизм. Идеи о неспр<аведливом> социальн<ом> неравенстве, — гуманитарн<ые> идеалы. Психологизм, развитие чувств в страсть и аффект (Геракл). **Семестр** о Еврипиде;

б) этико-аллегорическ<ое> толкование богов (Метродор из Лампсака[198]). Ученик Анаксагора Метродор из Лампсака, идя по стопам своего учителя, дает аллегорическое объяснение гомеровских мифов, «отталкивающее своею сравнительностью» (Т. **Гомперц**, — Греческие мыслители. [Т.] I, 1911. СПБ., стр. 325. — далее оттуда же[199]). Агамемнона он отождествляет с эфиром, Ахилла — с солнцем, Гектора — с луною, Париса и Елену — с воздухом и землею, а в Деметре, Дионисе и Аполлоне видит части тела животного, именно: печень, селезенку и желчь. По поводу аналогичных толкований Библии у Филона **Ренан** замечает: «Прежде чем отречься от ставшего близким вероучения (или от авторитета признанных сочинений), «прибегают к таким толкованиям», «которые на каждого стоящего вне этого круга производят впечатление совершенного сумасбродства» (Гомперц[200]). В данном случае Метродор смело пошел по тому пути, уже задолго до него открытому. Еще в VI в. **Феаген** из Региона[201], желая спасти авторитет Гомера от посягательств Ксенофана[202], прибегал к ал<легорическому> тол<кованию>. **Битва богов** (20-я кн.) толкуется им так, что под богами разумеются отчасти враждебные друг другу элементы, отчасти противоречивые свойства человеч<еской> натуры;

в) комедия едко осмеивает пораженный философией антропоморфизм (Эпихарм[203], Кратин[204], Эвполис);

г) даже консерватор и защитник устоев Аристофан, борющийся с новыми течениями, весьма недвусмысленно издевается над древними священными мифами и ставит богов в комическое положение.

6. Философия, вообще, говорит со сцены, ходит по площадям, беседует за попойками. Наступает **«век просвещения»**, живо напоминающий **XVIII в**. новейшей истории. Возникают **салоны** — напр<имер>, Аспазии[205]. Уже нет старинного и старомодного смиренномудрия и сдержанности мнений философов. Все любознательны или, скор<ее>, любопытны. Общество охватывается

неостываемым популярным знанием. [Школа Сафо — женская Академия[206].]

7. Все жаждут знать о «природе вещей», все хотят ознакомиться с результатами научной деятельности. Является потребность в своего рода энциклопедии, **«Вестнике знания»**[207].

8. Но философия старин<ного> закала была замкнутой. «Прежние философы посвящали жизнь исканию истины ради нее самой; они замыкались в тесном кругу друзей, с которыми они соединялись идеальными интересами и делились знаниями и мыслями. Если они путешествовали с целью приобретения новых знаний или по каким-либо другим побуждениям, то они оставались неизвестными или, во всяк<ом> случ<ае>, не искали публичности и даже нисколько не стремились к распространению своих учений, хотя, если они основывались прочно в каком-либо новом месте, им и случалось соединять вокруг себя группу единомышленников, образовывавших школьный союз» (Трубецк<ой>, Ист<ория> др<евней> ф<илософии>, [Ч.] 1, стр. 151[208]). Это были полуученые, полумонашеские религиозные общины.

9. Ясное дело, что такие **эзотерические** наставники не годились при новых условиях. Но, впрочем, теперь и таких было немного. Столкновение философских теорий, их взаимное трение **обесцветило** теории, привело к созданию промежуточных типов, более или менее уравняло их на средн<их> арифметических. Подобно тому, как в наст<оящее> время из многих научных теорий образовалась нигилистическая наука. Пестрый и самопротиворечивый конгломерат, столь изв<естный> в публике под именем «научного» миропонимания. Вместе с тем ослабела и **острота интереса** к теориям, и осталось целым то, что было обще всем им, — на чем они **все** строились, — исследование науч<ных> вопросов, исследование **частных** вопросов, по преим<уществу> научного характера, — развитие отдельных научн<ых> дисциплин — вот чем занимаются отдельн<ые> филос<офские> школы. Понятно, что такие исследователи-специалисты менее всего были пригодны к спросу общества.

10. Отсюда необходимость публичных, платных, профессиональных профессоров. Таковыми явились **софисты**.

11. Софисты — носители греческого популярного просвещения.

12. Первоначально **софистом** называли всяк<ого> челов<ека>, посвящающего себя умствен<ной> деятельн<ости>, или искусного в какой-либо премудрости и учености. Геродот называет **софистами Солона** и **Пифагора**[209], а Андротион[210] — «7 мудрецов» (οἱ ἑπτά). С конца V в. значение термина сужается, хотя **не** имеет дурного или уничижительного, даже позорного оттенка,

который был вложен в него после полемики Сократа–Платона–Аристотеля с людьми, называвшимися этим именем, когда истинная природа софистического движения была снижена.

13. Софист означает **«профессиональный, наемный преподаватель мудрости»**. Прежде довольствовались учителями **грамоты, музыки** (в связи с поэзией) и **гимнастики**; теперь, при изменившихся условиях обществен<ной> жизни, потребовались профессора-преподаватели языка и словесности, философии и риторики, популяризаторы научн<ых> знаний.

14. Они делают себе из мудрости **ремесло**: оно кажется странным; но — скажу прямо — ведь делают же теперь себе такое же ремесло из проповеди (миссионеры), из подвигов (монашество), из молитвы (священники), из талантливости (литераторы), из чувства (актеры), из восторгов (певцы и музыканты) и т. д., даже из семейности и любви (проституция) и т. д. Отчего же в так<ом> случае не торговать, наряду со всем прочим, и мудростью? Ремесло софистов унизительно, конечно, нисколько не более, чем все прочие способы **торговли собою**. И в нем нет ничего особенного, у нас чувство это привычно. Но **тогда** казалось недозволительным.

15. Посвящая свое время и силы преподавательской деятельности, сделавши себе ремесло из мудрости, софисты стали искать себе материальной поддержки от учеников. Они странствовали, и им нужен был **гонорар** — для жизни, для содержания себя. Вот на этой-то почве и складываются постепенно неприятные черты «софиста», мало-помалу бросающие на него тень **шарлатана** от мудрости.

16. Впрочем, это относится по преимуществу к софистам позднейшим, к «младшим» представителям софистического движения, к эпигонам софистики, когда она уже разлагалась. О них подробнее — после. Сейчас же заметим в общих чертах, что содержание себя гонораром учеников естественно вело к стремлению привлекать к себе **побольше** этих учеников и держало софистов в известного рода **моральной зависимости** от собствен<ных> учеников.

17. Отсюда интересничание, отсюда — риторские представления и турниры, отсюда восхваление своего товара (вы уже видели эти восхваления из прочитанного отрывка «Протагора»). Отсюда, одним словом, это чисто лицедейское стремление к **внешнему успеху** и популярности, которое так противно нам «в сокровенном сердца человеке», но которое импонирует нам так нередко и в настоящее время (эффектно трескучие фразы, внешний блеск etc.).

18. Но, вступивши на путь искательства у людей, конечно, очень немногие софисты могли сдержать себя в границах благо-

родства и даже порядочности. Большинство же пустилось к **риторике** и к **рекламам**, иногда не брезгая и грубыми приемами и дешевыми эффектами: пурпурное облачение или тот самодельный костюм, в котором соф<ист> Гиппий появился на Олимпийских играх (Pl<aton.> Hipp. min. 368B) или «высокое седалище» (θρόνος) его же (Protagor).

<3> Отношение общества к софистам

1. Как же относилось общество к софистам. «Потребности отвечает удовлетворение, спросу — предложение. Но это не исключает того, что часто также и наоборот предлагаемое удовлетворение могло вызвать потребность, предложение — спрос». Если софисты отвечали спросу общества, то, в свою очередь, они возбуждали общественную потребность в популяризации знания. И без того возбужденную массу они электризовали еще более, **заставляя** искать себя, заставляя нуждаться в «просвещении», всячески убеждая, что без этого и жить нельзя. Так вот и у нас: лишний научн<ый> хлам, и все уверяют друг друга, что в этом источник воды живой, хотя никто в глубине души не верит этому. Средняя школа сперва, затем высшая школа гипнотизирует общество, уверяя, что без нее рушится мир. Никто не смеет и подумать, что, б<ыть> м<ожет>, без этой траты лучших годов юности на бесполезные пустяки не только можно жить, но даже жить сноснее. Игн<атий> Брянчанинов высказыв<ал> мысль, что детей следовало бы заставлять учить наизусть Евангелие вместо языков.

2. Отсюда понятно, что софисты пользовались в древн<ем> обществе громадным успехом. Молодежь жадно стремилась попасть в число их учеников, не щадя при этом средств ни своих, ни даже своих друзей. Словно «завороженные», по Платону[211], их словом, юноши бегали за ними из города в город, из страны в страну[212].

3. Об успехе софистов свидетельствуют и их значительные **гонорары**. Величина гонорара является здесь мерилом общественного признания их «мудрости».

4. Протагор предоставлял ученикам своим, по желанию, самим определять размер уплачиваемого гонорара — правда, под присягою в храме, что они действительно оценивают во столько-то его учение (Prot. 328B). И однако, несмотря на свою скромность, он нажил золота более, нежели Фидий своим искусством (Plat<on.> Men. 91D).

5. **Горгий** поставил сам себе статую из золота в Дельфах — «не в знак богатства, а в знак благочестия», как гласит найденная в Дельфах надпись.

6. А **Гиппий** хвалится у Платона (Hipp. maj. 282D) тем, что, приехав однажды в Сицилию, когда **там проживал и славился** Протагор, т. е. при наличности конкуренции, он, будучи много его моложе, в очень короткое время заработал более **150 мин**, и в одном только Инике, очень маленьком сикелиотском местечке, более **20** мин.

7. Что же говорить об Афинах, этом «присутственном месте мудрости»? Вы уже видели одну картинку, рисующую увлечение афинян этими «торговцами пищи для души». В других диалогах Платона дается множество примеров популярности софистов. «Афинские юноши, литераторы, полит<ические> деятели способны проводить целые дни в беседах и словопрениях, слушая проезжих софистов. На улицах, в гимназиях за ними ходят толпы, и к множеству празднеств, развлечений, состязаний и зрелищ, которыми наполнялась афинская жизнь Периклова века, присоединяются словесные представления виртуозов речи — новый ἀγών, или состязание атлетов слова или диалектики» (Трубецк<ой>, [Ч.] I, стр. 153).

8. То же явление повторяется повсеместно. Софисты повсюду завладевают общим внимание. **Протагор** из Абдер, **Горгий** из Леонтин, **Гиппий** из Элиды, **Продик** из Кеоса, **Фразимах** из Халкедона, **Ксениад** из Коринфа, **Евен** из Пароса, **Антифон** из Афин — «толкователь снов, изобретатель **искусства беспечалия**, который, поселившись у площади в Коринфе, вывесил вывеску, что он может врачевать словами страждущих, и, расспрашивая о причинах горя, утешал обремененных: впрочем, он скоро нашел это искусство ниже себя и обратился к более доходной риторике» (Plut. Vita X. orat. 1 p. 833C[213]).

9. Таково отношение к софистам, с **одной** стороны. Они жаждали **внешнего успеха**, для чего трудились, и его пожали. Но **внутреннее** положение их было вовсе не так ладно. Не только отдельные благоразумные люди и даже общество в целом смотрели на софистов подозрительно, недоброжелательно, чтобы не сказать втайне **враждебно**: нигилистические тенденции, расшатывание традиций, ниспровержение верований, наконец, их сила слова, готового защищать что угодно, и их космополитизм, — все это внушало серьезные опасения.

10. Но даже и поклонники, и ученики софистов увлекались софистами приблизительно так же, как у нас «золотая молодежь» увлекается какой-ниб<удь> балериной: увлекаться-то увлекается, и на руках готов носить, и в экипаж впрягаться (в старину), а предложи танцовщица жениться на ней — и молодой человек возмутится. Так вот и тут: вы помните молодого Гиппократа: ни свет ни заря он прибегает разбудить Сократа — так ему хочется

вручить «душу свою для обработки» Протагору; но тот же самый Гиппократ краснеет при одной мысли, что его могут заподозрить в желании сделаться софистом, и говорит, что ему было бы стыдно представиться соотечественникам в этом качестве (Prot. 312A).

11. Во-первых, как-никак, софисты были ремесленниками, — а вы знаете как косо смотрели καλοὶ καγαθοί[214] на наемный труд. Но тут дело было еще более сомнительно. Самое понятие о **торговле словом**, торговле мудростью было новшеством для древн<его> мира. Софисты же своим поведением — погоней за популярностью, дешевыми эффектами, порою шарлатанскими приемами и сомнительного достоинства мудростью, — наконец, самою своею бродячею жизнью (ср<авните> с нашими френологами, хиромантами, фокусниками), своею бездомностью нередко возбуждали недоброжелательство и иронию.

<4> Чему учили софисты?

1. Чему же, собственно, учили софисты? Что составляло предмет их преподавания? Какие идеи разносили они с собою? Софисты учили решительно **всему** на свете: физике, астрономии, математике, красноречию, мнемотехнике, грамматике, археологии, поэтике — всем искусствам и всем наукам, чем Гиппий величается «на площади у лавок» (Plat. Hipp. min. 368B). Есть софисты-медики, музыканты, даже стратеги и специалисты по поварскому искусству. Все они «торгуют мудростью оптом и в розницу» (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες, Prot. 314A). Это среднее между циркачами старого типа и журналистами или, попросту, профессора современные.

2. В этом смысле справедливо видят (Döring, Gesch. I, 308–9) в софистах «основателей высшего образования в европейском мире» («die Begründer des hoheren Unterrichtswegen in der europäischen Welt»). «В их деятельности, — гов<орит> Дёринг (id.) — лежат первые зародыши нашей средней школы и университета, а вместе с тем также и начатки того явления, что противоположность знати [высшего слоя] и масс обостряется в противоположность образованных и необразованных».

3. Итак, что же такое софисты? Напрашивается выражение: это — **интеллигенты**. И — можно догадываться — мировоззрение их есть мировоззрение интеллигентов. Несмотря на всю пестроту разносимых им<и> сведений, обучение софистов имеет общую природу интеллигентск<ого> обучения, тем более что интеллигенты — профессионалы мудрости.

4. В основе его всегда лежит принцип **формального** образования — дать обществен<ному> деятелю способность φρονεῖν τε καὶ λέγειν, мыслить и говорить, чтобы проводить свои, индивидуальные задачи.

5. В чем же полагают они эту задачу? В правильном устроении общества, ибо по их воззрениям благосостояние отдельного лица достигается только чрез благополучие социальное. Другими словами, они — **моралисты**, и их основное направление — **морализм**, в противоположность **аксиологической этике**, обращающейся непосредственно к запросам отдельн<ого> человека.

6. Морализм — характерн<ая> особенность **«рассудочной просвещенности»** (ср<авните> XVIII в.). Ожидает от переустройства общества **своего** усовершенствования, а пока что предпочитает оставаться таким, как есть. Но что же именно является **правильным** устройством общества. Законы, нравы, обычаи, нравств<енные> предст<авления> — все это изменчиво и многообразно. Следовательно, все это — не φύσει, не естествен<ный> порядок, а θέσει, νόμῳ, т. е. по человеческ<ому> установлению.

7. Отсюда потребность найти новое, чисто человеческое, естественное основание морали и основ обществен<ного> устройства. Сперва надеются на возможность этого обучения нравственности. Таковы более благородные, «старшие софисты» (до 427 г.); но затем наступает господство чистого индивидуализма, разложение софистики. Этот период начинается с 427 г., с прибытия в Афины **Горгия** из Леонтин в Сицилии.

Лекции III и IV

Чит<ано> 1909.XII.4.

<1.> Скептицизм софистов
<2.> Протагор

1909.XII.30. Серг<иевский> Пос<ад>
В испр<авленном> виде 1916. I. 13.
Серг<иевский> Пос<ад>

<1> Скептицизм софистов

1. φρονεῖν τε καὶ λέγειν — «мыслить и говорить» — вот чему искало научить софистическое образование. Софист — это человек, умеющий обучать говорению, развивающий способность говорить. **Рассудочный формализм**, характеризующий собою этот воспитательный идеал, или **формальная рассудочность** его заставляет интересоваться **внешнею** стороною знания, **способом** изложения, **формою** доказательства, **приемами** диалектического развития мысли и т. д., но мало обращать внимание на существо дела, на истинность или неистинность содержания всех этих доказательств, приемов и т. д. в речи. Интерес сосредотачивается на «**как**» речи и игнорирует «что» ее.

2. Что же касается до **содержания** знания, то оно является произвольным, **условным**. Содержание признается лишь постольку, поскольку должно быть **какое**-нибудь содержание, **какой**-нибудь материал, на котором можно было бы применять и развивать формальные приемы мысли. Важное тут не преимуществует пред **не**важным; форма оказывается **искусственно** наложенною на содержание, **извне** его сдерживающею, ибо это — **форма вообще**, форма, заранее составленная для **всякого** содержания, для содержания вообще, и в частности — ни для какого. Форма знания признается **само**довлеющей, а не органически выявляемой именно **данным** содержанием, извне, и следовательно, случайно связанной с ним, а не формою его именно, — трансцендентной ему, а не имманентной.

Вместо того чтобы любящим взором открыть в содержании свойственную **ему** форму, вместо того чтобы вглядеться во внутреннюю **структуру** предмета знания, софистическое образова-

ние хочет разучить **хрии**[215] мысли, заранее выработать **шаблоны** и затем мыслить и говорить, уже не вглядываясь в существо дела, не поистине, а просто накладывая эти шаблоны на подвернувшийся в силу обстоятельств предмет, — мыслить и говорить о нем походя. Должны быть наготове у говорящего известные приемы, известные общие ухватки мысли, некоторые общие рубрики. Тогда воспитываемый научится φρονεῖν τε καὶ λέγειν. Тут есть большое сходство с позднейшей схоластикой, но с тою разницею, что для схоластики формы мысли и были единственным **содержанием знания**, формами онтологической значимости, а для софистов это были лишь приемы.

3. А содержание? К чему именно применяются эти формы? Оно должно быть дано особо, само по себе, **бес**форменно, т. е. как сведения в энциклопедическом словаре. Содержание есть набор сведений, не образующих стройной системы знания, но представляющей лишь груду сырого материала, который надо иметь при себе «на всякий случай» и который при случае надо обработать так или иначе, смотря по предлежащей цели. Вот почему, как и философы **французского** просвещения XVIII века, представители греческой просветительной философии V века до Р<ождества> Х<ристова> могут быть названы «энциклопедистами» (см. **О. Новицкий**, — Пост. разв., Т. 2, стр. 319–320[216]), доказательства чему вы увидите в дальнейшем.

4. Но это разделение формы от содержания было опустошительно для философии или, точнее сказать, являлось **выражением** внутреннего опустошения философии. Понятно, что **веры в философию**, **веры в научное знание** при таком отношении к нему быть не может. Если бессистемные сведения упорядочиваются случайными в отношении к ним рубриками, если материал, сам по себе не содержащий известной мысли, втискивается в хрию, ему чуждую, то кто же поверит этой мнимой системе, этой мнимой страстности. Если вы слушаете стройное доказательство, о котором знаете, что оно — само по себе, а материал его на скорую руку подтянут к нему, то не будет ли безупречность подразделений возбуждать в вас скорее недоверие, чем убежденность в истинности доказываемого? Это похоже на светский лоск. Если вы видите, что известная обходительность есть обходительность «вообще», а не к вам именно относящаяся, то вы начинаете подозревать, что за нею может скрываться и нечто **противоположное**, т. е. светские манеры не дают средства познать истинное настроение человека, — а обхождение человека для того и предназначено, чтобы по нему узнавать о внутреннем отношении. Так и в софистической образованности мысль и выражение ее — речь перестают оцениваться как средства познания. И прежде всего как-то перестают верить

своей мысли и своим речам сами учителя мудрости, сумевшие разделить форму знания и его содержание. Возникает скептицизм.

5. Но если нет веры в философию как в познание, то оценка ее делается утилитарной, житейской. Философия — **средство вести свои житейские дела**, философия — учительница обходительности; философия — так сказать, «умственный перец», приправа к приевшейся и пресной, именно вследствие своей безыдейности и безрелигиозности, жизни. Скажу, кстати, что именно к этому времени в Афинах водворяется вкус к разным приправам за обедом, опсофасия, ὀψοφαγία, — о которой с негодованием говорят моралисты (Ксенофонт, Memorabilia[217]). Одним словом, философия имеет много разных применений к жизненным делам, но она ни в коем случае уже не есть **дело жизни**.

6. С софистикою в греческую мысль, как мы сказали, вливается **струя скептическая**. Атмосфера была насыщена парами скептицизма; софисты же явились **проводниками** духа времени и преимущественными его выразителями. При этом надо строго различать скептицизм **как настроение**, скептицизм **нигилистический** (Ренан, Анатоль Франс, Флобер и т. п.), от скептицизма **методического** или, точнее, **методологического**, т. е. от скептицизма как метода (Сократ, Пиррон, Декарт). Первый скептицизм есть вид **неверия в Истину**, или, если хотите, вера в **не**существование, небытие и **не**возможность Истины. По существу своему этот скептицизм **полемичен**, ибо желает изобличить Истину во лжи, показать призрачность притязаний Истины быть Истиною. Не имея мужества и честности для открытой борьбы с Истиной и для объявления своей веры в Неистину, этот скептицизм притворяется растерянным и как бы ищущим, вместе с тем тщательно отстраняя от себя возможность нахождения, хотя бы случайного. Ренан, с мечтательной и слащавой улыбкой богохульствующий — вот типичный пример **этого** рода скептицизма. Другой же скептицизм — совсем иного рода. В глубине своей он таит не ненависть к Истине, а веру в нее. Он опирается именно на Истину, но ради нее и в силу нее не хочет быть обманутым и нечаянно принять вместо Истины что-нибудь такое, что имеет ее видимость, но на деле не от Истины. Такого скептика, по слову преп. **Макария Великого**, «Сама Истина побуждает искать истину»[218]. А про скептика первого рода, в соответствии с этим, следовало бы сказать, что сама Ложь побуждает его лгать на Истину. И тем не менее, при таком глубоком расхождении, при устремлении обоих видов скептицизма в противные стороны, внешне они могут быть почти до неразличимости похожими друг на друга.

7. Из каких же моментов слагался (— он сложное явление!) скептицизм V века?

а) Прежде всего он — выражение (и притом типическое!) **чисто светского** равнодушия к «истине». Вспомните картину Ге, Quid est veritas? [маленькое описание ее...] Вот вам наглядный образ этого равнодушия. Это равнодушие трудновыразимо в формуле. Будучи настроением, это отрицание истины само выражается в полутонах. Или еще пример:

«...Вчера одна дама, — пишет **Вл.С. Соловьев** в 1877 г. кн. Д.Н. Цертелеву (Письма, Т. II, письмо 22, стр. 244[219]), — просила меня de lui communiquer la verite absolue [т. е. «сообщить ей абсолютную истину»!], а один генерал, у которого внутренность обита серым атласом, сообщил мне о новом члене Философского общества, — именно генерале Гурко...» **Таков один момент:**

б) Разложение физики I периода было другим, более существен<ным> источником скептицизма. «Если одни принимали множественность сущего, то элейцы доказывали, что все есть вместе одно; если останавливались на единстве, то позднейшие физики указывали, что с уничтожением множественности уничтожаются и все конкретные свойства вещей; если предметом знания полагали неизменяющееся, то Гераклит противопоставляет тому общий опыт об изменчивости явлений; если же хотели остановиться на факте их изменяемости, то надлежало отвергнуть возражения элейцев против появления и движения. Кому же было решать этот спор и примирять столкновение прежних учений? Ни одно из них не могло быть судьею всех остальных и самого себя. Оттого кто впервые очутился среди этого столкновения разногласных понятий, тот, при недостатке предварительного знания о природе философствующей мысли, не мог не впасть в недоумение о предлежательной годности познавательной способности человека. Какое усвоить учение, когда все они имеют равное право на истину и все равно опровергают друг друга? Быть может, все они ложны, а может быть, и все относительно истинны» (Новицкий, id., Т. III, стр. 306–307).

в) правда, и ранее было недоверие к показаниям **чувственных явлений**; но чувственному познанию, ведущему к «мнению», противополагалось **рациональное** познание этого множественного чувствен<ного> материала, дающее «умопостигаемые начала», «истину». Теперь же оказалось, что «истин» (рацион<альных> познаний) — **много**, что, следовательно, «истина» противоречива, что нет единой равной себе истины и что умозрение тоже приводит лишь к **мнению**[220].

г) наконец, этот из исторического спора вынесенный скептицизм получает и **теоретическое оправдание**. Вырабатываются **теории** незнания, в которых на основе положений той или другой из школ I периода развиваются доказательства, что знать нельзя и что, следовательно,

8. Место знания должна заместить **мнимость** знания, место истины — **видимость** истины, место искреннего сомнения — руководствование произвольным принципом. Отсюда понятно смещение интересов в сторону **риторики, антилогики** и **эристики** (от ἐρίζομαι — спорюсь) как к высшему из искусств — искусству производить **мнимость знания** и видимость знания, — искусству внушать людям **убеждения** «их (Горгия и Тисия), которые вероятное предпочитают истинному, силою красноречия достигают того, что малое кажется великим и великое — малым, новое — старым, и наоборот...» (Pl. Phaedr. 267A) — и т. д. «Речами жалобного свойства, касающимися старости и бедности, искусно владеет... халкедонец (Фразимах). Этот человек вместе с тем способен рассердить толпу и затем, как он говорил, успокоить раздраженных увещательными словами; он очень способен также **очернять и обелять**» (Pl. Phaedr. 267 C, D).

9. И это искусство является чисто формальным: убеждать должно в чем угодно. Настоящий софист должен уметь спорить за и против (pro и contra) **любого** положения, должен уметь «сильное делать слабым и слабое — сильным» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, Протагор[221]).

10. Сюда же примыкают и нравственные учения софистов, в глубочайшей своей сущности характеризуемые моральным скептицизмом. Некоторые из софистов величают себя «учителями добродетели». Но не следует обманываться в истин<ном> значении греческ<ого> термина «добродетель», ἀρετή. Он означает у греков нечто иное, нежели у нас: это своего рода хорошее качество, **добротность**, сила (vis, virtus), или «способность», полезная тому, кто ею обладает: Горгий ставит себе целью формировать сильных, способных людей (δεινούς ποιεῖν τοῦς ἀνθρώπους)[222], Протагор воспитывает «добродетель», полезную для наилучшего ведения своих собственных и общественных дел, — находчивый ум, свободный от предрассудков, и «политическую добродетель» — красноречие и т. д. (Трубецкой, I, 159)

11. Итак, дело не в добродетели, а в пригодности. Всякое благо относительно.

[Прочитать из «Протагора» Платона, 334 A, B, C, перев<од> Соловьева, Т. II, стр. 41[223]]

12. Что же касается до добродетели в собственном смысле (нашем), то тут все дело ограничивалось риторическими упражнениями и моральными декламациями, похвальными словами и вообще всякого рода словесными излияниями, по-видимому не претендовавшими ни на что более, кроме как на удовлетворение эстетических потребностей. Требуется не **быть**, но лишь казаться добрым — играть роль доброго.

13. Суммируя все сказанное, мы можем охарактеризовать софистическое течение как **релятивизм**, как признание всего на свете относительным, а потому условным. Но если **все** условно, если «всему мера — человек», то тут же намечался выход из относительности, преодоление релятивизма. А именно: человек все обуславливает, всему — мера. Но сама-то мера уже тогда **не** условна, ибо если бы и она была условною, если бы и она была относительною, то было бы нечто, что ее мерило бы, было бы ее «мерилом», что ее обуславливало бы и т. д. Итак, в учении софистов об относительности уже содержался зародыш учения о безусловности самого познающего разума. Все условно именно потому, что безусловен законодатель самосущ<ий> разум: все поддается ему, ибо он силен и т. д. Впрочем, этого вывода софисты **не** сделали, а сделал его лишь Сократ. Сами же они все глубже и глубже запутывались в скептицизме и в неверии в истину.

<2> Протагор

а) Биограф<ические> сведения

1. Обратимся теперь к более индивидуализованному рассмотрению философских воззрений главных представителей софистики. На первом месте мы ставим, конечно, родоначальника и вместе значительнейшего представителя софистической спекуляции — Протагора.

2. Протагор родился в **Абдере** около 480 г. до Р.Х. и был, следовательно, земляком (на 20 лет старшим) **Демокрита**. Впоследствии «Абдерит» стало означать «дурак», вроде нашего «пошехонец»; но в V в. этою дурною славою родина двух философов еще не пользовалась.

3. В молодые годы он должен был быть **носильщиком тяжестей** (то, что называется на Востоке «**мушок**») и свою прирожденную талантливость проявил и в этой специальности, — именно изобретением **подушки**, подкладываемой под тяжесть при переноске ее (Z. 1053, 3[224]).

4. Первый вопрос, который естественно возникает при обсуждении биографии философа, — это вопрос о влияниях, которым он подвергался. Но в отношении Протагора это требование удовлетворяется весьма недостаточно, и ответы даются различные. Но в основе обоих главных решений лежит несомненно имеющаяся гераклитовская окраска учения Протагора.

5. По более старым взглядам, Протагорова философия есть порождение левкиппо-демокритовского атомизма; софистика Протагора есть-де теоретико-познавательные и психологические **выводы** из онтологии Абдерской школы атомистов, причем долж-

но отметить, что эта последняя сама есть синтез направлений гераклитовского и элейского.

6. По другим взглядам, более новым и исходящим из анализа самой **доктрины** Протагора, отношение между Абдерскими школами было как раз обратным, и атомизм Демокрита есть онтологическая транспонировка, истолкование психологических и гносеологических положений Протагора. То, что он говорит о душе, подвергающейся воздействию внешних впечатлений, было-де перенесено младшим его земляком Демокритом на атомы. Но тогда **откуда** же несомненно имеющаяся гераклитовская струя в философствовании Протагора? Прямо от гераклитовцев, — или из самого Ефеса, где коренилась эта школа и где, б<ыть> м<ожет>, учился Протагор, или же косвенно, — из чтения гераклитовских творений. Хотя можно думать, что Гераклит путешествовал и был даже в Афинах.

7. Таковы ответы. Впрочем, для выбора между ними у нас нет прямых данных, да и этот выбор не так важен, раз и тем и другим ответом признается известная прямая или косвенная зависимость Протагора от Гераклита. Впрочем, я укажу в дальнейшем одно соображение, доселе не использованное, в пользу последнего взгляда на генезис учения Протагора.

8. С 30-летн<его> возраста 14 лет он странствовал по разным греч<еским> городам в качестве профессора и имел большой успех, в том числе и материальный (Pl. Men. 91D; D. L. IX. 52). По сообщению Платона, он заработал больше, чем Фидий, а по Диогену Лаэрцию, за курс учения он взимал сумму в 7500 мрк. (= 3700 р.), — целое состояние, особенно если принять во внимание тогдашнюю стоимость денег. Впрочем, последнее сообщение, б<ыть> м<ожет>, и не вполне правильно, т. к., по другим сообщениям, он предоставлял ученику самому определять размер гонорара.

9. Анекдотическ<ого> свойства рассказ, извест<ый> под названием «процесса из-за гонорара», характерен для софистики вообще, хотя, б<ыть> м<ожет>, и лишен всякого основания. А именно: один из учеников Прот<агора> выговорил, что гонорар будет следовать в том случае, если он выиграет свой первый процесс. Затем он довел дело до суда и тут стал доказывать, что ни в коем случае он не обязан платить: ибо, если его присудят к уплате, то он проиграл процесс; и следов<ательно>, не должен платить по условию; если же его освободят от уплаты, то не обязан платить по приговору судьи. Протагор же, наоборот, стал доказывать, что он во всяком случае обязан платить: если ему присудят — то в силу приговора судьи, а если освободят — то из-за выигранного процесса. Вот вам образчик нравов, даже и в суд

вносящих словесные фокусы (D. L. IX. 55 f). По преданию, судьи не стали решать это дело, заметив, что «у вороны и яйца бывают вороньи», т. е. морально осудив всю деятельность софистов.

10. Во время своих странствований, которые простирались даже на Южную Италию, Сицилию и греческую Кирену в Африке (Z. 1052), Протагор по меньшей мере трижды приезжал в Афины. Второе прибытие падает на 30-е годы, незадолго до Пелопонесской войны (Z. 1052, 4), а последнее, около 411 года, было для него преисполнено неприятностей (см. ниже). В Афинах он, между прочим, встречался с Сократом и юным Платоном. Протагор славился своим красноречием. По характеристике, данной его речи Сократом в «Федре» (267 e), у него была «особенная правильность речи... и много другого хорошего».

б) Теория познания

10. Обратимся теперь к рассмотрению протагоровской системы, во главе которой стоит **теория познания**. Мы не имеем сочинений самого Протагора и о воззрениях его вынуждены судить на основании свидетельств его критиков и противников — Платона, Аристотеля и Секста Эмпирика. Но, впрочем, они оставили сведения настолько фактические, что в основных чертах систему можно реконструировать с уверенностью.

11. Как мы уже сказали, у Протагора есть несомненная связь со школою Гераклита. Текучесть всего сущего (πάντα ῥεῖ) и единовременная наличность у вещей противоположного — вот основные положения Гераклита, положенные и Протагором в основу его умозрений. Они — не новы; нова же теория, которую <неразб.> выводимому отсюда всецелостному отрицанию познания у позднейших гераклитовцев.

12. Различные источники различно называют его сочинения: по одним, оно было известно под заглавием «Ἀλήθεια — Истина», по другим — «Ἀντιλογίαι — ниспровергающие речи» (или «О возражениях») и по третьим — «Καταβαλλόντε — противоречия» («Об опровержениях»)[225]. Из современных историков философии одни (напр., Трубецкой) считают эти три заглавия заглавием **различных** произведений, а другие (Деринг) — одного и того же. Возможно (и, пожалуй, наиболее вероятно), что эти три названия относятся к частям одного сочинения. У нас нет данных, сделать выбор в пользу того или иного мнения; да это и неважно. Важным же является то обст<оятельство>, что, по всем имеющимся сведениям, в Протагоровой теории мы имеем попытку действительно дать серьезную теорию познания, хотя и крайне скептическую, вовсе не нуднейшую **«фривольную софистику»**, занятую словесными фокусами.

13. Основным тезисом Протагоровой теории познания является положение, открывающее его сочинение:

«πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μεν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» (Plat. Theaet. 152 A) — «человек есть мера всех вещей, — существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Между прочим, выражение μὴ ὄντων дает нам право думать, что действительно Протагор **не** изошел из атомистической школы, ибо для нее метафизическим основным положением было существование τὰ μὴ ὄντα (не οὐκ ὄντα), а Протагор таковое отрицает.

14. Непосредственно примыкающим по содержанию, а в иных источниках ставимое прямо вторым предложением, является следующее: «Как вещи мне кажутся, так они (и) суть для меня; как они тебе кажутся, так они и суть для тебя» (Pl. Theaet. 152 A; Krat. 385 A и др.).

15. Как же разуметь эти положения? Есть попытка истолковать их в том смысле, что чувственное **ощущение** есть **действительный** источник познания, что оно-де свидетельствует не только о существовании, о наличности вещи, но и о том, **как** она существует. Надежность чувственного восприятия в процессах познания Протагор-де выставляет против скептицизма гераклитовцев, у которых текучесть всего была источником для отрицания познания. Таково мнение защитника софистов англичанина Грота[226], возобновленное недавно Дерингом. Согласно этому мнению, значит, Протагор является отцом и провозвестником **позитивизма**.

16. Но такое истолкование Протагоровых тезисов а) не считается с некоторыми дополнительными известиями, б) идет вразрез с традицией, происходящей из глубокой древности о скептическом смысле философии Протагора и, кроме всего, в) делает непонятным, каким же образом Протагор сделался отцом (**и уже несомненным**) последующей за ним софистики, явно скептического характера.

17. Отсюда возникает потребность разуметь положения Протагора как указывающие не принципы **достоверности** познания, а, наоборот, подчеркивающие субъективный, относительный характер познания, т. е. видеть в них тезисы **не** позитивизма, а **релятивизма**.

18. Прежде всего, надо обратить внимание на то, что под ἄνθτρωπος 1-го положения разумеется отнюдь не человек как таковой, не человек в его идеальной норме, не «общее сознание» или родовое, как оно являет себя в каждом, а просто каждый, отдельный, единичный человек в данный момент и в данном месте, при данных обстоятельствах и со всеми эмпирическими случайностями и недостатками его эмпирического существования. Об этом прямо свидетельствует Платон (Theaet. 152 A, 160 C, 183 B). «ἄνθτρωπος» стоит в смысле τίς, кто-ниб<удь>, всякий, каждый.

19. Нет иного мерила действительности, кроме как отдельное восприятие отдельного человека. Поэтому-то вещи для каждого существуют так, как они ему кажутся, являются. Истина не есть задача; ее не надо искать, но она и не открывается. Протагор просто уничтожает понятие истины и, следовательно, парализует импульс к поискам ее, гасит жажду правды и <неразб.> уничтожит чувства, ищущие дух.

20. Следовательно, не без основания Диоген Лаэрций приписывает Протагору изречение «все — истинно» (Diog. L. IX. 51). Действительно, что бы кто бы ни воспринимал, то и есть истина.

21. Отсюда — еще новая форма положения Протагора: в вещах, по Гераклиту, всегда сочетаются противоположности. Следовательно, один может воспринимать одну противоположность, а другой — другую. **Закон противоречия**, по возражению Аристотеля, не имеет для Гераклита и Протагора силы (Arist. 1009, 5). «Обо всяком предмете, — говорит Протагор, — существуют два рассуждения, Δύο λόγους εἶναι περὶ παντός πραγμάτος ἀντικειμένον ἀλλελοις (Diog. L. IX. 51), противоположные друг другу».

22. Состояние воспринимающих органов — вот, по Протагору, главная причина различия восприятий. Поэтому особенность восприятия вовсе не доказывает его неправильности. Если для больных, говорит Протагор, **вино** кажется горьким, то это нельзя объявлять за незнание; из несуществующего не может возникнуть никакого представления (Theaet. 166 E).

23. Отсюда является идея о **нормальном** состоянии воспринимающих органов, забота о коем есть дело врача (Theaet. 166 D сл.).

24. Не будем вдаваться в дальнейшие подробности Протагоровой теории, но лучше укажем на ту (приблизительную) реконструкцию хода мысли, который привел его к изложенной теории.

25. По Гераклиту, нельзя приписывать как вещи, так и тому или другому ее свойству бытия, но лишь — мгновенное **бывание**. Это бывание есть способ, modus соотношения вещи с другими вещами — образ их взаимодействия — «место» встречи двух движений, из которых одно действующее, а другое страдательное. Место стычки (гр. πόλεμος) двух враждующих качественностей, своим столкновением порождающих (πατήρ) вещь[227]. Итак, все вещи относительны, существуют лишь как формы взаимоотношений движений.

26. Протагор распространяет эту теорию на взаимоотношение действительности (χρήματα) и познающего человека (ἄνθτρωπος), т. е., иными словами, желает применить общее положение Гераклита касательно соотношения crhvma между собой к частному случаю, где одною из crhvmata является познающий человек, ἄνθτρωπος. При этом для нас наиболее важна та особенность Про-

тагоровой теории знания, что она подходит к процессам познания извне, совершенно так же как натурфилософия 1-го периода подходила к любому явлению мира. Знание — **один** из многих других процессов действительности. Другими словами, эта теория знания является догматической, ибо значение ее держится и падает вместе со значением **метафизики** Гераклита; а т. к. последняя основана на внешнем опыте, то в конечном счете и теория Протагора зиждется на внешнем опыте, т. е. на **вере** в познавательную ценность **представления**, хотя в своих конечных выводах подрывает эту веру и, следовательно, разрушает себя самое.

27. Вот как именно рассуждает Протагор, согласно реконструкции Виндельбанда[228]. Какой-ниб<удь> предмет действует на какой-ниб<удь> чувственный орган; при этом навстречу исходящему из предмета движению (действительному движению) стремится реагирующее движение органа (страдательное движение). Тогда в чувственном органе возникает восприятие предмета (αἴσθεσις), и, в то же время, предмет получает свойство, соответствующее этому восприятию (αἰσθητόν). Впрочем, добавление об αἰσθητόν, б<ыть> м<ожет>, является позднейшею прибавкою, навеянною теорией Демокрита, чтобы затушевать скептический характер доктрины Протагора. Поэтому каждое отдельное восприятие показывает только то, каким предмет является в данный момент восприятия, именно — тому лицу, которое его воспринимает, и только ему одному.

28. Следовательно, чувствен<ное> восприятие есть единствен<ная> форма соприкосновения с действительностью, т. е. единственный источник знания и вообще всей душевной жизни. Помимо восприятия — душа ничто: μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρά τάς αἰσθήσεις (D. L. IX. 51). Таков **сенсуализм** Протагора.

в) Нравственное учение Протагора.

29. Обрисуем теперь вкратце нравствен<ное> учение Протагора. Вот содержание **мифа** или **басни**, кот<орую> рассказывает Протагор (Pl. Prot. 320 C сл., — Пер. Соловьева, Т. II, стр. 18–22). После того как были созданы животные, они получили от Эпиметея в удел себе различные органы, силы и способности, необходимые для их сохранения. Слабый же и беспомощный человек остался без дара. Тогда Прометей украл для него у богов **огонь** и художественную мудрость. Хотя эти дары представляли ему достаточную помощь для его питания, но для борьбы со зверями они были недостаточны, т. к. люди жили в одиночку. Однако попытки соединиться в государства (в общины) не удавались, т. к. по недостатку политического искусства причиняли несправедливость друг другу. Тогда Зевс вложил в них **правду** и **стыд** (т. е. страх пред суждением других и пред лучшими себя), причем все получи-

ли того и другого поровну. А т. к. без них не может существовать никакое государство, то тот, кто не причастен им, должен быть убиваем, как язва общества. Справедливость и благоразумие (σοφροσύνη) обозначаются поэтому Протагором в качестве политических добродетелей (Plat. Prot. 323).

30. Таковы естественные задатки человека. Но их еще недостаточно. Они должны быть еще развиты чрез попечение, практику и воспитание. **Добродетель изучима.** Это важное свое положение Протагор между прочим подтверждает ссылкою на существование **порицаний** и **наказаний.** Себя самого Протагор и выставляет таким учителем добродетели по преимуществу.

31. Тут уже достаточно ясно выступает своеобразная черта софистическ<ого> просвещения, столь же ясно выступавшая впоследствии в другие просветительские периоды, — а именно противопоставление естественного человека с подлежащими воспитанию естественными задатками — человеку, живущему в исторических формах общежития. Представление о **законах** общежития как <о> чем-то **не**естественном и о человеке как какой-то реальности вне закона делается гораздо более ярким у софистов позднейших. При этом понятно, что мораль должна быть независимой от авторитета.

32. Из сказанного уже можно догадываться насчет отрицательного отношения Протагора к народной вере. Если говорят, что мораль должна избавиться от руководств посторонних для нее, от гетерономии, то это всегда служит признаком религиозного скептицизма, ибо руководство морали бывает лишь религиозной. И действительно, свою книгу «О богах» Протагор начинает следующими, с виду сдержанными, но на деле полными внутреннего сарказма словами: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ ὡς εἰσίν, οὔθ ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα ειδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βὶος τοῦ ἀνθρώπου (D. L. IX. 51) — О богах я не могу знать, ни что они есть, ни что их нет, [ни каковы они видом,] ибо есть многое, что мешает их знать, — и неясность предмета, и жизнь человеческая, которая так коротка.

33. Такое суждение о богах есть, конечно, необходимое следствие основного тезиса Протагоровой теории познания. Если познание ограничено чувствен<ным> опытом, то все, что не опирается на восприятие чувствен<ного> опыта, не может быть предметом познания. А таковы именно боги. Из «Протагора» платоновского опять-таки видно его уверенное, хотя и не имеющее зилотизма, отрицание веры в богов как основы нравственности.

34. Сочинение «о богах» вызвало против Протагора обвинение в атеизме. Его осудили на смерть, но он успел бежать и по дороге в Сицилию умер — либо утонул, либо от болезни. Осуж-

денное же сочинение было отобрано у афинск<их> граждан и сожжено на площади. Это было около 411 года.

35. Из мыслей, заключенных в его сочинении «О государстве», отметим только одну, а именно ту самую, которая впоследствии сыграла такую роль в Великой Франц<узской> революции. Протагор полагал, что ради благоденствия общества власть должна быть отнята у демократии образованным и способнейшим меньшинством и поддерживаема в его руках силою оружия. Вот вывод, к которому неизбежно приходит всякая последовательная демократическая идеология.

Лекции V и VI, VII, VIII

Чит<ано> 1909.XII.5; 1909. XII.19.

<1.> Продик
<2.> Иппий
<3.> Антифон
<4.> Разложение софистики I-го пер<иода>.
Свидетельство Аристофана

<1.> Продик Кеосский

1. Чтобы дать почувствовать вкус Продика из Кеоса (род. около 465 г. и принадлежавший, по свидет<ельству> Платона (Protag. 317C), к младшему поколению софистов; во время смерти Сократа (в 399 г.) он был еще в живых (Pl. Apol. 19E), мы сперва вспомним басню, им составленную, которую вы, конечно, знаете еще с Духовн<ого> учил<ища>. Разумею именно известный рассказ о «Геракле на распутье», дошедший до нас в передаче или, точнее, пересказе (см. Xen. Mem. II, 1, 34) Ксенофонта. [Чтение Xenoph. Memoral. II, 1, 21–34][229] — Этот рассказ, по свидетельству Схолиаста к Aristoph. Nub. 360[230], заимствован из сочинения Продика, которое носило название «Ὧραι, времена года».

2. Сказать по правде, уже в детстве эта басня раздражала меня и вызывала недоверие. Тогда я не знал — чем и винил себя за бесчувственность, а сейчас знаю чем — избытком добродетели: мы задыхаемся от добродетели. Продик именно характеризуется этой чрезмерной добродетельностью.

3. Помните? И Сократ (кстати сказать, ученик его, как и сам он не без иронии заявлял о том в «Протагоре») говорит про него (в платоновском «Протагоре», 316 A), что «считает его премудрым человеком и божественным». И Платон в «Государстве» (600 C), делая вескую оценку софистов, наряду с Протагором называет имя Продика.

4. И враждовавший со всею софистикою Аристофан, по-видимому, всерьез склонен приписывать Продику «Мудрость и Рассудительность» («Облака», 360), и, наконец, греческая, вероятно, слегка ироническая, пословица гласит:

5. «Он умнее Продика» (Новицкий Пост<епенное> разв<итие древних философских учений>, Т. 2, стр. 329), — умнее Продика, т. е. нечто невероятное по уму. Итак, Продик навеки запечатлен как личность умная и добродетельная — до чрезмерности, до шаржа.

6. Сам Продик, по-видимому, был тоже преисполнен сознания собственного достоинства. Низкий бас должен был придавать особенную важность его моральным сентенциям.

7. Впрочем, пристрастие к нравственным поучениям, резонерство, риторические декламации о добродетелях комически оттенялись в нем умением обделывать житейские дела, так что Продик предвосхитил Шопенгауэра, сказавшего в аналогичном случае, что «можно быть философом, и все же не быть дураком».

8. «А не угодно ли тебе, наш приятель, знаменитый Продик, как-то недавно, — выводит его на свежую воду Сократ (Pl., Hipp. maj., 281 C D, — Пер. Соловьева, Т. II, стр. 105), — приехав с полномочиями от Кея, не только весьма отличился речью в совете, но и, выступая частным образом и наставляя юношей, получил удивительно **сколько денег**; а из тех древних [мудрецов, к которым так снисходительно относились софисты за их житейскую неумелость] ни один не подумал требовать себе денежного вознаграждения или показывать свою мудрость на всевозможных сборищах; так они были просты и совсем не замечали, как много значат деньги. Из этих же каждый заработал себе денег мудростью больше, чем иной мастер заработает каким-нибудь мастерством, а Протагор еще раньше, чем эти».

9. Но Продик не только взимал плату за свою мудрость, но додумался до таксы на мудрость, и мы можем восстановить, если не весь, то часть его прейскуранта. По шутливому изложению Платона (Crat. 384 B), Сократ не слушал Продика его «пятидесятидрахмовые речи» (= 37 мрк = 17–18 р.) о правильном употреблении слов как слишком дорогой для него, но — только «однодрахмовые».

10. А по приписываемому Платону диалогу «Аксиох» (366 C), Продик никогда не произносил речей безвозмездно, но имел речи на полдрахмы, на две и на четыре драхмы. Это вроде того, как делает Файнштейн, профессор мнемоники.

11. Но, несмотря на то, отношение к нему Платона добродушно-ироническое и отнюдь не насмешливо-язвительное, как, например, к Гиппию, и не презрительно-высокомерное, как к позднейшим софистам Ефтидему и Дионисодору[231].

12. Мы видим уже, как изображает Сократ (в платоновском «Протагоре») свою встречу с Продиком. Все уже поднялись с постелей, но Продик лежит в отдельной комнате, закутанный кожами и одеялом, и басит из-под своих покровов.

1909. XII. 2. Серг<иевский> Пос<ад>.

13. Исследователи почему-то видят в этом описании косвенный намек на «болезненность» и «серьезный, торжественный, мрачный характер» Продика.

14. «С этим, — говорит Деринг, — согласуется также мрачное описание страданий и трудов человеческой жизни, которое вложено ему в уста в «Аксиохе» (360 D сл). Плача вступает человек в жизнь, и ни один возраст, от колыбели и до гроба, не свободен от страданий; кого боги любят, того они рано берут прочь отсюда, каждое призвание связано с величайшими трудами».

15. Правда, м<ожет> б<ыть>, и в этих словах, добряк Продик не обходит случая поговорить с эмфазой, тем более что в богов он не верит. Но эти слова, кажется, не только риторика; да и риторика такого содержания довольно характерна. Это общегреческое воззрение на жизнь, греки были великими пессимистами. Мне представляется (быть может, это чисто субъективно) Продик, что называется, честным, угрюмым, основательным и солидным собою и с риторическо-трагическим складом ума. Его кутание, быть может, объясняется не столько болезненностью, сколько склонностью сладко поспать в тепле. Но, во всяком случае, оно мало ладится с тем, что он говорит в речи о «Геракле».

16. В основе его занятий с учениками, как и у других софистов, лежало красноречие, сам Продик считал себя величайшим мастером слова. Великими риторами считались и Тисий[232] с Горгием, которые «изобрели краткие выражения и неизмеримо растянутые на всякий случай» (Pl. Phaedr. 267 A). «Продик, слыша когда-то об этом от меня, — рассказывает ученик Продика Сократ (id. 267 B), — засмеялся и сказал, что один только он дошел, какие выражения нужны искусному оратору: нужны не длинные и не краткие, а средние», — что собеседник Сократа Федр находит «очень умным».

17. Платон заставляет его говорить предложениями, действительно очень соразмерными (Protag. 337), что мы сейчас увидим.

17. Особою частью его филологическо-риторического образования, бывшего новинкою в Элладе, являлось обучение точному, осмысленному словоупотреблению и тщательному различению синонимов.

18. «...ведь я и Продика десять тысяч раз слыхал, как он разбирается относительно имен», — говорит Сократ по поводу синонимики Крития (Charmid, 163 D, рус. пер. Соловьева, т. 1, стр. 249). Несомненно, что эта синонимика имеет связь с сократовским различением понятий (Сократ — ученик Продика). Сократ, б<ыть> м<ожет>, был наведен на мысль тщательно делить понятия именно этим своим обучением синонимики у Продика.

19. «...право, ты не замечаешь, кажется, — говорит Сократ Лахесу, — что он (Ламак) перенял эту мудрость нашего приятеля Дамона, а Дамон очень близок с Продиком, Продик же, по-видимому, искуснее всех софистов в искусном различении слов» (Laches, 197 D, p<ус>. пер. Соловьева, т. 1, стр. 220).

20. Подобных свидетельств можно привести и еще несколько (Euthyd, 277 E; Schol. к Phaedr. 267 B; Arist. <Top.> 112b22); но я думаю, что вам уже стало видно, что синонимические упражнения Продика вошли в поговорку и, кажется, в моду. Продик и синонимика — стало ассоциацией неразрывной.

21. Но и эту сторону своей деятельности Продик преувеличенно подчеркивал, как он преувеличенно подчеркивал любовь и добродетель, вследствие чего и она получала слегка комический оттенок. В «Протагоре», хотя разговор идет между взрослыми, он вовремя и не вовремя подает свой голос педантическими, не имеющими значения для смысла, а отчасти даже совсем произвольными и выдуманными им различениями слов (Protag. 337, 339 E, 340 B, 341, 358 ABE), высказываемыми тоном гувернера.

22. Кажется, Продик и сам чувствует некоторую неуместность подобных замечаний. По крайней мере, когда Сократ, опасаясь быть прерванным в своих рассуждениях, говорит: «Вы соглашаетесь, значит, сказал я (рассказывает Сократ о своей беседе), что приятное есть добро, а мучительное — зло. Продиковское различение имен я прошу здесь оставить: приятным ли, или увеселяющим, или радостным, — откуда бы и как бы ни находил ты удовольствие брать названия для этого самого (удовольствия), превосходнейший Продик, этим (словом) и отвечай мне на то, что мне нужно». «Продик со смехом согласился, а также и прочие» (Protag. 358 A, B; рус. пер. Соловьева, т. II, стр. 73–74).

23. Собственная речь Продика отчетлива и изысканна, до нарядности. Сейчас вот я покажу вам живой образец ее, а вы обратите внимание на жеманничание с синонимическими тонкостями и охорашиванием.

24. [Прочесть речь Продика: Protag. 337, рус. пер. Соловьева, т. II, стр. 44–45][233] — такова характеристика Продика.

25. Обратимся к философско-религиозной стороне мировоззрения Продика. Как и Протагор, как и софисты вообще, он настроен **против** положительной религии, и в этом смысле настоящий просветитель. Но ведь для просветителя важен не тот или иной принципиальный взгляд на богов, — ему важно отрицать их — тем или иным способом. Вы видели, что Протагор отрицал богов, исходя из своей теории знаний — именно говоря...[234] Но вместо агностического недоверия к богам положительной религии, как у Протагора, у него мы видим попытку борьбы с

верованиями в богов чрез объяснение истинной природы этих верований. Это дополнение к Протагору. Тот доказывал, что о богах мы не можем ничего знать, а этот объясняет, откуда возникла исторически иллюзия знаний — если угодно, знает слишком много. Он учил, что боги, почитаемые людьми, не существуют. Они суть только персонификации элементов и небесных светил. Далее, древние стали оказывать божеское почитание плодам полей и виноградной лозы, вообще силам и произведениям природы, полезным для людей (D. 544, 59[235]; Cic. N. D. I. 128[236]; S. Emp. Dogm. III 18[237]).

26. Именно за эту радикальную просветительскую теорию он был причислен к отрицателям богов (S. Emp. Dogm. III 51[238]), к атеистам в античном смысле слова.

27. Если изложение диалога «Аксиох» (369 B) считать историческим, то можно полагать, что Продик (это было бы и в духе софистики вообще) решительно отрицал посмертную жизнь. Это именно предполагает приписанное ему там изречение, что **смерть** (как переход к небытию) **не имеет значения ни для живущих, ни для умерших**.

28. Но, во всяком случае, как бы там ни было, а нравственность он старается обосновать на естественно-человеческих основах, т. е. и он является **антропологическим моралистом**. Пример этого — уже приведенный выше рассказ о Геракле.

29. Геракл здесь является отнюдь не древним полубогом, и даже не героем народной религии, но просто представителем молодого поколения аристократии по рождению, самим своим происхождением призванной к господствованию. Тут добродетели, т. е. то воздержанное и несколько строгое воспитание юношества, которое является идеалом Продика, имеет своею конечною целью развитие естественных задатков эллинского юношества и выработку «ревностных тружеников прекрасного и почтенного». «Я надеюсь, — говорит Добродетель Гераклу, — что если ты направишься по дороге, ведущей ко мне, то непременно сделаешься ревностным тружеником прекрасного и почтенного» (Xen. Memor., II, 1, 27).

30. Однако этот путь воспитания труден: Продик с удовольствием хвалит поэта Симонида за его слова, что «трудно стать человеку хорошим», а также и Сократа, перефразирующего стихи Гесиода (Труды и дни, 285–291) и сказавшего в «Протагоре»: «хотя и трудно стать хорошим, потому что боги положили впереди добродетели много поту, но когда кто зайдет на ее вершину, она потом уж легка, как бы ни была трудною для приобретения» (Protag. 340 D, рус. пер. Соловьева, т. II, стр. 48–49). Ср. в рассказе «Геракл на распутье». «Не стану обманывать тебя указаниями

на удовольствие, — говорит Добродетель Гераклу, — но опишу тебе жизнь так, как боги ее устроили. Из того, что есть хорошего и прекрасного, боги ничего не дают человеку без труда и забот» (Xen. Memorab., II, 1, 28). Далее, Добродетель перечисляет разные виды трудов и забот для достижения разного рода «хорошего и прекрасного».

<2.> Иппий Елидский

1. Софист Гиппий, происхождением елидец, жил приблизительно тогда же, когда и Продик, т. е. от 465 до 399 года (приблизительно). Его именем озаглавлено у Платона два диалога — так называемые «Иппий Больший» и «Иппий Меньший».

2. Чтобы дать вам понять, что такое Иппий, я мог бы, пожалуй, написать пропорцию: Протагор: Продику = Продик: Иппию. Другими словами, мы имеем в мире Иппия дальнейшее падение софистики.

3. Вот как описывает его Платон: [чтение: Plat., Hipp. Min. 368 B, C, D, E нач.: «Ты ведь...» рус. пер. Соловьева, т. II, стр. 154–155[239]]

4. Это всезнайство и универсальность познания Гиппия насмешливо охарактеризовано и в другом диалоге: [чтение: Plat., Hipp. Maj. 285 B, C, D, E; 286 A; р<ус>. пер. Т. II, стр. 109–110[240]]

5. В «Протагоре» при упоминании о «других софистах», обижающих юношей, Протагор бросает косой взгляд в сторону Иппия: «Ведь их (юношей), убежавших от технических упражнений, они (другие софисты) опять против воли тянут и ввергают в разную технику, научая их вычислениям и астрономии и геометрии и музыке... » (Prot. 318 E, — р<ус>. п<ер>, т. II, стр. 16) Отсюда можно заключать, что и в обучении юношей универсальность познаний была характерной особенностью Иппия.

6. Месторождение Иппия объясняет, как создался в нем этот энциклопедизм. В самом деле, в области, где он родился, Элиде, лежит **Олимпия**. Чрез каждые 3 года сюда собирались не только представители физической силы и ловкости — атлеты, возничие и т. д., — но и представители духовной культуры — поэты, музыканты, ученые и художники всех родов. Тут происходили философские споры, тут читались литературные произведения, — одним словом, всякий старался тут себя показать и людей поглядеть. Естественно было, что элидские туземцы набирались всяческой мудрости.

7. «В Олимпию-то, когда праздник олимпийский, на всеэллинское торжество, я ведь каждый раз придя от себя из Элиды, выступаю у святилища и произношу чего кто захочет из приготовленного мною для произнесения и отвечаю желающему, о чем бы

кто ни спрашивал», — хвастает Иппий (PL. Hipp. Min., 364 C, D, p<ус>. п<ер>, т. II, стр. 148).

8. Но, несмотря на всю премудрость, а может быть, и **вследствие** своей мудрости, Иппий поверхностен, легковесен и не способен на сколько-нибудь глубокое проникновение в предмет разговора. Он не понимает даже того, что ему стараются втолковать собеседники. Его внимание не может остановиться на одной мысли, чтобы подвергнуть ее анализу, а бегает от предмета к предмету. Его мышление — карикатура мышления философии 1-го периода, — мышление представлениями. Оно детски беспомощно при отвлечении.

9. Значительную долю его полигисторства[241] надо отнести на счет его мнимотехнических приемов. Так что даже и с этой стороны он не так удивителен, как кажется себе самому. Но, упоенный собственным величием, он непрестанно хвастается, даже тогда, когда попал в безвыходное положение и запутался в собственных знаниях.

10. Вместе с тем ему непрестанно хочется оригинальничать и быть новым и занимательным. Однажды Сократ в беседе с Иппием говорил, что желающий выучить сына тому или иному ремеслу не затрудняется, куда послать его для обучения; если же кто сам пожелает изучить справедливость или сына своего отдать на выучку справедливости, то не знает, куда обратиться. «Иппий, выслушав это и как бы посмеиваясь над Сократом, сказал: Сократ, ты и теперь говоришь то же самое, что я слышал от тебя давно уже? — Здесь удивительно то, Иппий, что я говорю не одно и то же, но и об одном и том же, сказал Сократ. В силу своего многознания, ты, вероятно, никогда не выражаешься одинаково об одном и том же? — Именно, я всегда стараюсь сказать что-либо новое» (Xen. Mem. IV, 5, 6, рус. пер. Янчевецкого, вып. II, стр. 125[242]).

11. По Платону, хвастливости его, и притом в самой наивной форме, нет конца. И замечательно то, что таким же он представлен у Ксенофонта, что доказывает историчность Платоновой характеристики. Вот послушайте образчики его хвастливых и самоуверенных заявлений. Желая образумить Иппия, Сократ говорит ему:

12. «В блаженном же ты, Иппий, состоянии, если каждую Олимпиаду приходишь к святилищу в такой благонадежности насчет души со стороны философии! А я бы удивился, если бы даже кто из телесных атлетов приходил туда для борьбы в такой благонадежности etc.» (Hip. Min. 364 A, p<ус>. п<ер>, т. II, стр. 148).

13. Все древние мудрецы, по мнению Иппия, были ограничены умом в сравнении с ним, ибо уклонялись от общественных дел, потому что «они были бессильны и не способны постигать умом

то и другое зараз — и общественные дела и частные» (Hip. Maj. 281 D). Он спешит согласиться с ироническим замечанием Сократа о негодности древних мудрецов (Прочесть Hip. Maj.281 D, 282 A, (B, C, D — сокращ.), D (кон.), E; 283 A, B — см. стр. 104–106, т. II)[243].

14. Примеры хвастливости: 286 E, 287 A, B (т. II, стр. 111)[244].

15. Сократ старается втолковать ему, что требуется ответить на вопрос, **чем** именно прекрасные предметы прекрасны. Но Иппий не понимает, etc. (привести разговор: 287 B, C, D, E. etc. и 289 E, стр. 111–116)[245]. Тогда Сократ старается привести Иппия к мысли, что золото не всегда является украшением. Например, к горшку с размазней фиговая веселка подходит лучше, чем золотая. Наконец, Иппий, раздражаясь, доходит до сознания, что надо найти «такое прекрасное, что никогда, нигде и никому не могло бы показаться безобразным». Другими словами, Иппию начинает брезжить задача философии нового периода — задача **философии понятия**. Но он только **формально** может подойти к задаче последующей за ним философии, и, в то время как Сократ думает, что достиг цели, Иппий падает в бездну конкретного (стр. 118, 291 D, E, сл.): он срывается и оказывается решительно неспособным к мышлению понятиями. Дальнейший разговор происходит так, что Сократ тщетно старается выяснить кое-что Иппию сам — но безуспешно, и Иппий <неразб.> плетется за ним, отвечая «да» и «нет». Но он настолько глубоко нечувствителен к подробностям новой философии, что даже не понимает своего жалкого положения.

16. Когда Иппий окончательно запутывается, то и это его не смущает. (стр. 123, 295 A, ср. стр. 127, D). Когда снова запутывается: **Сократ**: «Ну, а ты имеешь что-нибудь сказать?» **Иппий**: «В настоящую минуту нет, но, как я сейчас говорил, если я подумаю, то уверен, что найду».

17. Сократ утверждает, что мож<ет> б<ыть> нечто, не свойственное каждому врозь, но свойственное обоим вместе. Иппий опять думает, что опровергает его конкретными примерами, и быстро возвращает всю свою самоуверенность, так что даже начинает **ругаться** («глупо», «нелепо» etc.) и снисходительно позволяет Сократу поговорить еще (300 E, 301 A, B, C, D, E, 302 A, B, и т. д., стр. 132–134).

18. Но довольно о великолепном и всезнающем Иппии. Мне хочется только добавить еще несколько слов в **защиту** его как эллина, если только мы, выродившиеся варвары, смеем защищать эллинов, хотя и скверных.

19. В Иппии, как он представлен Платоном, с особенною карикатурною отчетливостью выступают те самые черты, которые во-

обще делают эллина эллином. Вдумайтесь в прочитанные отрывки! Не чувствуете ли вы, что пред нами **ребенок**: живой интерес ко всему, подвижность, наивность, самоуверенность, доверчивость, тщеславие, беззлобие, некритичность... разве это не детские черты? И действительно, все греки, не только один Иппий — дети.

20. Египтяне чувствовали это: «Вы, эллины, — дети», — говорили жрецы египетские эллинам...[246] — дети не только по своему сравнительно позднему по сравнению с египтянами выступлению на историческое поприще, но дети и характером, дети по всему складу мышления.

21. У них нет «быть себе на уме». Склонность строить махинации, совершенно неприложимые к жизни, есть просто особого рода творчество. Они выбалтываются. Они сами болтливы и любят слушать болтовню. Это игра в хитрость, но не хитрость, упоение махинациями, но не коварство в собств<енном> смысле слова. Сравните греков с римлянами, с их сухою серьезностью, с их gravitas, с их деловитостью. Сравните их с таинственными молчаливыми египтянами! Сравните их с жестоковыйным народом крикливых иудеев, полным упорства и себялюбия. И тогда сразу станет ясно, что как гений — взрослый ребенок, так и взрослые дети эллины — гении между народами. Недаром один историк сказал, что эллины так же стоят к современному европейцу, как последний к обезьяне.

22. Они — **нравственнее** современных людей: у них нет стыда, душа сполна обнаруживается в поступках — «нет дурной совести» (Ницше[247]). Это далеко не значит «бесстыдство», ибо бесстыдство есть стыдливость наоборот, стыдливость с вызовом себе, цинизм — любовь ко злу, а отсутствие стыда — невинность, райское состояние, ясность души; бесстыдный заглушает «дурную совесть», а не имеющий стыда действует как бог на душу ему положит. Открытость. Пылкость как у художников. Непосредственность. Чистота. Тщеславие. Самоуверенность, уверенность в своих силах. Мало склонности к условному. Все, что делают они, имеет для них непосредственную ценность, по-своему безусловно, безотносительно. Отсюда — красота. Отсюда — **жизнь как игра**. Соревнование. Жизнь **как игра**. Зависть богов («ага... ты счастлив»). Высокомерие. Меланхолия.

23. Интуитивное понимание несчастья; гениально-веселый темперамент. Лживость, или, скорее, хитроумие, происходящее от избытка творческого воображения и от постоянного стремления все обращать в игру.

24. «Грекам не хватает трезвости. Слишком большая чувствительность, ненормально повышенная нервная и мозговая жизнь, стремительность и страстность воли»[248].

25. Умение видеть в единичном общее — черта гения (Шопенгауэр).

26. Любовь к досугу, бегство от работы из-за куска хлеба. Беспечность: то, что для римлянина было nugari, бездельничать, для греков представлялось уделом богов: «легко живущие боги». Это библейское представление («в поте лица»). Работать — тяжелая повинность, а вовсе не священный «долг». Это стремление к раю.

27. «У среднего эллина мы встречаем свойство гениального без гениальности. В сущности, все опаснейшие свойства души и характера»[249].

28. «Греки как единственный гениальный народ в мировой истории: они гениальны, даже когда они учатся, они прекрасно умеют заимствовать и не только для украшений и принаряживаний, как это делают римляне...» (см. Ницше, Мы филологи, т. II)[250].

29. <Пропуск в тексте рукописи>

Переписано 1913. XI.21. Серг<иевский> Пос<ад>.

30. Вернемся к Иппию. Относительно **нравственного** его учения имеются лишь следы данных, из которых можно заключать, что тут он следовал общему моралистическому направлению софистики.

31. Что же касается до его религиозных убеждений, то о них почти ничего неизвестно. Правда, в разговоре с Сократом, передаваемом у **Ксенофонта** (Memorab. IV, IV), он говорит о богах без неприязни и признает, что иные законы установлены ими. Но при этом нетрудно разобрать, насколько мало можно верить буквальному смыслу «положения законов богами», т. е. в его **религиозной** значимости, и насколько оно — только способ выражения, а именно для обозначения естественного «свойства человеческой природы». Путем последовательных изменений смысла религиозное выражение «положенное богами» превратилось у софистов в свою противоположность. В самом деле, в их устах:

«положенное от богов» = не от человеческого произволения = имеющееся от природы = не сверхъестественно = не от богов.

Таков истинный смысл мниморелигиозных выражений в устах софистов, употребляемых ими иногда сознательно в антирелигиозном смысле, иногда же как риторическое украшение или благочестивый грим своей речи, слишком уж неприглядной для древнего общества в ее обнаженности и неприкрашенном виде.

Мы видели ранее, что и заведомый афей **Продик** не затруднялся выражением «**кого боги любят**», видели также, что агностик и афей **Протагор** при случае ссылался в своих нечестивых мифах на богов. Так и **Иппий**. Но у него еще резче, чем у Протагора

и Продика, проявляется антагонизм с положительным законом. Вот отрывок из речи Иппия, в изображении его Платоном. Прочитать его тем более целесообразно, что вы, кстати, ознакомитесь с формою речи у Иппия — кокетливой и жеманной, с его манерой говорить преувеличенно и аффектированно.

Чтение «Протагора» Платона, 337 CDE, 338 A, B.

(в рус. пер. Вл. Соловьева, т. 2, стр. 45–46)[251]

Чтобы разрешить недоразумение, происшедшее между Сократом и Протагором, Иппий основывается на **свойстве человеческой природы**, из которого выводятся им все установления совместной жизни людей — людского общежития. Положительный же государственный закон есть **тиран** людей и ко многому **принуждает против** природы их, — παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται,— т. е. идет против естества человеческого, т. е. является **противоестественным.**

От природы — подобное родственно подобному; от природы, а вовсе не чрез закон, все присутствующие — родственники, свойственники и сограждане. Поэтому они **могут** и **должны** быть снисходительны друг к другу и уступают друг другу.

32. Тут яснейшим образом выступает общее всем софистам просветительно-софистическая идея об противоположности φύσις и νόμος — **естественности** и **законности** — и, следовательно, — в силу этой противоположности — о противоестественности всего того, что только законно, но не вытекает из природы человека. Вам, б<ыть> м<ожет>, покажется: «да как же может быть иначе? И в чем же не правы софисты? Неужели же законное есть подлинно законное, хотя бы оно и шло совсем помимо человеческой природы». Конечно, вы правы в своем возражении и, конечно, противление софистике было бы противлением самой истине, если бы дело обстояло именно так, как вы могли бы доселе понять речи софистов. Дело в том, что термин **природа человека** мы употребляем в его позднейшем, христианизированном смысле: природа человека характеризуется для нас полнотою его сил и способностей в первобытном состоянии, до грехопадения. И конечно, тогда все **законное** вытекает из этой **полноты** бытия человеческого, а все то, что против этого естества, — то «от лукавого». Однако софисты, как вы помните, были эпигонами 1-го периода эллинской философии и, конечно, разумели философские термины в духе той философии, на которой они сами произросли. **Человек** же для этой философии есть не что иное, как член биологического мира — нечто, в существе своем, весьма близкое к растениям и животным и стихиям чувственного мира. Естество его, природа его, φύσις его — это естество биологическое, ну **приблизительно** такое же естество, как о нем учит современный монизм Геккеля[252] и геккелианцев. Понятно, что при таком ущем-

ленном разумении человеческого естества, человеческой φύσις, многое из его подлинного естества, того, которое мы с вами разумеем под сим термином, не вмещается в понятие φύσις, исключается им и посему рассматривается как в свою очередь идущее вразрез с естеством, как противоестественное, как то, что насилует естество, что παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Тут-то для нас и открывается глубочайший смысл борьбы Сократа с софистами. Сократ открывает в человеке его собственное человеческое достоинство, его **сверх**биологическую сущность; естество человека, как оказывается, в непрестанном «испытывании себя самого и других»[253], в неутомимом «познании себя» — это не естество животно-растительно-стихийного мира, но нечто высшее и **качественно** иное, нечто трансцендентное миру, нечто не-от-мирное. Человек есть не только член этого биологического мира, не только ζῷον φυσικόν, но и именно **человек**, член иного, разумного строя — человеческого общества. Он — ζῷον πολιτικόν. Общество это есть не отвлечение от толпы людей, а подлинная реальность, и притом высшего порядка в сравнении с миром стихий. И если γένεσις, бывание, есть характерный признак этого последнего мира — биологического, то для человеческого πόλις'а характерен определяющий структуру его νόμος, неизменное и недвижимое потоком γένεσις'а форма общественного бытия. Νόμος и есть, в сущности, тот **разум** бытия общественного, живя в котором человек впервые делается человеком, т. е. разумным, сверхфизическим существом. Итак, **право** — это вторая, высшая природа людей; если софисты не желают называть его природой — их дело; но тогда надо говорить, что законы не естественного, не природного происхождения. Однако, вне положительного права, вне νόμος'а как нормы бытия общественного, т. е., человеческого, человек немыслим — его просто нет: ибо человек как таковой есть член (человеческого) общества. Если же νόμος — только естественен, как утверждают софисты, то это значит, что человек есть член физического мира, и только физического мира, и, значит, законы человеческого бытия — законы растительно-животного бывания. Тогда все то, что сверх того, выдумка, и как выдумка — вредная выдумка, ибо она παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται, ибо она противоестественна. «Но я, — как бы говорил Сократ, — вижу, знаю, чувствую в себе с непоколебимой ясностью нечто сверхфизическое; я вижу, знаю и чувствую, что я, да и всякий человек — более чем член одного только физического мира. А если так, то эта высшая природа должна же в чем-нибудь выражаться, и этот мир должен же где-нибудь реализоваться. Мир этот — человеческое общество; основная сила, в нем действующая, — λόγος, **речь**, устанавливающая общение; а нормою существования является положительный закон, νόμος. Закон есть

норма не противоестественная, но если вам, софистам, угодно пользоваться словом “естество” в его старинном смысле — норма сверхъестественная. Защищая ее — я защищаю достоинство человека. И пусть сограждане, не понимающие глубочайшей сути нашего столкновения, казнят меня, своего же **защитника**, но я, не гневаясь на них, неразумных оберегателей закона, буду бороться с вами, сознательными разрушителями его. Ибо это не я, а вы разрушаете устои общества». Вот что всю жизнь говорил, приблизительно такими словами, Сократ, обращаясь к софистам. Вот что говорили его ученики. Защита Сократом и Платоном гражданского закона в его принципе была не «черносотенством» и не стариковской воркотней на все новое и на всякую свободу, а защитою человеческого достоинства, защитою человека от консервативной, отсталой и выродившейся философии 1-го периода, прикрывавшею свою отсталость криками о освобождении и потворством худшим из человеческих влечений. В лице Сократа и Платона мы видим сконцентрировавшийся в жалящее острие здоровый защитительный инстинкт древнего человеческого общества. Недаром Сократ сравнивал себя с оводом, не дающим покоя обществу указанием на опасность создавшегося положения. А т. к. **человек** именно был основным открытием философии 2-го периода, то понятно, что защита «природы» человеческой (λόγος’а) от смешения с «природою» мира биологического (γένεσις’а) и защита неизменности **закона** — от разрушения его потоком бывания — эта защита в глубочайшей своей основе и была основною задачею **идеализма**, а разрушение этой крепости — главною задачею софистики. С укреплением или разрушением вновь открытого понятия **человека** стояла или падала философия второго периода или, если угодно, **вообще философия**, вообще какое-либо **жизнепонимание**, вообще какие-нибудь убеждения, ибо философия 1-го периода, явившаяся осознанием идейных начал на почве **биологии**, на почве стихийной жизни — уже показала свою условность, выродившись и разложившись в софистику. Хороша или плоха была философия 1-го периода — **теперь** уже подымать этот вопрос было не к чему: дав то, что могла дать, она разложилась; воскресить ее было невозможно, и выбор стоял **не** между философией 1-го периода в ее лучшем виде и нарождающимся идеализмом, но между **идеализмом** и **софистикою** или, если угодно, между духовной культурой и — отрицанием ее.

Но мы с вами сильно забежали вперед. Вернемся к Иппию.

При всем сходстве Иппия с прочими софистами в **основах** их учения о законе, в способе истолкования, как именно **возникают** (заметьте, именно возникают, т. е. не представляют собою ничего **качественно** инородного миру!), как возникают формы общежи-

тия, Иппий существенно расходится с Протагором. И тут, как и в мотивировке своего афеизма, софисты не требовали единогласия. Для них важна была общая тактика наступления, но совершенно безразлично, с какой стороны и какими средствами, — лишь бы сокрушить врага, которым держится человечность человека, т. е. религию и положительный закон, — что выражается одним греческим словом νόμος. Но понятно, что т. к. софисты вообще не верили в человека, то все построения их, в их собственном сознании, были лишь «построениями на случай» или, выражаясь по-современному, были построениями **прагматического** характера. Вот почему, нимало не смущаясь своею разноголосицею в **мотивировках**, они весьма единодушно нападали на νόμος.

По Протагору, как помните, своекорыстные расчеты людей собирают их в общества; но люди столь эгоистичны, что требуется извне «противоестественно» (и это уж воистину противоестественно, ибо нельзя внутреннее вложить извне!) **вложить** в них правду и стыд, чтобы общества не распадались.

Человек, по Иппию, по природе, т. е. по своей животно-растительной организации, склонен к стадной жизни (конечно, это вовсе не то, что πόλις, — так сказать, некоторая «церковь» античного мира). Итак, и в этом пункте софистика в лице Иппия ушла вперед по пути отрицания авторитета и всего того, что заложено в собственно человеческой природе человека. Стыд и справедливость, по Протагору, еще признавались сверхфизического, трансцендентного биологическому миру происхождения. Тут мы еще видим некоторый остаток супранатуралистической, «откровенной» нравственности. Иппий же еще далее продвигается в гущу софистики и еще более эмансипируется от религии. Для него и Протагоровского «вложения» правды и стыда богами не требуется — он «не нуждается в подобной гипотезе». Естественного сочувствия, сродняющего людей, сочувствия, подобного тому, которое заставляет животных жить стадами и стаями (сочувствия, которого не признавал Протагор), достаточно, чтобы объяснить возможность нераспадения общества.

34. Борьба с **положительной** моралью во имя **естественной** нравственности характерно проявляется у Иппия в противоположении законного (τὸ νόμιμον) справедливому (το δίκαιον). Иппий самым решительным образом настроен против τὸ νόμιμον, против законного и крайне удивляется, когда в разговоре с ним Сократ берется защищать противоположный взгляд на дело, а именно что τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι, «законное справедливо» (Xen. Memoral. IV, IV, 12), и еще: τὸ αύτο νόμιμον τε καὶ δίκαιον εἶναι (id. IV, IV, 12 = IV, IV, 18) — «одно и то же есть и законное и справедливое» — и что «ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιος ἐστίν, ὁ δε

ἄνομος ἄδικος» (IV, IV, 13) — законный справедлив, незаконный же — несправедлив.

35. Что же такое «законы» (νόμοι), по Гиппию? Это — «то, что граждане пишут, определяя, что должно делать и от чего должно удерживаться — ἅ οἱ πολῖται συνθέμενοι ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο» (id., IV, IV, 13), т. е. составляя от себя, своим умом. А кто «законный», novmimo»? «Законный — тот, кто поступает согласно с этими предписаниями, а незаконный — тот, кто нарушает их («νόμιμος μὲν εἴη ὁ κατὰ ταῦτα πολιτεθόμενος, ἄνομος δὲ ὁ ταῦτα παραβαίνον», — id., IV, IV, 13). Но тут-то и начинается «просветительный» анимизм и анархизм Иппия.

36. «Кто станет думать о законах и о подчинении им как о деле серьезном, когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют? — Νόμος πῶς ἄν τις ἡγήσατο σποθδαῖον πρᾶγμα εἶναι ἢ τὸ πείθειθαι αὐτοῖς, οὕς γε πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται» (id., IV, IV, 14).

37. Закон — нечто условное, нечто случайное в отношении к природе человека, нечто зависящее от прихоти законодателей. Как же подчинение ему может быть тождественно с проявлением самой природы человеческой — со справедливостью?! Такова мысль Иппия.

38. Правда, есть «неписаные законы» (ἀγράφοθς νόμους). Это — «те, которые одинаково исполняются в каждой стране» (τούς γ᾽ ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζόμενους) (Xen. Mem. IV, IV, 19), т. е. законы, общие всем людям, требуемые и исполненные всяким государством, законы вселенского характера. Их постановили **не** люди, ибо они не в состоянии сойтись и, кроме того, у них — разные языки. Нужно полагать, что это боги постановили их, «потому что у всех людей прежде всего требуется чтить богов». Почитание родителей — тоже принадлежит к таким неписанным законам. — Вот мысли, на которые с большей или меньшей неохотой (богов ведь он не признает) вынужден согласиться Иппий (IV, IV, 19, 20).

39. Но вынужденность своего согласия он явно высказывает тем, что спешит ограничить объем этих неписаных законов! Даже то, «чтобы родители не смешивались (μίγνυσθαι, про половое сообщение) с детьми, ни дети — с родителями (IV, IV, 20), Иппий отказывается признать в качестве «закона от Бога»: «Мне вовсе не кажется, — сказал он, — Сократ, чтобы этот закон был божьим — οὐκέτι μοι δοκεῖ, ἔφε, ὦ Σώκρατες, οὗτος θεοῦ νόμος εἶναι» (id., 20). «Почему же? — спрашивает Сократ. — Потому что я знаю, что есть такие, которые нарушают этот закон — ὅτι αἰσθάνομαι τινας παραβάινοντας αὐτον» (IV, IV, 20). И только тогда Иппий соглашается признать это требование нравственности за закон Божий,

когда Сократ доказывает ему, что нарушители его не избегают естественного (в смысле софистическом), т. е. биологического, возмездия за свое нарушение, — рождением больных детей (id., IV, IV, 24). Точно так же и нарушаемое, но повсюдное нравственное требование «платить благодарностью своим благодетелям» (IV, IV, 24) Иппий соглашается признать за дело богов, когда Сократ показывает и здесь естественное возмездие его нарушителям.

40. «Уже то, что сами законы заключают в себе наказание для нарушителей их, на мой взгляд, — говорит Иппий, — есть дело законодателя высшего, чем человек. — τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβάνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίνος ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι» (IV, IV, 24).

41. Это-то и является гарантией их справедливости. «Едва ли кто другой мог бы установить правду в законах, кроме бога», — отвечал Иппий. «Значит, Иппий, и богам угодно, чтобы законное и справедливое было одно и то же, — сказал Сократ» (IV, IV, 25).

42. Таким образом, припертый в угол, Иппий только тогда согласился признать справедливость некоторых законов, когда ему была показана биологическая естественность их, т. е. их **коренящаяся в человеческой животно-растительной природе основа**, в силу которой попытка **нарушить** закон влечет за собою исходящие из той же животно-растительной природы неприятные последствия. Сократ, в изложении Ксенофонта (который, впрочем, легко мог не понять суть разговора, если только не подсочиняет кое-чего сам), словесно торжествует над Иппием, но — только словесно. Ведь он доказал, что неписаные законы, естественные законы — справедливы, поскольку нарушение их ведет за собою естественные (физика) несчастные последствия, т. е. то самое, что заранее признавал Иппий. Но *справедливости* **писаных** законов, законов, «полагаемых» людьми, он именно и **не** доказал: несмотря на то что Иппий соглашался с аргументами Сократа нехотя, думая, что его куда-то уводят, в конце концов он остался на той самой позиции, которая была с самого начала разговора им усвоена.

1913. X. 31. Серг<иевский> Пос<ад>

Тут Сократ спорит так по внушению Ксенофонта. Точно ли передает плосковатый Ксенофонт суть разговора, сказать трудно. Но спросим себя, что именно мог бы и должен был сказать Сократ о законах со своей точки зрения.

«Закон, — гов<орит> Иппий, — нечто случайное, условное, и стало быть, могущее быть произвольно, в зависимости от **силы**, физической, естествен<ной> силы, отменяемым или утверждаемым каждым человеком». **Нет**. Закон, тот или другой закон, есть творчество человеческого **общества**, закон — соборен и выра-

жает природу человеческого общества, норму бытия его. Отдельный человек перестает быть членом только физической природы и делается человеком, подымаясь **над** природой физической и приобщаясь природе человеческой лишь в обществе. Человека как человека вне общества не существует. Стало быть, он, будучи лишь членом о<бществ>а, не может судить общества. Он не может отвергать нормы бытия человеческого о<бществ>а, ибо тем самым он внутренне извергается из общества, перестает быть членом о<бществ>а, перестает быть человеком, теряет человеческий **разум**. Не потому закон справедлив, что нарушение его влечет за собою физические несчастья, но потому, что отвержение его влечет за собою большее несчастье — потерю человеческого достоинства, в пределе — разума, ибо разум — в языке и языка сообщение, а вне о<бществ>а нет и языка. Если норму общественного (т. е. человеческого, ибо человеческое — соборно) бытия я не считаю своей нормой, то я отвергаю для себя норму бытия человеческого, перестаю быть человеком.

<3.> Антифон

Нап<исано> 1909.XII.9
Серг<иевский> Пос<ад>

1. Мы не станем особенно распространяться о софисте Антифоне. Упомянем лишь о некоторых черточках.

2. У Ксенофонта он является в некрасивом виде (Memor. I, 6). Желая перебить у Сократа его учеников, однажды он, забывая о всяком педагогическом такте, пришел к Сократу и в их **присутствии** старался дискредитировать Сократа, причем указанием на его бедность.

3. «Сократ, — сказал он, — etc. [*прочесть* по книге Mem. I, 6 2,3[254], стр. 28, вып. II, пер. Янчевецкого] Что ответил на это Сократ — вы можете догадываться и сами.

4. В другой раз, б<ыть> м<ожет>, с тою же целью, он сказал Сократу [id., I, 6 11,12[255], стр. 30].

5. Итак, Сократ не умеет жить, не знает философии, стоящей того, чтобы за нее платили; наконец, он, по Антифону, не умеет учить государственной мудрости, политическому искусству, ибо «каким образом он, Сократ, надеется сделать других государственными деятелями, сам не занимаясь государственными делами, хотя бы знал их...» [id., I, 6[15], стр. 31].

6. **Продажность** софистической мудрости, как вы видите, с каждым шагом софистики вперед, с каждым новым софистом сама возрастает. Антифон глубоко убежден, что деньги — мерило

ценности всех вещей и что ум и мудрость человеческая стоят как раз столько, сколько за них люди получают наличными. Вот почему глубоко-оскорбительные слова Сократа (сейчас приведу их) Антифон, кажется, даже и не заметил, — по крайней мере, ничего на них не ответил Сократу и тем не менее в **другой** раз явился с подобными же соображениями.

7. А Сократ сказал ему то, что является камнем, брошенным во все софистическое движение: «Если кто продает свою красоту желающему за деньги, тот называется публичным мужчиной, но если кто, познакомившись с любителем прекрасного, делает его своим другом, того мы считаем благоразумным. Точно так же etc. [Xen. Memorab. I, VI [13, 14], стр. 31].

8. Эти столкновения с Сократом относятся приблизит<ельно> к 410–400 годам до Р. Х., так что отсюда мы можем сделать приблизительный расчет о времени жизни Антифона. О его враждебности к Сократу сообщает и другой источник — Д. Лаэрц<ий> (II, 46) со ссылкою на одно, потерянное для нас сочинение Аристотеля. Из сочинений Антифона одно озаглавлено **«Истина»**, другое — **«Об единодушии»**, а третье содержит учение о **государстве**.

9. Не будем излагать содержания его учений, не имеющих каких-либо примечательных особенностей сравнительно с уже рассмотрен<ным> выше. Можно сказать только, что мышление его, кажется, неглубоко и оригинальности у него не много. [См. изложение у Дёринга, B. I, s. 341–344.]

<4.> Вырождение софистики. Свидетельства Аристофана

1. Как распадалась и вырождалась софистика? Каков процесс возникновения философии цветущего периода — философии Сократа, Платона, Аристотеля? Мы можем достаточно точно восстановить сам ход истории и тем дать ответы на поставленные вопросы. В наших руках имеется целый ряд свидетельств, и по счастью, относящихся к разным, довольно равномерно распределенным точкам этого хода развития или разложения (как хотите) софистики.

2. Это именно суть: I) **Аристофановская** комедия «Облака»: карикатурное изображение занятий и нравственных убеждений софистов **423** года.

II) **Ксенофонтовское** сочинение «Об охоте». В 13-й главе мы имеем тут пред собою оценку софистических занятий, произведенную честным гражданином, опытным сельским хозяином и политиком, бравым солдатом и недалеким философом. Сочинение

«об охоте» относят к молодым годам Ксенофонта. Если принять во внимание, что он родился в 444 г. (умер не ранее 355 г.), а «об охоте» написал ну хотя бы 25–30 лет, то это значит, что свидетельство Ксенофонта о софистах относится к 419–414 годам.

III) Платон в 1-м десятилетии IV века: софистика как ложная государствен<ная> мудрость; Горгий и его школа.

IV) Платон во 2-м десятилетии IV века: софистика как лжеобразование, в противоположность философии.

V) Свидетельства Аристотеля, около 330 года.

3. Итак, мы начнем с показания гениального творца комедий Аристофана, данного им в «Облаках», относящегося к **423 году**. Правда, эта комедия дошла до нас в позднейшей переработке **420** года, но это особого значения не имеет.

4. Однако у вас естественно возникает вопрос: насколько можно доверять философии комедии? Конечно, комедия, особенно древняя комедия, не обходится без шаржа, порою грубого шаржа. Но, зная другие сообщения о софистах, мы сможем, конечно, как говорится, «элиминировать», исключить эту преувеличенность, учесть ее и сделать на нее поправку. А кроме того, небезынтересно знать и то, как смотрело общество афинское, **консервативное** общество, представителем коего является Аристофан, на софистов.

5. Возникает и другой вопрос: в «Облаках», собственно, дело идет о **Сократе**, а не о софистах. Да, но все, что мы знаем о софистах и Сократе, достаточно убеждает нас в том, что под **сигнатурою** «Сократ» Аристофан подносит нам микстуру «софисты».

6. Трудно сказать, насколько это искренне. Вполне возможно, что тут была своя задняя мысль. Консерватор Аристофан был знаком с Сократом и мог считать и Сократа, настоящего Сократа, вредным для существующего порядка. Но ведь то, чем он вреден, более или менее доступно умному поэту, а не афинской черни. И несомненно то, что если Аристофан боролся бы с настоящим Сократом, то эта борьба осталась бы непонятной согражданам. Но было под руками более простое средство подорвать авторитет Сократа. Софистов **все** знали, о деятельности их все имели представление, многие относились к ним предубежденно и неприязненно, несмотря на весь их внешний успех; что же касается до Сократа, то его, якшавшегося с софистами, пререкавшегося с ними на улицах, побеждавшего их в словопрениях, и притом нередко собственными их приемами, конечно, нетрудно было посторонним, не посвященным в сущность Сократовой философии, не смешать с софистами. Подменяя малодоступного Сократа бойким и общедоступным, ходячим образом софиста и против **такого** Сократа направляя стрелы своего остроумия,

Аристофан, конечно, прямо шел к цели — дискредитировать опасного новатора.

7. Но возможно, конечно, и то, что сам Аристофан плохо представлял себе истинное положение дел. Впрочем, искренно или не искренно говорит Аристофан, нам это не важно.

8. Мы убеждены, что в «Облаках» мы имеем сознательное или бессознательное изображение софистов. Спрашивается, что же значит самое заглавие «Облака», Νεφέλαι? Это намек на тот «туман», который напустили в общественную атмосферу софисты. **Хаос** (пустое пространство), **облака** и **язык** — вот троица богов, вытеснивших прежних и отныне требующих себе поклонения, — да еще Вихрь, свергнувший Зевса (V, 422 сл.)[256]. Тут — намек на различные натурфилософские и софистические учения атеистического характера. Дискредитировать их в глазах толпы, сделать их смешными и зазорными желает Аристофан. Обратимся же теперь к более детальному рассмотрению этой комедии.

9. Содержание ее в общих чертах таково: некий скряга Стрепсиад, почти выживший из ума, женат на мотовке. Сын его Фидиппид — тоже мотает деньги, главным образом на лошадей. Чтобы не платить долгов, Стрепсиад хочет отправить сына к софистам выучиться двум наукам, «лучшей» (λόγον κρείττονα) и худшей (λόγον ἥττονα), — явный намек на Протагора, — из которых последняя позволяет делать справедливое несправедливым. Но т. к. сын отказывается, то отец идет туда сам. По своей тупости и беспамятству он не способен учиться, но, впрочем, выносит оттуда несколько «просветительных» истин. Тогда он уговаривает сына пойти туда. Сын действительно научается, чему нужно было, а вместе с тем и многому другому, так что начинает бить отца и доказывает, что это справедливо со ссылкою на животных. Тогда Стрепсиад кается в своем вольнодумстве и поджигает школу Сократа.

10. Прочитать теперь неск<олько> отрывков из этой комедии: Комедии Аристофана / Пер. с греч. М.: Artaud. 3-е изд. 1845 г., пер. с франц. В. Т. СПб., 1897.

Стр. 123–124 (характеристика софистов)	124–127 (описание школы софистов)	129–130 (посвящение в таинства школы)	131–140 (натурфилософия)

151–157; 159–162; 164–166; 166–169; 170–176

(учение о религии и о нравственности, образцы софистических рассуждений)

Лекции IX–X–XI

Чит<ано> 1909.XII.

<1.> Мнение Ксенофонта о софистах.
<2.> Горгий. Школа Горгия. Свидетельство Платона («Евтидем»). Свидетельство Аристотеля.

<1.> Мнение Ксенофонта о софистах

1. Таково мнение Аристофана в его необходимой для комедии шаржировке. Но вот мнение трезвого из трезвых, спокойного, хладнокровного, честного и почтенного аттического Стародума. Он воспитан на лоне природы, от него пахнет овечьим сыром, лошадьми и охотничьими псами. Это мнение кажется наивным и простоватым, каким был и сам Ксенофонт. Но, вопреки утверждению, что «греци и доныне льстивы суть», Ксенофонт не из числа таковых льстивых греков. Он далек от партийных счетов и от собственно философской полемики. Он — вне интересов, модных для своего века; его любимые занятия: сельское хозяйство, охота да война. О чем он писал? Лучше всего поименовать заголовки его сочинений.

I) «Анабазис» — отступление 10 тысяч. Это мемуары военачальника, по правде сказать, скучноватые для неспециалиста. II) Меморабилии (Ἀπομνημονεύματα, Memorabilia) — мемуары современника и друга о Сократе. Дело представляется тут слишком упрощенно, и из этих воспоминаний никак нельзя понять, чем же, собственно, велик Сократ. III) «Киропедия» — роман из жизни персидского двора, рисующий идеальное воспитание по Ксенофонту. Это своего рода «Эмиль» (Руссо) древности. IV) История Греции. V) Диалог «Пир» — о дружбе. VI) Апология — защитительное сочинение в пользу Сократа. VII) Лакедемонское государство. VIII) Афинское государство. IX) Иерон. X) Атсилай. XI) Доходы города Афины. XII) Гиппарх. XIII) О коннице. XIV) Об охоте.

Уже из перечня заглавий вы можете видеть круг интересов Ксенофонта. Это политическая экономия и сельское хозяйство, да еще гражданские дела (увлечение Сократом на **этой** почве); к Сократу он был привязан искренне, но и тут сильным двигателем была его лакономания, усмотревшая в «спартанском образе жизни Сократа, в простоте его, его прямоте и независимости, нечто от древляго благочестия и благообразия». Вообще Ксенофонт — сторонник и любитель простой, здоровой, скромной жизни, без экзотических приправ и без светской суетливости.

После всего сказанного вы и сами поймете, что его отзывом о софистах нам надо дорожить. Это совсем особый угол зрения на изучаемое нами явление. Вот же что говорит этот лаконофил в своем сочинении «Охота, κυνηγετικός», — этом справочнике по части охоты в древности (Xenoph., de Venatione, c. 13. Рус<ский> пер<евод> Г. Я. Янчевецкого, соч. Ксеноф<онта>, вып 5, Митава 1880, стр. 264–267)[257].

1909.XII.11

<2.> Горгий

1. 427 год можно считать эпохою (т. е. началом счета времени) второго периода софистики. Это тот самый год, в который в Афины приехал впервые Горгий: по словам Платона (Hipp. maj. 283B, р. п., т. II, стр. 105), «Горгий, знаменитый леонтинский [т. е. из города Леонтин, Leontine, Λεοντίνοι, в Сицилии] софист, — приезжал он сюда [т. е. в Афины] полномочным послом от своего города, как человек искуснейший в ведении общественных дел, и не только прославился как превосходный оратор в народном собрании, но и, выступая частным образом и наставляя юношей, немало заработал денег в нашем городе».

2. Вы можете спросить, на каком основании мы относим <Горгия> к **младшим** софистам, хотя известно, что он родился приблиз<ительно> в 482 году, т. е. был ровесником Протагору и старше Продика, Иппия и Сократа.

3. На это — две причины. Во-первых, нам неизвестно, имела ли вообще какое<-то> значение для истории философии его деятельность до 55-летнего возраста (т. е. до 427 года), когда он впервые явился в Афины. И напротив, с этого момента он делается величиною, с которой история философии не может не считаться.

4. Во-вторых, его направление существенно отличается от направлений прежних софистов и вскоре овладевает умами. Это различие относится как к теоретико-познавательным его воззрениям, так и к общественно-моральным.

5. Прежние софисты в отношении к вопросам познания делались софистами, так сказать, поневоле. Из имевшихся в их распоряжении философских идей сам собою вытекал теоретико-познавательный скептицизм. Предпосылки философии I-го периода, на которых они основывались, естественно влекли этих софистов к скептицизму. Они являлись выразителями и проводниками теорий познания, так сказ<ать>, носившихся в воздухе.

6. Совсем не то видим мы у Горгия. Он улавливает ритм истории и, поняв, куда идет софистика, решает сделать **это** ее движение своим руководящим принципом. Сознательно и твердо он ведет кормило мысли к тому, чтобы доказать невозможность познания. Абсолютный скептицизм, опирающийся на абсолютный нигилизм, — это его «идея», которая воодушевляет его. Пафос незнания, увлечение идеей незнания — вот движущая пружина его философствования. Горгий, в противоположность софистам, индифферентным к истине и лжи, к знанию и незнанию — фанатик незнания, фанатик нигилизма. Истины нет — вот его лозунг, вот чего он хочет. В противоположность дряблым и расшатанным софистам прежним в Горгии чувствуется какая-то **сила** — сила активного противления истине.

7. Почему? Ответ на это надо искать в его моральных предрасположениях и в особенностях моральных воззрений позднейшей софистики... Мы говорили уже не раз, что этически направление старших софистов характеризуется как **морализм**. Сущность морализма — в том, что личное счастье считается достижимым чрез благо общества, чрез общественное благо, причем общество мыслится как сумма индивидуумов. И следовательно, «борьба за счастье» (С. Ковалевская[258]) есть побочная ветвь, отпрыск борьбы за социальное благо.

8. Таким образом, старшие софисты характеризуются некоторою **принципиальностью**, принципиальным отношением ко благу, и следовательно, воспитание, даваемое ими, было направлено именно на достижение этой принципиальной цели, какой бы низкопробной она ни казалась с христианской точки зрения.

9. Но с **Горгия** софистика отказывается от этой принципиальной постановки вопроса о счастье и замыкается в круг узкоэгоистических и откровенно эгоистических интересов отдельных лиц. Теперь уже не благо общества является целью образования, а собственн<ая> корысть руководящих людей с более высоким образованием; не ведение государствен<ных> дел к наивыгоднейшему исходу, а расхищение государства ради собственных интересов хотя и не открытым насилием, но силою искусного красноречия и разных ловких приемов — вот новая задача, поставленная софистами.

10. Нравственная сторона воспитания отпадает; «добродетель», к которой ранее старались привести, воспитывая, окончательно порывает связь с нравственностью и переходит в простую ловкость обделывать свои дела и достигать своих практических целей.

11. Отсюда понятна потребность если не оправдать, то, по крайней мере, мотивировать свой моральный нигилизм. Средством для этого должно служить диалектическое обоснование **теоретического** нигилизма. Но т. к. в нем теперь есть **практическая** потребность, то он приобретает особую **пикантность** и своеобразную остроту.

12. Но есть и еще сторона, о которой стоит упомянуть. Дело в том, что душам, опустошенным нравственно, нужно же все-таки найти какое-ниб<удь> идеальное содержание, какой-ниб<удь> суррогат нравственности. Таким суррогатом является внешняя красота, красивость, эстетизм. Красота фразы — вот чего ищут софисты. Но это еще не все. При чуткости греков к ритму, пропорции и мере для них было живо ныне вымирающее и почти умершее чувство интеллектуальной красоты. Наше нынешнее понимание красоты — варварское понимание, ибо мы ищем не столько **мерного**, **прекрасного**, ритмического, упорядоченного, соразмерного, расчлененного, одним словом — **логического** (от Λόγος = лад) и космического (от κόσμος = лад, строй), сколько того, что можно было бы назвать **вкусным**, аппетитным, что непосредственно действует на чувственность, тогда как греки искали красоты в понимании целого, «умного». Мы хотим запахов, цветов, звуков — их самих, а не их мировых **отношений**, тогда как греки искали именно последних. Мы, в качестве варваров, жаждем эстетической «материи», тогда как греки упивались «**формой**». Возьмите для примера происхождение нашей **рифмы**, чувственно поражающей наше ухо. Рифма — варварская погремушка, бубенец на стихах.

13. Вот почему мы не понимаем красоты ритма, красоты архитектоники, красоты периодической речи, красоты диалектики, красоты математических доказательств. Все близится время признания **гастрономии** искусством. Возьмите рассуждения **Гюйо** об искусстве («Иск<усство> с соц. точки зрения»)[259], его соображения о «красоте» вкуса от стакана молока и т. п., — и вы почувствуете, думается, правоту моих слов.

14. Но греки, говорю, искали именно **формы**. И диалектика софистов (младшего поколения), беспринципная и суесловная с нашей точки зрения, действовала на греков красотою и блеском своих построений: ритм понятий — поверьте — не менее прекрасен, что ритм звуков. Впрочем, и ритма звуков мы почти уже не чувствуем. И в этом ритме понятий блестящим мастером был со-

фист **Горгий**. С современной точки зрения мало понятно, чем он пленял афинян, но факт налицо: Горгий имел великий успех.

15. По свидетельству Диогена Лаэрция (D. L. VIII. 58), **Горгий** был первоначально последователем естественно-научной системы **Эмпедокла**, которая, вероятно, уже до **460 г**. появилась в Сицилии. По-видимому, сперва он сделал употребление именно из этой системы в своей преподавательской деятельности, которой были посвящены его странствия (Plat. Men. 76C ? см. Деринг I, 350).

16. Как натура подвижная, затем он подпадает влиянию диалектики **Зенона**. Б<ыть> м<ожет>, его подтолкнула на последнюю **критика** Эмпедокловой системы, произведенная Зеноном.

17. Но так или иначе, а острая мысль Зенона пробудила и его остроумие, — что выразилось в **критике** и опровержении естественно-человеческого способа воззрения. Эта критика выражена им в сочинении «О природе, или О не сущем» (S. Emp. Dogm. I. 65 = adv. mathematicos VII. 65[260]).

1909.XII.8. Серг<иевский> Пос<ад>.

18. Сочинение Горгия, в котором он излагает основоположения теории незнания, носит выразительное заглавие: «περὶ τὸ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεος — О не сущем, или О природе» (Sext. Empir. Dogm. I. 65 [adv. math. VII. 65]). Это сочинение разделяется на три главы, из которых каждая посвящена доказательству одного тезиса. Три тезиса суть тройное отвержение возможности знания и идут друг за другом в таком эффектном порядке, что нельзя не удивляться диалектической элегантности и эстетической стройности Горгиевского замысла. Тезисы эти читаются так (Sext. Empir. id., 65–66):

19. I) «**Ничего нет** (οὐδὲν ἔστιν)», «**ничто не существует**» — по-русски этот тезис не кажется особенно выразительным после утверждений элейцев, что «ничего нет» или точнее, но не совсем по-русски «ничто не есть» (<οὐκ> ἔστιν τὸ μὴ ὄν[261]), «ничто не существует». Но если вы взглянете на греческий текст того и другого тезиса, то увидите, что они не имеют между собою ничего общего, οὐδὲν ἔστιν имеет смысл абсолютного отрицания **чего бы то ни было**, а вовсе не направлено, как думал софистический защитник софистов Грот[262], только против вещей в себе, против ноуменов, тем более что самое деление бытия на ноумены и феномены обязано своим возникновением **Платону** и, отчасти, Демокриту.

20. Потусторонняя (трансцендентная) вещь в себе, лежащая решительно обособленно от области феноменов, вовсе не была известна философии тогдашнего времени, и Горгий не только не направляет своей аргументации специально против нее, но и не **мог** сделать этого. Нет, он просто берет **вообще** бытие, всякое бы-

тие, начиная от наших ощущений и кончая богами. Однако он не довольствуется отрицанием бытия вообще, но идет далее.

21. II) «**Если и есть нечто, то оно непознаваемо** [непостижимо] **для человека** — εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ». Если бы даже существовало сущее — оно было бы непознаваемо и немыслимо.

22. III) «**Если оно и постижимо, то оно, конечно, непередаваемо и необъяснимо ближнему** — εἰ καὶ καταληπτόν ἔστιν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνεθτον τῷ πέλας». Если бы сущее было мыслимо и познаваемо, то оно невыразимо в словах, и потому знание не могло бы быть передано другому человеку.

23. Нельзя не заметить, что это блестящее размещение тезисов преднамеренно рассчитано не только на убедительность, но и на чисто эстетическое впечатление. Тут сказывается опытная рука мастера, виртуоза слова, — виден блестящий и уверенный в себе оратор, знающий, как надо обращаться с людьми, чтобы импонировать им.

24. В философии вы найдете много и более глубокого, и более искреннего, и более тонкого и даже более красивого, но даже чего-ниб<удь> **равного** этим тезисам Горгия по мастерству произвести эффект я не могу припомнить. Очень, очень и очень понятно, что Горгий имел громадный успех, особенно в среде юношества.

25. Его диалектика сделалась модной. Подобно тому как, напр<имер>, у нас одно время зачитывались «Что делать?», затем «Крейцеровой сонатой» и, наконец, «Саниным», так и афинское общество упивалось диалектическим разложением понятий. Платон (Soph. 251B) отмечает, как юноши и старцы, усвоив себе диалектические приемы, занимаются доказательством, что одно не может быть многим и многое одним, и т. д., — как вы сейчас увидите, — навеянным прямо открытием Горгия.

26. Доказательства, которые дает Горгий для своих тезисов — собственно, для первого тезиса, — довольно отвлеченны и сложны. Я приведу их вам, и если они не покажутся вам интересны сами по себе, то должны быть интересны с культурно-исторической точки зрения — для представления себе той **среды**, в которой развивалась древняя философия.

27. В самом деле, что же это за гениальный народ, который увлекается диалектическими тонкостями и оперированием с понятиями **бытия** и **небытия**, — или, в дальнейшей истории, который даже на рынки выносит горячие споры о ὁμούσιος[263]?

28. Но вот как доказывает Горгий свои тезисы. До нас дошло две передачи аргументации Горгия. Одна — в псевдоаристотелевском сочинении (de Melisso, 5, 6[264]), а другая — в сочинении Секста Эмпирика, по-гречески называемом Πρὸς δογματικούς, кн. 1-я,

Πρὸς λογικούς, но чаще цитируемом «adversus mathematicos», против математиков (Πρὸς δογματ. A, 65–87, advers. mathematicos VII, 65–87[265]). Мы поведем свое изложение по сообщению Секста Эмпирика, как более распространенному и потому понятному, и дадим почти полный перевод доказат<ельства> 1-го положения с пояснит<ельными> примечаниями (Sextus Empiricos. Ex recansione Immanuel Denneri, Berolini, 1842, pp. 203, 204, 205, 206 etc. [МДА 47/278]). Как это вообще свойственно было элейцам, как это свойственно вообще чисто логическому отвлеченному мышлению, любимым приемом доказательства тут является доказательство косвенное чрез reductio ad absurdum, — т. е. чрез приведение к неясности всех мыслимых возможностей, кроме той, которую желают доказать.

29. Так и Горгий, доказывая **первый** свой тезис (*«ничего нет»*), предполагает от противного, что **«есть нечто»** (ἔστι τι), и показывает, что это предположение разлагается в самопротиворечиях.

30. В самом деле, ведь если есть нечто, то, конечно, сущее — есть, или не сущее, или есть и сущее и не сущее — «εἰ γάρ ἔστι <τι>, ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν» (Sext. Empir. adv. mat. VII, 66).

31. Иными словами, основное предположение может иметь одно из трех видоизменений:

А) или нечто, что есть, есть сущее, τὸ ὄν;

Б) или оно — не сущее, τὸ μὴ ὄν;

В) или оно то и другое зараз, τὸ ὄν и τὸ μὴ ὄν.

[Последнее предположение относится к теориям такого типа, где признается существование τὸ μὴ ὄν, пустого пространства, τὸ κενόν наряду с атомами, τὸ πλεόν.] Каждую из трех возможностей Горгий рассматривает особо и показывает ее несостоятельность, откуда следует, что **«ничего нет»**.

32. Начнем со **второго**.

Б) Не сущим, τὸ μὴ ὄν оно, предполагаемое «нечто», быть не может, ибо τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. Почему же οὐκ ἔστιν?

Потому что совершенно невозможно (παντελῶς ἄτοπον) зараз быть (τὸ εἶναι τι) и не быть (μὴ εἶναι). А между тем, τὸ μὴ ὄν, не сущее, поскольку оно *мыслится* (νοεῖται) не сущим (οὐκ ὄν), не существует (οὐκ ἔσται), а поскольку есть не сущее (ἔστι μὴ ὄν) — опять-таки есть, существует (ἔσται). Значит, τὸ μὴ ὄν **самопротиворечиво**, а, следовательно, его **нет**.

33. Вероятно, вам кажется, что это просто игра слов с «ἔστι», «οὐκ ἔστι» и т. д. Но я позволю себе <в> данном случае стать на сторону Горгия. Он вскрывает действительные противоречия и трудности, лежащие в понятии τὸ μὴ ὄν, — понятии, без которого **не может** обходиться философия, но и справиться с которым она не может.

34. Ведь в самом деле, что такое τὸ μὴ ὄν. Это нечто существующее, но такое, сущность к<ото>рого — в несуществовании. Конкретно. Про пустое пространство мы говорим: «ничто», «чистое ничто», «пустота», т. е. отрицаем какое-ниб<удь> бытие в отношении к нему. Содержанием этого понятия является отрицание — чистое отрицание чего бы то ни было. Но форма его — утверждение, а не отрицание. Ничто — это значит такое «нет», которое **есть**, но **нет** оно — <неразб.>. В чем же его бытие? Но в то же время мы не скажем, что его нет. Оно есть, но оно — ничто. Пространство — **сущее ничто**. Но ведь «ничто» ничем и называется за то, что оно лишено бытия. Итак, пространство есть «существующее лишение бытия», «сущее отрицание бытия», т. е. «сущее несущее».

35. Если вы вдумаетесь в эти рассуждения, если вы примените их также и ко времени, **в потенции** (к **возможности**), то Горгий в ваших глазах не покажется столь «софистичным». Ну, в сам<ом> деле, мы говорим, напр<имер>, **о возможности** чего-ниб<удь>, ну хоть о возможности завтрашнего дня. Но что же такое эта возможность?

36. Мы считаем ее сущею, существующею. Но если она существует, то покажите мне, где же она, где эта «возможность». Однако покажите именно **ее**, а не **причины**, которые произведут завтрашний день или, лучше сказать, его события. Я хочу видеть не **причины** событий (причины — **не** возможность, а некая действительность сама по себе и вовсе не отрицательная характеристика актуальности), а **возможность** событий, про которую вы утверждаете, что она есть. Но если бы я сказал, что ее нет, то и это было бы неправильно. Она — «сущее ничто», τὸ μὴ ὄν, но это далеко не значит «не сущее ничто», τὸ οὐκ ὄν τε.

37. Горгий дает и **иное** еще доказательство невозможности того, чтобы нечто существующее было τὸ μὴ ὄν. Сущее (τὸ ὄν) и не сущее (τὸ μὴ ὄν), говорит (Sex. Empir. 67) Горгий, противоположны друг другу, ἐναντία εστι... ἀλλέλοις». И значит, если не сущему (τῷ μὴ ὄντι) пристало (συμβέβεκε) бытие, существование (τὸ εἶναι), то сущему (τῷ ὄντι) пристанет (συμβήσεται) несуществование (τὸ μὴ εἶναι). А между тем, на деле, <если> нет того, чтобы сущее — не существовало (οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν), то не будет того, чтобы не сущее существовало (οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται).

38. А) Но и сущим (τὸ ὄν) оно, предполагаемое «нечто», быть не может, ибо и «сущее не существует» (οὐδε τὸ ὄν ἔστιν). Ибо, если оно существует, то оно есть

а) или **вечное** (ἀίδιον ἔστιν; ἀίδιον от ἀεί), т. е. не возникшее, не ставшее,

б) или возникшее, ставшее (γενητόν),

в) или возникшее и вечное зараз (ἀίδιον ἅμα καὶ γενητόν).

39. Рассмотрим каждую из трех возможностей особо и, вместе с Горгием, покажем, что ни одна из них не лишена внутренних противоречий.

40. a) Если оно не **возникло, вечно** (ἀίδιον) то, — гов<орит> Горгий вместе с элейцем Мелиссом, — оно не имеет какого-ниб<удь> начала (οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν). Но не имеющее начала (μὴ ἔχον ἀρχήν) есть бесконечное (ἄπειρον ἔστιν). Но если оно **бесконечное** (ἄπειρον), то его **нигде нет** (οὐδαμοῦ ἔστιν). В самом деле, если бы оно было **где-нибудь** (εἰ γάρ πού ἐστιν), то оно было бы **в чем-нибудь**, — a) или в другом, b) или в себе самом.

41. Но a) в другом оно не может быть, ибо это другое, в котором оно было объемлющим (τὸ ὄν ἐμπεριέχον), а сущее, нами рассматриваемое, — сущим объемлемо (τὸ ὄν ἐμπεριέχομενον). Однако объемлющее — больше объемлемого, наше же сущее — бесконечно, а не может быть ничего, что было бы больше бесконечного (τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδέν μεῖζον), и, значит, бесконечное не есть, не существует где-нибудь (οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον).

42. б) но, с другой стороны, оно и в **себе** не содержится. Ведь одно и то же сущее окажется (ταὐτόν γὰρ ἔσται <...> τὸ ὄν) тем, в котором, и тем, которое в нем, т. е. сущее будет **двумя** — и местом, и телом (τόπος τε καὶ σῶμα). А это нелепо. Значит, и не в себе самом находится сущее, τὸ ὄν.

43. Итак, если сущее вечно, то оно бесконечно; если же бесконечно, то оно — нигде (οὐδαμοῦ ἐστίν), если же его нигде нет (μηδαμοῦ), то его нет, оно не существует (οὐκ ἐστίν). К таким противоречиям ведет предположение, что сущее вечно.

44. в) но оно (τὸ ὄν) не может быть и **возникшим**, ставшим (γενετόν), ибо оно тогда должно быть возникшим

a) либо из сущего (ἐξ ὄντος),

b) либо из не сущего (ἐξ μὴ ὄντος),

причем и то и другое невозможно. В самом деле:

45. a) оно, если возникло, то не из сущего (οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν); ибо если то (из чего возникло) оно, есть сущее, то [само] оно уже возникло, оно уже есть, существует (εἰ γὰρ ὄν ἐστίν, οὐ γέγονεν ἐστίν ἤδη). [Иными словами, причина отлична от следствия, и если причина — сущее, то следствие (сущее, τὸ ὄν) уже не может тоже быть сущим.] Следствия «сущего» тогда нет, а есть просто продолжение причины.

46. b) но оно, если возникло, то и не из не сущего (οὐ τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Ибо не сущее (τὸ μὴ ὄν) не может произвести (породить, γενῆσαί τι) нечто (τι), вследствие того, что необходимо должно порождению чего-нибудь участвовать в его имении, в его владении (διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τι), [т. е., другими словами, в следствии не может быть того, чего не было

в причине, и существование следствия есть часть существования причины; ex nihilo — nihil].

47. Итак, значит, сущее (τὸ ὄν) не может быть возникшим. Третьей же возможности тоже не остается, ибо если оно вечно, то не произошло, а если произошло, то — не вечно. То, что и вечно, и произошло не есть сущее (τὸ ὄν). Значит, после того, как **все** возможности предположения (А) исчерпаны, остается только зачеркнуть все предположение (А) и сказать, что нечто, предположенное существующим, не может быть τὸ ὄν (см. А).

48. А) предположение А, т. е. что нечто существующее есть τὸ ὄν, опровергается еще и иными способами, а именно чрез диалектическое разложение понятия τὸ ὄν посредством противоречивых предикаций. А именно: оно (τὸ ὄν) должно быть

а) либо единое (ἕν),

б) либо многое (πολλά)

(καὶ ἄλλως, ει ἔστιν, ἤτοι ἕν ἐστιν ἢ πολλά). Но оно — ни единое, ни многое (οὔτε δε ἕν ἐστίν οὔτε πολλά). То есть сущего нет (οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν).

49. В самом деле, а) если оно — единое (ἕν), то оно должно быть:

a) либо количеством (ποσόν),

b) либо сплошным (непрерывным, continum, — συνεχές),

g) либо величиною (μέγεθος),

d) либо телом (σῶμα).

50. Но ни одну из этих четырех возможностей нельзя допустить, ибо чем бы то ни было из этого τὸ ὄν — оно не было бы **единым** [но сложным]:

a) количество (ποσόν) — делимо (καθεστὼς διαιρεθήσεται) (καθεστώς = καθεστηκώς),

b) сплошное (συνεχές δὲ ὄν) — рассекаемо (τιμηθήσεται),

g) равным образом **мыслимая величина** (μέγεθος νοούμενον) не будет неделимою,

d) тело же (σῶμα δὲ τυγχάνον) — тройственно (τριπλοῦν): будет иметь **длину, ширину, глубину** (μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος).

Значит, нельзя сказать, чтобы сущее было чем-ниб<удь> из этого, и, следовательно, сущее (τὸ ὄν) не есть единое (ἕν).

51. в) Но оно — и не многое (πολλά). Ибо многое (τὰ πολλά) есть синтез единиц (σύνθεσις γὰρ τῶν καθ᾽ ἕν ἐστὶ τὰ πολλά), вследствие чего с устранением единицы устраняется вместе и многое (διόπερ τοῦ ἕνος ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά).

52. А) В изложении Аристотеля (de Melisso, 980 a1) сюда примыкает еще один аргумент, отсутствующий у Секста Эмпирика и представляющий собой переработку соображения Зенона и Мелисса. Целлер (T. 1/2, S. 1103[1], 5-e Aufl.) полагает неправдоподобным, чтобы Горгий не использовал скептических сообра-

жений своих предшественников. Но, мне думается, они имеют настолько разнородный вид с другими аргументами Горгия, что, несомненно, нарушали бы эстетическое целое его диалектики, да и нужды в них не было. Едва ли знаменитый историк философии прав в дан<ном> случае.

53. Но на всякий случай приведу вам и эти аргументы: сущее — говорит, по Аристотелю, Горгий — столь же немыслимо, как и не сущее, ибо сущему нельзя приписать движения. Сущее не может двигаться потому именно, a) что каждое движение есть изменение, и как таковое было бы становлением небытия (обращением в небытие). Далее, потому, что b) каждое движение предполагает разделение, а деление есть уничтожение бытия.

Так или иначе, но две возможности (А и Б) уничтожены, и остается рассмотреть третью (В), а именно предположение, что

54. В) есть и сущее и не сущее зараз. а) Если сущее есть и не сущее тоже есть, то не сущее (τὸ μὴ ὄν) будет тождественно сущему, поскольку зависит от бытия [поскольку есть бытие в нем — постольку мы предполагаем, что оно есть] (ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι).

И вследствие этого нет ни того, ни другого из них (ουδετερον αυτων εστιν) [ибо доказано, что сущее не может существовать].

б) если же мы начнем с того, что τὸ μὴ ὄν не существует, οὐκ ἔστιν, то получается подобное же. Ибо доказано, что тождественно ему сущее, τὸ ὄν. И оно, следовательно, не будет (οὐκ ἔσται). Но если сущее тождественно (ταὐτόν) не сущему, то не может быть ни того, ни другого. Ведь <если> есть то и другое (ἀμφότερα), то <оно> не тождественно (не одно и то же, ταὐτόν); и если тождественно (одно и то же, ταὐτόν), то не то и другое [т. е. нельзя говорить о росте возможности В, но надо говорить либо о первом либо о втором (А и Б)].

55. Отсюда следует, что нет ничего из указанных трех возможностей А, Б и В (τὸ μηδὲν εἶναι — μηδέν — частичное отрицание, не всего абсолютно, а только всего того, что было перечислено, всех возможностей). А (γάρ) если нет ни сущего, ни не сущего, ни того и другого вместе (ἀμφότερα), — помимо же этого ничего не мыслится (не может быть мыслимо), то нет ничего (οὐδὲν ἔστιν), и т. д. [S. Emp. Id., 76].

56. **Прямое доказательство** (см. Doring, Gesch., Bd. I, s. 350–351) тому же положению, а именно что «ничего нет», Горгий дает в следующей форме (по Дёрингу): «Не бытие есть небытие. Следовательно: небытие **есть** (смешение «есть» как связки и как высказывания о существовании). Отсюда следует или, если бытие берется как противоположность небытию, что бытие не есть. Или же следует, если бытие берется как то же, что и небытие, равным

образом, что бытие не есть. Оба следствия стоят, конечно, в полном противоречии со вторым положением, по которому небытие есть. Однако Горгий думал доказать таким образом, что ничего нет» (Это прямое доказательство по pseudo-Aristot. MXg. 979, 23 сл. Здесь ясно отличается как его собственное изобретение; менее ясно S. Emp. Dogm. I. 66 сл. [?]) (Деринг).

57. На этом мы покончим с доказательством первого тезиса Горгия и обратимся к двум последующим. Доказательства их гораздо проще и доступнее. Итак, начнем со второго тезиса.

II) **Если и есть нечто, то оно непостижимо** человеку — εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρωπῷ. Горгий доказывает этот тезис порознь для обоих мнимых, по его выражению, средств познания, — 1) мышления и 2) восприятия (S. Emp. Hyp. II. 64), т. е. дискурсии (δια- = δισ-) и интуиции (πυρρονείων ὑποτυπώσεων, B, 64, стр. 71[266]): πάσαις ταῖς αἰσθήσεσι και; ταὶή παᾳντων διανοιᾳαιή. Однако и здесь его доказательство сохранилось не полностью. А именно не сохранилось его доказательство против восприятия. Для нас последнее сравнительно мало интересно, т. к. мы имеем аналогичные воззрения Протагора, да и других философов.

В уже упомянутом сочинении De Melisso (980a 8), к сожалению, начало доказательства повреждено; а далее оно ведется так: «Если бы что и было, то оно было бы, однако, непознаваемым, ибо сущее есть вовсе не мыслимое, а мыслимое — вовсе не сущее, т. к. в противном случае все, что кто-нибудь мыслит себе, также и действительно должно было бы существовать, и было бы невозможно никакое ложное представление. Но если сущее — не мыслимое, то оно не мыслится и не познается, оно — непознаваемо» (Целлер, Die Philos. D. Griech., 1², 5-e Aufl. 1103[267]). Все эти соображения — зародыши проблем, выступающих впоследствии в новой ф<илософ>ии [, существенно связанной (идейно) с софистикою]. Онтологизм, онтологическое доказательство и его критика, гегельянство и т. д. Феноменизм Милля.

Секст Эмпирик сообщает эту аргументацию в более развитом виде. Передаю ее по Дёрингу (Bd. I, 351–352). «Если бы мыслимое было равно сущему, то должно было бы все, что мы мыслим, также **быть**, существовать, и наоборот, что-ниб<удь> несуществующее должно было бы не быть в состоянии мыслиться. Должны были бы, значит, существовать летающие люди или бег колесниц по морю, т. к. мы таковые можем (в состоянии) мыслить (т. е. в фантазии представлять). Или же мы должны были бы не в состоянии представить несуществующее, напр<имер> Скиллу или Химеру и т. п. Или: если наше мышление должно быть истинным, то необходимо или вещам быть вполне равными ему, или ему быть равным вещам, напр<имер>, белым, если мы мыслим нечто белое (S. Emp. 77 сл.)».

Обращаемся к **третьему тезису:**

III) Если бы нечто было и могло бы быть познанным, то это познание не могло бы, однако, быть сообщаемым другим. В сам<ом> деле, сообщение происходит посредством слов. 1) Звук (слова) отличен от ощущения, словом выражаемого. Слова причиняют некоторый определенный род чувственных восприятий [т. е. слуховых], которые, однако, не имеют ничего общего с восприятиями других чувств, а их-то и нужно опосредствовать чрез слово — напр<имер>, с представлением вкуса, запаха, цвета. Сколь мало запах может быть передан чрез представление зрительное, столь же мало к этому способно слуховое впечатление сказанного слова. Это во-первых. 2) Мысль о звуках отлична от звуков. Но равн<ым> образом также и во мне имеющаяся **мысль** о звуках слова совершенно отлична от звука и потому не может быть передана посредством **звука**. Это во-вторых. 3) Сюда присоединяется еще в **обоих** случаях, при восприятии, как и при мышлении, что представление, которое у другого возникает на основе речи, несомненно есть нечто другое и не одно и то же с представлением в душе сообщаемого. Это нужно разуметь в том смысле, что вовсе не одно и то же, тождественное себе представление оставило говорящего и прешло к слушающему. [Возникает в каждом самостоятельно, и нет нумерического тождества. А если так, то как же доказать подобие? Всякое подобие чего-нибудь должно быть нумерически тождественно.]

1913.XII.12. Серг<евский> Пос<ад>.

Вникнем в смысл этой аргументации.

I) Первый ее момент заключается в том, что **звуковое** ощущение или, точнее сказать, звук, произносимый говорящим, надо сочетать с **его** ощущением, напр<имер> вкусовым. Но это невозможно, ибо ощущение его и произносимый им звук ничего общего не имеют. Итак, слова **нельзя сказать**.

II) **Второй** момент заключается в том, что звук, слышимый слушающим, и мысль об этом звуке не им<еют> ничего общего. Мысль о звуке, возбуждаемая во мне при слушании слова, не только не воспроизводит ощущения говорящего мне, но не воспроизводит даже и звука, ибо одно мысль, а другое — звук. Итак, слова **нельзя воспринять**.

III) Мысль **о звуке** должна породить во мне мысль иную — о содержании слова, т. е. об ощущении, в данном случае вкусовом. Но **моя** мысль об ощущении вовсе не есть мысль **говорящего** мне и, значит, не дает мне никакого познания. Слово невозможно **понять**. Следовательно, смысл аргументации Горгия **троякий:** нельзя сказать слово, нельзя его воспринять, нельзя его понять.

Как ни парадоксальны мысли Горгия на тему о невозможности **слова**, однако Горгий говорит ничуть не больше того, что молчаливо предполагается всяким позитивизмом. **Нет слова** — вот истинный смысл его аргументов. Но это утверждение необходимо для позитивизма и совершенно в духе его: нет слова, ибо нет познания, а познания нет, ибо нет реальности. И наоборот, если есть **метафизическая** реальность, то она **мистически познаваема** и символически воплощаема в **слове. Горгий** завершает нигилизм древности. Но этот нигилизм, в менее осознанном виде, плавает всюду. С ним надо бороться со всею силою, если нам дорога духовная жизнь нашей родины. А между тем с ужасом убеждаешься, что духовная школа полна этого нигилизма и что он отравляет юношество именно в те моменты, когда оно не способно дать нигилизму надлежащий отпор.

Итак, речь как передача знания невозможна ни со стороны восприятия ее (слушания), ни, наконец, со стороны своего существования в промежутке между говорением и слушанием. — Вот **сущность** аргументации Горгия, впрочем гораздо более расчлененной и развитой (Sext. 83–86; de Melisso 980a 19) (по Дёрингу, s. 352).

Из других теоретических соображений Горгия, направленных против возможности познания, упомянем еще сделанное по почину Зенона утверждение, что **единое** не может быть в то же время **многим**, так что вследствие этого делается недопустимым всякое связывание **предиката** с **субъектом**, сказуемого с подлежащим. Смысл этого утверждения в том, что законна только одна **тавтология**, ибо всякое иное высказывание придает подлежащему такой признак, который не содержится в его однородной качественности. Так смотрели на предикацию многие, начиная с **Протагора**, как сообщает Дамаский (Damasc. De princip, стр. 126, II, 2Rn[268]), но с особенною настойчивостью эту идею развивал Ликофрон (Λυκόφρων)[269], Антисфен[270] (ученик Горгия и отчасти Сократа) и ученики последнего, киники, или «собачьи дети», как их именует Платон.

Вот отрывок диалога между иностранцем и Театетом (Софист, 251А, В. Рус. пер. Карпова, т. 5, стр. 343–344[271]):

«**Ин<остранец>**. Скажем теперь, каким образом мы то же самое называем многими именами.

Теат<ет>. Что такое? Скажи пример.

Ин<остранец>. Да, например, говоря о человеке, мы именуем нечто многое: приписываем ему и цвета, и формы, и величины, и пороки, и добродетели; во всем этом и в других многочисленных свойствах он, говорим, не только человек, но и добрый, такой-сякой — до бесконечности. Таким же образом и о прочих вещах: предполагая одно неделимое, мы опять находим в нем многое и называем его многими именами.

Теат<ет>. Ты правду говоришь.

Ин<остранец>. Отсюда-то, думаю, приготовили мы пир и юношам [νέοι = дерзкие и нахальные люди], и запоздалым [ὀψιμαθέσι = недоучки; вздорные, бранчивые] в науке старикам. Ведь всякому подручно ухватиться за ту мысль, что многому нельзя быть одним, а одному — многим; и вот они рады не позволять человека называть добрым, а только добро добром, человека человеком. Ты, конечно, нередко встречался, думаю, Театет, с людьми, серьезно державшимися такого мнения, и между ними иногда бывали старики, которые, по скудости мышления, удивлялись таким представлениям и даже полагали, что это самое было каким-то мудрым открытием.

Теат<ет>. Конечно».

В «Филебе» это явление Платон рассматривает как общераспространенное в среде юношества, забавлявшегося тем, что диалектически разрешало то множество в единство, то единство во множество, на основании чего оспаривало возможность существования множества в единстве. Полемизируя с таковыми, Платон, устами Сократа, говорит: «Многое, видишь, есть одно, а одно — и сказать это чудно — есть многое» (Plat. Phileb. 14c. р<ус>. пер. Карпова, ч. 5, стр. 55). И еще:

«Мы, вероятно, говорим, что одно и многое, тожественно выражаемое словами, входит во все, в каждую произносимую вещь, — входит всегда, и прежде и теперь. И оно как никогда не прекратится, так не началось и ныне; оно, мне кажется, таково, что самому выражению есть какое-то бессмертное и несостаревающееся в нас свойство. Всякий только что ощутивший это юноша радуется, будто найденному им какому сокровищу мудрости, от удовольствия приходит в восторг и весело направляет все усилия либо к тому, чтобы перебегать туда и сюда и все собирать в одно, либо к тому опять, чтобы все развивать и разделять, и таким образом приводит в затруднение сперва особенно самого себя, а потом и ближнего, — юноша ли то будет, старец или сверстник, — не щадя ни отца, ни матери и никого из слушателей, — не щадя почти и других животных, не только людей; тут нет пощады и никакому варвару [т. е. не знающему эллинской речи], если только нужно откуда-нибудь достать истолкователя» (Plat. Phileb. 14 c. р<ус>. пер. Карпова, ч. 5, стр. 58).

Еще определеннее высказывает ту же мысль Аристотель (Arist. Phys. I, 2. 185b 25). Но мы тут забежали значительно вперед в истории софистич<еского> движения.

Но вернемся к **Горгию**. Истины нет, и она недоступна человеку. Вместо нее должно стоять искусство **водить людей посредством речи**, которая делает то, что сила собственного духа при-

дает **мнимости**, требуемой собственным интересом, в убеждении толпы действительность. Отсюда занятие риторикой, поставленной теперь на научную почву. Основы риторики были положены уже Эмпедоклом (Diog. Laert. VIII. 58), а в Сицилии риторика развивалась уже приблизительно с 450 года. Горгиево учение, вероятно, <произошло> от Эмпедокла.

Характерные черты обществен<ных> воззрений Горгия:

1. Цель руководящей деятельности в государстве есть **не** общее благо, а собственная корысть; искус<ство> управления направлено на пользование для себя, в свою пользу обществен<ными> делами. Руководителю не нужно поэтому никакого нравствен<ного> воспитания (<неразб.>).

2. Но эта цель должна осуществляться не чрез насилие, а как будто кажущимся образом добровольно все должны служить интересу руководящего человека. Это достигается посредством красноречия (Филеб. 58 B). Таковы свидетельства диалога «Менон».

Добродетели, о которых идет здесь речь, — это только настойчивость и ловкость, которыми пользуются для собствен<ной> выгоды. «Добродетель» мужчины (мужа) состоит в том, чтобы так управить дела<ми> государства, чтобы для него и его друзей вышла отсюда выгода, но для врагов его — ущерб (вред). Обслуживающие господствующих людей преследуют не свои собств<енные> интересы, но его же интерес, повинуясь властителям как послушные друзья. Добродетель жены — освобождать мужа от забот о домашнем имуществе, причем она должна быть ему подвластной и послушной.

Подобно обстоит дело и с «добродетелью» детей и рабов (Men. 71D сл., р<ус>. пер. Карпова, ч. 2, стр. 158–159),

прочитать.

Далее Сократ отмечает, что **Горгий** не определяет добродетели, а только перечисляет. То же свидетельствует и Аристотель (<Polit.>260a, 26).

Но когда Менон, ученик Горгия, пытается определить единую добродетель по собственному почину — очевидно, **в духе** Горгия, — то он определяет ее как способность господствовать, — как *«умение управлять людьми»* (Men. 73C) или способность создавать себе благо, т. е. блага, добрые вещи (78C) («способность приобретать добро»).

Отсюда понятно, что задача нравственного воспитания человека отпадает. Горгий отказывается от мысли преподавать нравственность, а, трезво смотря на дело, желает учить лишь красноречию.

Сократ спрашивает (Men. 95 B, C, стр. 188–189):

«Что еще? Эти софисты, одни вызывающиеся учить добродетели, могут ли, по твоему мнению, учить ей?

А **Менон** отвечает:

«Я и Горгия люблю особенно за то, Сократ, что ты никогда не услышишь от него подобного обещания. Он даже смеется и над другими, когда они обещают это, а только вызывается сделать человека сильным в слове».

Впрочем, добродетель не только неизучима, но и непознаваема. Старанию определить существо добродетели Менон противопоставляет положение: «Человек в самом деле не может исследовать — ни того, что знает, ни того, чего не знает: не может исследовать того, что знает, ибо знает, и не имеет нужды в таком именно исследовании; не может исследовать того, чего не знает, ибо не знает, что исследовать» (80E). «Каким образом, Сократ, ты будешь исследовать то, чего не можешь определить вообще? Какою предположишь себе вещь, которой не знаешь, а ищешь? Даже если бы ты и встретился с нею; как ты узнаешь, что это она, когда не знал ее» (80D). Таким образом, нравствен<ный> скепт<ицизм> связывается теснейше с познавательным.

Правда, в дальнейшем ходе разговора Менон делает некотор<ые> уступки обычным нравственным взглядам. Но это или непоследовательность Горгия, или просто платоновские концепции, нужные ему для перехода к изложению собствен<ного> учения.

В диалоге «Горгий» Платон в символическом ряде выступающих по очереди учеников Горгия **Полоса** и **Калликла** изображает разложение школы Горгия, огрубение проповедуемых взглядов. Начнем с **Полоса**, учителя красноречия. Он ценит красноречие за то, что оно дает власть убивать, отнимать имущество, ссылать по своему благоусмотрению, как тиран (466B), ради своей собствен<ной> выгоды (468D). Его собствен<ный> идеал есть деспотизм. Он считает тиранического владыку Македонии и персидского царя за их неограниченную власть счастливыми (470D сл.). Красноречивость есть, следоват<ельно>, собственно только более слабое средство, чтобы приблизительно подойти к подобной цели, суррогат насилия, к которому приходится прибегать за неимением достаточно крепкого кулака. Во всяк<ом> случае, он объявляет достигшего успеха несправедливого ч<елове>ка за счастливого, если ему удается избегнуть заслуженного наказания (472C). Но и **Полос** все же обнаруживает еще некоторые следы страха пред последними следствиями софистических теорий, рассматривая нравствен<ную> испорченность как болезнь души (481B).

Далее его идет последующий за ним участник разговора — **Калликл**. О нем, помимо сведений диалога, ничего неизвестно и даже является сомнительным, историческая ли он личность (Z. 1071, 1), хотя диалог трактует его как лицо, действительно жи-

вущее в Афинах (487C, 495D). Возможно, что Калликл — псевдоним какой-ниб<удь> действительной личности. Калликл — ученик Горгия (497C; 501C). Охарактеризуем его собствен<ными> его речами (Plat. Gorg. 483B–484B; 491E–492C Карпов, Т. 2 стр. 296–297, 309–310. **Цитата** у **Гилярова**, греч. софисты, стр. 67–69[272]),

прочесть.

Воззрения софистов не оставались без практических последствий. Фигуры **Алквиада**, **Фразимаха** и других достаточно выразительно <это> показывают.

Фразимах — один из «30-ти», хищный **зверь**, не стыдящийся своей хищности. Под справедливостью в государст<венной> жизни он разумеет выгодное — <быть> более сильным, держащим в руках государств<енную> власть (338C, 339A). Они пользуются слабостью и простотою народа ради собствен<ной> выгоды, тем, что выгодное себе выставляют им в качестве закона, и нарушителей его наказывают как упорных (ослушников) и несправедливых. Не мелочные обманы (плутни), но предлежит сильному насилие в больших, крупных размерах, которое не только частную собственность, но также государствен<ное> имущество рвет себе и также отступает пред сложенным во храмах под охраною богов. Тирания — его идеал, несправедливый, удовлетворяющий своей ненасытимости — счастливейший, справедливый — несчастнейший. Справедливость (в обычн<ом> смысле) есть «чужое благо», т. е. она требует другого, сильного и господствующего, тогда как простоватому справедливому, который повинуется и служит — только вред (343, 344, 348D). Справедливость есть честная добросердечность, несправедливость же — мудрость и годность. Также и для народов и для государств должно иметь значение право сильного (348C сл.). Искусство господствовать тем **отличается**, следовательно, по Фразимаху, от всех прочих искусств, как, напр<имер>, искус<ство> врача или кормчего, что оно ко благу не того делается, на кого оно направляется, а ко благу делающего, и в этом смысле Фразимах применяет образ **Пастуха**, который, конечно, пасет и заботится о своих стадах исключительно только ради собствен<ной> выгоды или ради денег (341C сл., 343A сл., 345C сл.). Таковы нравственно-обществен<ные> взгляды Фразимаха. Не трудно догадаться, каковы его взгляды на сущность **религии**. Восполнением взглядов Фразимаха может служить фрагмент о происхожд<ении> религии, дошедший до нас от **Крития**, одного из «30-ти» тиранов, тоже ученика Горгия.

(цитата по Трубецкому, Ист<ория> др<евней> фил<ософии>, стр. 164–165, Fr. § 81 B 25[273]).

Итак, общество — это стадо, которое надо держать для своей выгоды. Примите во внимание, что это говорится в стране демо-

кратической и даже охлократической, и тогда вам будет несколько понятно, до какой наглости надо было дойти подобным ницшеанцам древности и до какого разложения общественности, чтобы первое — дерзать говорить вслух подобные речи, а второе — выслушивать их и даже давать им силу.

Таково разложение софистики. Но, наконец, она делается просто фокусничеством.

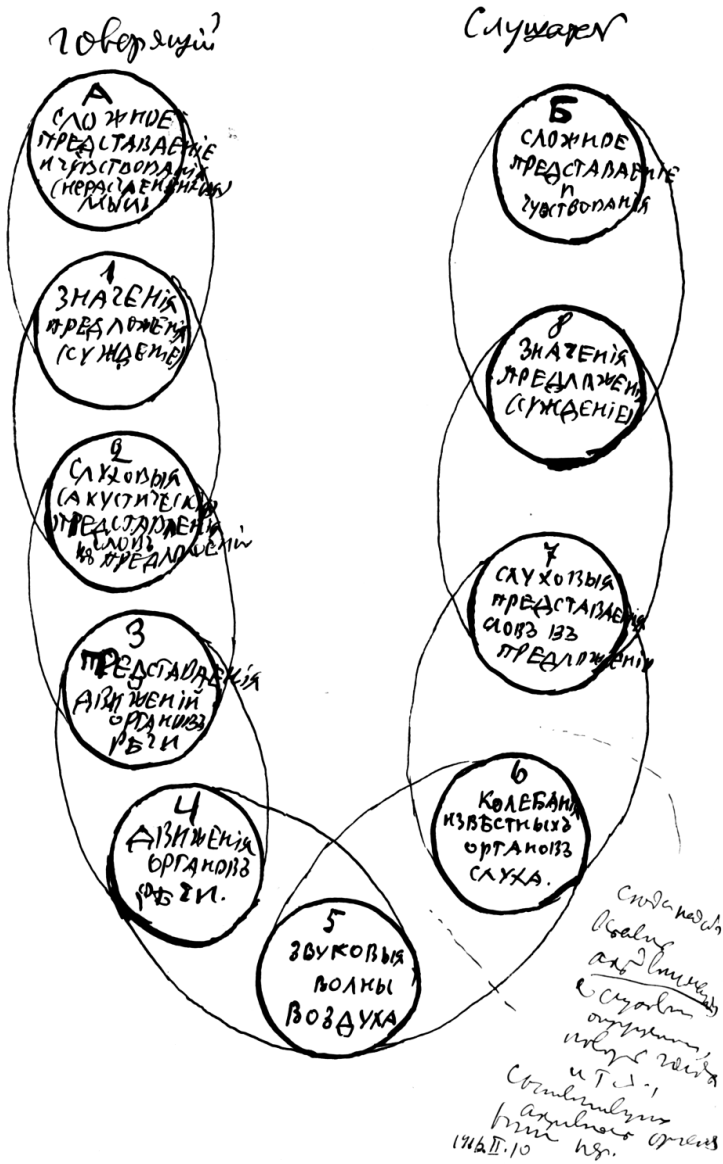
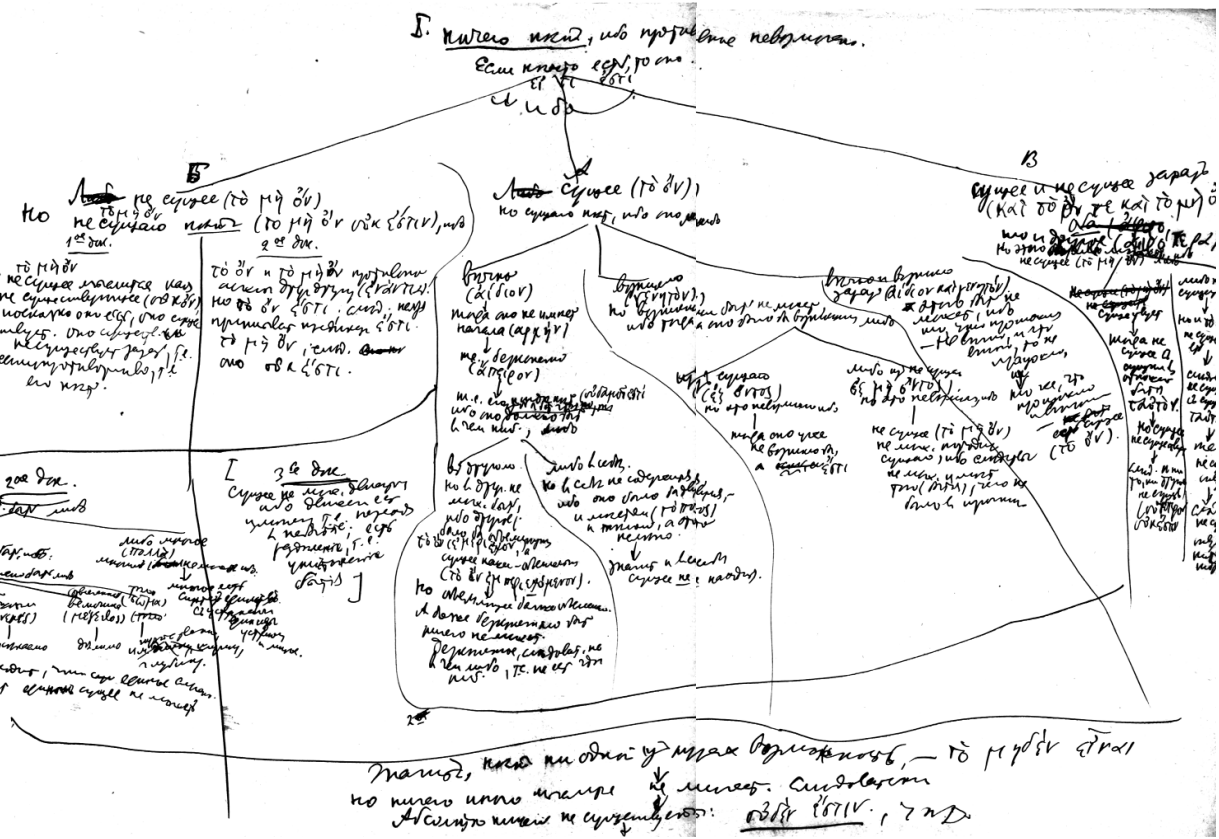


Схема передачи речевой информации из книги А.И. Томсона «Общее языковедение», использованная Флоренским в лекциях IX–X–XI



Фрагмент рукописи лекций IX–X–XI Флоренского

Лекции XII–XIII

Читана 1910.I.21. Четверг, от 12 до 2

Личность Сократа и лицо Сократа.
Вопрос о чувственности Сократа.

1910.I.17 Серг<иевский> Пос<ад>
Чит<ано> 1910.I.21. Серг<иевский> Пос<ад>

<1> Личность Сократа и лицо Сократа

1. Самодовольный резонер в роде добродетельного Стародума; реформатор философии, не сумевший выучиться даже старому и не доросший до старого; назойливый болтун, вечно держащий в уме и на языке все вульгарное — кожевников, валяльщиков, сапожников, разные товары и даже навоз; позёр, ищущий дешевых лавров у толпы и даже смертью своею разыгравший (—и безвкусно разыгравший—) сцену, — и пред кем?— пред своими обманутыми поклонниками. Вы, конечно, догадываетесь, что я говорю о **Сократе**.

2. Все фальшиво, все делано, все неискренне, — каждый поступок, каждая черта характера вызывает раздражение и ненависть. «Познай себя». Да, «познай себя», сколь ты тщеславен, сколь ты фальшив. Если и этого не познал, то что же ты познал? «Я знаю, что ничего не знаю». Жеманство! Конечно, ты ничего не знаешь, на деле, но чтобы не оказаться знающим менее других, ты и спешишь предупредить всех: «господа, я **ничего** не знаю», покивав вместе головою на знающих: «Ведь это я только, мол, так, для виду; это я — о **них**, а я конечно **все** знаю, больше всех».

3. Таков Сократ, или, точнее, таков образ Сократа, складывающийся у воспитанника классической гимназии. «Сократ, Сократа, Сократу» и во всех падежах, включая и высокопарное «О, Сократ!» Имя «Сократ» звенит в ушах, висит в воздухе. Кажется, нельзя ни до чего дотронуться, чтобы не выскочило оттуда что-нибудь о Сократе. И каждый раз — в изобилии паточное умиление, притворное восхищение, неумеренные и притворные

похвалы тому, что не только неглубоко и заурядно, а порою и просто пошло. Был даже такой педагог-чех, который ставил скверные баллы за то, что в голосе ученика не было при имени Сократа слезы умиления. Про него же рассказывали (недостоверно, но правдоподобно!), что в минуты благодушия ломаным языком он усовещал своих питомцев: «Вы должны гордиться, что вас воспитывают такие корифеи, как Сократ, Озип Фёдорович [директор-чех] и я!»

4. Вы вот, вероятно, не знали, что такое Сократ классической гимназии, изготовленный «по-чешски» и внедряемый в сердца ее воспитанников. Главная специя при этом — неустанное повторение изо дня в день, из года в год: «Сократ — великий человек!»

5. Но есть и еще нечто, даже более существенное, что делало Сократа для нас невыносимым. Это именно обработка его, очистка его. Его стругают и полируют, так что не остается ничего живого, а затем на полученной доске пишут правила морали и благоповедения, причем предполагается, что усиленное твержение «С<ократ> — великий человек» уже достаточно внушило уважение и к этой доске и ко всему, что на ней ни будет написано, — ибо Сократ, так сказать, дал чехам, преподавателям и воспитателям классической гимназии, как своим прямым наследникам и даже конгениям или почти конгениям, полномочия и подпись свою на чистом листе.

6. Господа, б<ыть> м<ожет>, я преувеличиваю, сгущаю краски, будучи раздражен. Но ведь я же раздражен — **от чего**-нибудь, а Сократ мне зла не причинял. И не я один — спросите прочих. Есть же причина раздражению. И если тогда было только **предубеждение** против того, что выдавали за Сократа, то теперь — помимо того предубеждения еще и **гнев** за **опоганение** образа Сократа.

7. Если всякий крупный человек — загадка в сравнении с обыкновенными людьми (и это тоже загадки), то Сократ — загадка из загадок. Взгляните на него непредубежденным взором. Он весь — из удивительных противоречий, прямо-таки несогласимых между собою. И это — загадочно. Но того — мало: эти несогласимые противоречия образуют в живой личности Сократа почти единственное, достигнутое **человеком** на земле, гармоническое целое, равновесие, производящее впечатление почти художественное. Поскольку безблагодатный человек может быть прекрасен личностью, постольку им был Сократ; да и то — вы сами знаете — апологеты и древние иконописцы делали попытки причислить Сократа к «своим», ибо его — выражали они мнение — коснулась предвосхитительно благодать Бога-Слова (Иустин Фил<ософ>[274]).

8. Загадочно и состояние наших сведений о Сократе. Обыкновенно мы более всего знаем об **учении** философа, менее — об его **биографии** и совсем мало представляем себе его **личность**. Относительно же Сократа — **все наоборот**. Мы **великолепно** представляем себе его **личность**, знаем кое-что из его биографии; но **учение** его известно весьма недостаточно. В сам<ом> деле.

9. Вы конечно знаете, что единственный род творчества, к которому был причастен Сократ, — это **деторождение**, как **духовное**, в душах учеников, так и **физическое**, в своей семье. Он не оставил потомству ни строчки, по которой можно было бы судить об его учении.

10. Второй прием, посредством которого можно узнать об учении философа, — это исследование воззрений **школы** его. Так, о Пифагоре судим по взглядам пифагорейцев. Но Сократ имел много учеников, или, скорее, последователей, воспитанников, однако школы у него не было.

11. Третий путь заключался бы в выделении однородных положений из различных учений преемников философа. Так, чтобы судить **об Аммонии Сакк<ас>е**[275], который тоже не оставил ни сочинений, ни школы, но лишь учеников и воспитанников, мы могли бы сличить учения **Плотина** и **Оригена**, учеников его, хотя и не принадлежащих к **одной** философской школе. Но попробуйте сделать что-ниб<удь> подобное в отношении Сократа! Среди учеников его мы находим и опрощенцев-киников и проповедника наслаждения Аристиппа; утописта и идеалиста Платона и помещика и практика Ксенофонта и т. д. Найти их **общего делителя** — это почти то же, что найти общего делителя **взаимно простых чисел**. Прямо-таки у них, в содержании учения, **ничего** нет общего.

12. Действительно, значит, на вопрос: чему учил Сократ? — мы вынуждены ответить: «**Ignoramus**»[276].

13. Но мало того, что мы не знаем, чему учил Сократ; нас постоянно сбивает с толку великое множество памятников, говорящих от имени Сократа, и притом весьма разноречиво. Дело в том, что в среде учеников Сократа возникает особая литературно-философская форма «сократических речей» или «сократических диалогов». Тут Сократ выводится главным действующим лицом, беседующим с сам<ыми> различн<ыми> представителями аф<инского> общества и непременно одерживающим над ними верх. Образчики этой литературы, дошедшие до нас: **Ксенофонта** (Меморабили, Экономик, Симпосион[277]) и Платона, подлин<ного> и неподлин<ного>. Писались «Сократическ<ие> диалоги» и другими учениками, напр<имер> Антисфеном, Аристиппом, Аристотелем, но до нас они не дошли.

14. Платон и Ксенофонт (Трубецкой[278], Ист<ория> фил<ософии. Ч.> 2, стр. 16). Сократ. Платон. Семиотика для Платона. <Неразб.> о Сократе.

15. «Сократические диалоги» Платона, — где отсутствуют особенности Платонова учения об идеях. Тут Сократова философия характеризуется как непрерывный процесс **искания**. Два мнения о психе.

16. Платонова «Апология» является воротами, чрез которые можно войти в понимание Сократовой философии. И с этого возвышенного пункта сразу делается ясным, почему Сократ не оставил ни сочинений, ни школы, почему ученики его диаметрально противоположны между собою. Потому, что Сократ **не** был «учителем» в обычном смысле слова, — потому, что у него не было **никакого** определенного **учения**. Философия Сократа — это жизнь его, его личности, как воплощенное искание мудрости, как само стремление к знанию, как вечно-юное, вечно-критическое, вечно-гибкое и никогда не становившееся догматическим, затвердевшим непосредственное переживание истины.

17. До какой степени глубоко личным, непосредственно от личности **текущим** (NB) было влияние Сократа, я поясню вам удивительными признаниями учеников его: Сократ, говорили они (см. «Феаг»), никогда ничему не учил своих последователей. Но, находясь в общении с ним, они быстро и во всем преуспевали. Занятия шли успешнее, когда Сократ находился в том же доме, и особенно успешно, когда он был в той же комнате и ученик смотрел на него. Но наибольшее влияние обнаруживалось, когда было физическое соприкосновение, — когда Сократ обнимал ученика. Если же ученик порывал отношения с Сократом, то приобретенное им в прежнем общении выдыхалось, так, напр<имер>, исчезали находчивость в ответах, красноречивость и т. д.

18. В послед<них> лекциях я вернусь к этим фактам. Сейчас же мне неважно, какое толкование вы дадите им: при всяком толковании, конечно, останется несомненным личное, не рассудочное, не научное, не головное, а органическое, так сказать, воздействие Сократа на последователей, — как выражается один истор<ик> философии (Дёринг), это **«животный магнетизм»**.

19. Полагаю, для вас не будет теперь неожиданным тот вывод, что глава истории филос<офии>, посвященная Сократу, должна быть не чем иным, как изучением его **личности**. Философия Сократа была не учением, а духовною **деятельностью**; это было не занятие, не профессия, а функционирование жизни, сама жизнь; это было, выражаясь образно, не чтение лекций, а **дыхание**.

20. Недаром **Лахес** говорит о Сократе, что он производит на него **музыкальное** впечатление, «потому что он извлек прекраснейшую гармонию не из лиры или какого-нибудь другого инструмента, а из самой жизни, согласив в себе самом слова с делами» и являя образец «истинно эллинской гармонии» (188D).

18[279]. Тут, при этом изучении, мы находимся в условиях на редкость благоприятных. Образ Сократа запечатлен гениальным художником слова, и это изображение его, данное Платоном, до такой степени конкретно, художественно и проникновенно глубоко, что мы почти **видим** Сократа. При чтении Платона неизменно присутствует в душе чувство **реальности** Сократа. Платон «показывает нам его на афинских площадях в беседах и спорах с афинскими юношами, с софистами, с согражданами; мы видим его на поле битвы, среди попойки, перед судом, в темнице, в его последние часы. Мы знакомы со всеми особенностями его речи, с приемами его бесед» (Трубецк<ой.> Ист<ория>. <С.> 165). Мы знаем его привычки, его мелкие особенности, вкусы и даже физиологическую жизнь. Большинством исследователей высказывается взгляд, что и Платон, как Ксенофонт, желал возвеличить Сократа, представив нам совершенного философа. Так думают, напр<имер>, Шлейермахер[280], Штальбаум[281], Штейнгарт[282], Мунк[283] и др. Но это «общераспространенное мнение <...> при ближайшем анализе оказывается невероятным. Для доказательства, что Платон сознавал личную потребность в такой идеализации, у нас нет никаких данных. Думать же, что он желал возвысить Сократа в глазах современников, прямо невозможно. За немногими лишь исключениями, всеми вообще речами Сократа у Платона не могло не оскорбляться афинское чувство. Отрицательное отношение к установленному строю и виднейшим его представителям, постоянное сбивание всех и каждого с толку, парадоксы в самых общепризнанных воззрениях должны были в глазах большинства читателей поставить Сократа на ряду с опаснейшими из болтунов и худшими из софистов» (Гиляров. Плат<он> как ист<орический> св<идетель>[284], стр. 84–85). Далее у Гилярова цитаты (**образчик**).

19. Но сила изобразительности еще возрастает, доходя до пластичности, до выпуклости. Мы видим образ Сократа **стереоскопически** — отделяющимся от окружающего фона, выходящим из рамы литературного произведения, так что можем себе ясно представить, как поступил бы Сократ в том или ином, источниками не передаваемом случае. Эта **выпуклость** Сократовского образа, как и выпуклость в **стереоскопе**, достигается тем, что мы имеем рядом с платоновским изображением еще одно — ксенофонтовское, — сделанное с совсем другой точки зрения.

20. Итак, прежде всего **посмотрим** на Сократа. Вы, конечно, тысячу раз слыхали, что Сократ был некрасив. Плешивая голова, огромный своеобразной формы лоб, косые, сильно навыкате глаза, курносый, с оттопыренными и вывороченными ноздрями нос; толстые, мясистые губы, большой рот — эти черты его наружности всем известны, конечно. Таковым изображает себя и сам Сократ.

21. В шутливом споре Сократ, напр<имер>, след<ующим> образом пытается доказать, что он прекраснее красавца Аристовула[285] (Ксенофонт. Пир, гл. 5. Прочитать 2–8: Т. V, рус. пер., стр. 25–26).

22. И от самого Сократа («Пир» Ксеноф<онта>, гл. 15 и др.), и от других (Алкивиад в «Пире» Платона и др.) мы постоянно слышим сравнение его с **сатиром** или с **силеном** вообще, а также, в частности, с **силеном Марсием**. Но знаток красоты и специалист по древнему искусству, знаменитый **Винкельман** говорит, что **«совершенно было бы невозможно более унизить человеческую природу, как представляя ее под видом Силена»** <Lavater[286]. Essai sur Physiognomonie, 1er Partie, p. 108, прим.>. Если Сократа сравнивали с силеном, то это значило, что безобразнее ничего нельзя было и представить себе, «хуже нет».

23. Но слова все же мало дают **почувствовать** безобразие Сократа. Самые красноречивые слова о горьком создадут все же впечатление, являющееся лишь слабою тенью в сравнении с **вкусом** горького, непосредственно ощущаемым. Если ограничиваться одним чтением, то как-то невольно начинаешь думать: «ну, это так, это преувеличение, гипербола» и сам продолжаешь держаться того мнения, что если Сократ не был красавцем, то просто обладал обыкновенною, недостойною его гения наружностью. Представляешь Сократа в виде идеализированном, вроде рафаэлевского Сократа «Афинской школы». Это, однако, — неверно. Существующие изображения Сократа, дошедшие из древности, показывают, что Сократ действительно был безобразен. Тут надо **самому** видеть, и притом как красота эллинов пластична, так и безобразие человеческое может быть выражено лишь в скульптуре: надо видеть потому не рисунок и не барельеф, а **бюст**, статую Сократа. Меня лично поразил принадлежащий **Эрмитажу** бюст Сократа: да, я знал, что Сократ некрасив, но чтобы он был до **такой** степени уродлив, почти **нечеловечески** уродлив, этого даже в голову не приходило.

24. Мне думается, что основное положение физиогномики или, точнее, **физиогномоники**, т. е. науки о соответствии характера и задатков души с наружностью, — а именно **наличность** такого соответствия в принципе признается каждым из нас. Мы

говорим: «Лицо — зеркало души». Мы судим о человеке по его лицу и, следовательно, признаем возможность перейти от наружного к внутреннему.

25. Но если так, то мы не можем не спросить себя: «Что же **означает** это безобразие Сократа? Неужели оно — только анекдотическая подробность, ничего глубокого не говорящая?»

26. Но если для вас в этом факте безобразия Сократа нет ничего, за что цеплялось бы размышление, если он все еще слишком **прост** для вас, то я теперь напомню о том, в какую сторону, так сказать, было обращено это безобразие[287]. Сократа сравнивали с **силенами** и с **сатирами**. Но вот и те и другие — существа, художественно воплощающие в себе идею **чувственности, насмешливости, лукавства, необузданности, въедливость, козловатость**, — в общем, можно сказать, избыток плотской жизненности, кипучести крови, сил избыток. Хотели того или нет сравнивающие Сократа с силенами и сатирами, но своим сравнением они фактически утверждали, что в Сократе есть чувственность, насмешливость, лукавство, необузданность.

27. Таково **общее** впечатление от лица Сократа. Но оно делается отчетливым и несомненным, если вникнуть в отдельные черты этого лица. Губы, нос, глаза, — каждая черта лица говорит о сильном развитии **низших** сторон человеческого существа, о **животных** влечениях, о наклонности к **грубым** наслаждениям и о лукавстве и насмешливости.

28. Открытие в лице Сократа того, что принято признавать недостойным человека и, во всяком случае, неприличествующим философу и мудрецу, однако, — не новость. Вы, конечно, слыхивали, и не раз, о суждении известного физиономиста древности **Зопира** касательно Сократа. Опираясь на данные своей науки, Зопир весьма нелестно определил Сократа, сказав, **«что он дураковат (stupide), животен (brutal), похотлив и предан пьянству»**.

29. Этот физиогномический анализ подтверждают и другие физиогномисты. Так же высказывается **Алкивиад**, то же говорит **Аристотель** и др. (Lavater, I, p. 170).

30. Но если так приходится истолковать черты лица Сократа согласно принципам физиогномики, то не следует ли отсюда попросту лишь нелепость физиогномических толкований и ложность ее принципов? И **это** соображение — не новость, ибо оно явилось почти одновременно с первым, зопировским, анализом лица Сократа. В свое время, узнав суждение Зопира, последователи Сократа много смеялись над толкованием физиономий. А затем ссылка на **Зопира** сделалась любимым аргументом против возможности самой науки физиогномоники: мнение Зопира стало рассматриваться как reductio ad absurdum[288].

31. Понятно, что физиогномисты забеспокоились, и Сократ стал для них мукою: **crux physiognomonistarum**[289]. Основатель новой физиогномоники, знаменитый **Лафатер**, в первом томе своего **«Опыта о физиогномонике, имеющей назначение заставить познать человека и заставить его любить»** (Essai sur la Physiognomonie: Destiné à faire connoître l'Homme et à le faire aimer par Jean Caspar Lavater, première partie, p. 167–182) посвящает 15 стран<иц> специальному обсуждению этой контроверзы.

32. Лафатер дает целый ряд постепенно углубляющихся соображений: 1) Зопир мог ошибиться; 2) что Сократ мог быть исключением; 3) что это несоответствие внешности и внутренности могло быть явлением аномальным, вроде шестипалого человека, — что доказывается нашим удивлением пред ним.

33. 4) что «люди с очень решительным характером, полные энергии, и те, силы которых действуют в противном смысле, имеют обычно в общем виде своей внешности нечто неприятное, жесткое и двусмысленное, весьма разнящееся тем самым от того, что грек, художник и человек со вкусом называют **красотою**. По крайней мере, по изучении и уразумении выражения этих физиономий делается ясно, что они должны ранить взор, ищущий единственно только красоты. Физиономия Сократа должна быть отнесена к этому классу» (id., p. 170).

34. 5) наконец, самое важное соображение Лафатера заключается в настойчивом утверждении, что «должно хорошо различать расположения развития (les dispositions de dèveloppement = предрасположения, задатки развития) — таланты или способности их применения и их употребления — твердые части от частей, которые мягки, — пребывающие (permanents) черты от тех, которые подвижны» (p. 173).

35. Далее Лафатер применяет этот принцип к Сократу. Он утверждает, что как физиономисты, так и противники их пренебрегли этим правилом и занимались исключительно «твердыми», т. е. прирожденными, чертами физиономии Сократа, и не обратили внимания на игру его физиономии. «М<ожет> б<ыть>, что форма лица Сократа казалась очень безобразной малоопытным глазам, тогда как игра физиономии его представляла черты небесной красоты» (id., p. 170). «Человек, рожденный с самыми наилучшими задатками, может предаться злу, а тот, кто по-видимому имел только одни худые, может стать человеком добра. Иногда случается, что выдающиеся таланты остаются зарытыми, тогда как таланты весьма посредственные совершенствуются упражнением до такой степени, которая удивляет» (p. 170–<17>1). «Если прирожденные черты, задатки, были скверны, то благоприобретенные явны только при **движении** физиономии;

в неподвижном же ее состоянии они приметны только весьма опытному глазу, да и то иногда для этого требуется специальное исследование» (p. 171).

36. Приблизительно так разъяснил и сам Сократ контроверзу Зопира: «От природы я был склонен ко всем этим порокам, но посредством постоянного упражнения добродетели я достиг исправления моих недостатков и подавления моих наклонностей» (id., p. 167).

37. Но можно и еще углубить объяснение нашего случая, — что и делает Лафатер. В сущности говоря — приблизит<ельно> так рассуждает он, — нет ни худых, ни хороших задатков. Все рождаются **невинными** — ни злыми, ни добрыми, — но все грешны, ибо «грех есть не что иное, как вкус к чувственным наслаждениям» (p. 172). Итак, все рождаются с особым жизненным инстинктом наслаждаться жизнью, — с силою и возбудимостью.

38. Но, как сказал **Гельвеций**, «злоупотребление мощью (и то же о всякой обладаемой способности) так же неотделимо от мощи, как действие от причины». «Кто может все, что он хочет, тот хочет более того, что он должен» (Qui peut tout ce qu'il veut, veut plus que ce qu'il doit) (p. 173). И значит, «когда задатки человека скверны», то это может означать также, «что они превосходны», «ибо возможно, что он сделает доброе употребление из этого избытка сил, которым обычно злоупотребляют» (p. 174).

39. Этот-то именно редкий случай и представляет собою Сократ. Великая **чувственность** всей *нижней* части лица имеет над собою величайшую **сознательность** *верхней* части лица — этого философского лба нависающего. Великая **сила жизни**, мощь плотской жизни крепко сжата могучим интеллектом. Конечно, Сократ — не анемичная натура, свободная от страстей по причине своего **бессилия**. Но он имеет громадное самообладание. Его власть, сдерживающая великую чувственность, еще мощнее, чем сама чувственность. И посредством великой **силы** он **делает** то, что большинство уже имеет готовым по своему бессилию.

40. Нужно вдуматься, что такое чувственность. В существе своем, мы, поскольку **люди**, а не ангелы бесплотные, постольку и чувственны, т. е. влечемся к физической жизни. Большая чувственность — это значит сильное влечение к физической жизни, это значит органическая **мощь**. Если Сократ был сильно чувствен, то сам по себе этот факт доказывает только то, что он, как человек, был большой, значительный, — что он имел крепкие корни на земле, что своими длинными, толстыми и многоветвистыми корнями он глубоко уходил в недра земные и крепко сидел там.

41. Как могучий дуб, кроною своею уходящий в облака, корнями твердо и глубоко держится в земле и потому именно может выситься; как большой корабль, мачтами своими вонзающийся в лазурь, тем глубже сидит в воде и потому именно устойчив, — так и богатырская личность Сократа, головою ушедшая в небеса (вы увидите, что он был мистиком) и общающаяся с миром горним, ногами основательно стояла на земле, в мире дольнем. И б<ыть> м<ожет>, насколько выше нас всех превышал Сократ нас верхом, настолько — пренижал низом.

42. До сих пор мы говорим о чувственности вообще. Но как конкретнее и расчлененнее представить положение дела? Где точка концентрации чувственности? Где плотская жизнь является плотскою κατ᾽ ἐξοχήν[290]? Где тело наиболее телесно? Где у корней человеческого существа главная часть, ведущая в самые **недра** земные?

43. Конечно, ответ на все это один. Это — ощущение тела как **тела живого**, а не как просто механической массы или физического феномена.

44. Это — та сторона человеческого существа, которою сознается тело человеческое как нечто таинственное, носящее в себе тайну, сверхфизическое, даже сверхфизиологическое нечто. Это то, что позволяет нащупать корни человеческие, идущие в первооснову, в темный и безвидный хаос.

45. Одним словом, это — **пол**, **чувство пола**, разумея последний термин в несколько неопределенном смысле, б<ыть> м<ожет>, более широком, чем это делается обычно[291].

46. Чувственность Сократа есть по преимуществу его глубокое проникновение, его глубокое ухождение в стихию **пола**. **Половое чувство** (разумея это опошленное выражение не как мелкую похотливость, доказывающую, в сущности, **дряблость** пола, его **бессилие**, а как глубочайшую проникновенность стихией пола в его самом метафизическом значении), — половое чувство, говорю я, было мощною пружиною, двигающею весь состав Сократа. Вся философия Сократа **эротична**, и чуть ли не все главнейшие термины ее взяты из сферы деторождения. «Философский эрос Сократа оплодотворял умы, диалектика разрешала ум от бремени, освобождала мысль от ее субъективной замкнутости. Эрос был внутренним двигателем, пафосом, диалектика — формой его философии» (Кн. С. Н. **Трубецкой**. Собр. соч., т. III, Мет<афизика> Др<евней> Грец<ии.>[292], стр. 407). «Сводничество», «любовное искусство», «влюбленность», «влюбленный», «Эрос», «привораживание», «рождение в душах», «зачатие», «повивальное искусство» и т. д. и т. д. — вот слова, не сходящие с языка Сократа. Нужно же понять наконец, что это не пустые

слова, что они значат что-нибудь, кроме далеких и натянутых метафор, — если только мы не желаем считать Сократа пошлым резонером и болтуном. Но что значат они? Ответить на этот вопрос вовсе не так-то легко, как кажется сперва. Понятие **философского Эроса** — вот ответ на наш вопрос, но ответ, в свою очередь, запечатанный 7-ю печатями. И чтобы ответить на него, нам надо еще рассмотреть, как уходил Сократ своею вершиною к небесам, — его **демонион**[293]. Вопросом о **демонионе** мы и займемся в ближайшую лекцию.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Вступление в курс лекций 1909/10 года

Сказано 1909.IX.3 от 12 до 2 ч.
в ауд. № 1. Четверг
1909.IX.2 Серг<иевский> Пос<ад>

1. О синтетическом и аналитическом методах изложения материала лекций. 3 сентября 1909 года.
2. Наша конституция со слушателями. 2–3 сентября 1909 года.

1. Курс лекций по какому бы то ни было предмету может излагаться двояко. Или лектор может высказывать в **готовом**, сжатом виде обобщения и положения, добытые наукой, и затем по силе возможности иллюстрировать их конкретным материалом. Это не доказательство в строгом смысле, а лишь пояснение. Этот **синтетический** метод весьма удобен тем, что он дает материал в **компактном** виде, более или менее приспособленный к обозрению больших участков научн<ой> почвы и к **запоминанию**. Но он имеет и существен<ный> недостаток — **догматичность**. Учащийся более или менее благовидно должен верить на слово, что преподаватель излагает действительное состояние науки и что наука действительно соответствует истинному положению дел. Это двойное **доверие** едва ли окупается **широтою** охватываемого материала и легкостью выучивания.

2. Другой метод изложения заключается в том, что лектор начинает по возможности <с> сырого, необработанного материала и по возможности всю обработку производит на глазах своей аудитории. Слушатели могут критически относиться к каждому делаемому шагу. Они принимают или отвергают выработанные положения свободно, на **свой** риск. Они мыслят совместно со своим лектором. Они сами являются участниками его лекций, а потому отчасти и ответственными нравственно за его ошибки или неточности. Однако и этот **аналитический** метод имеет свои недостатки. Ход мысли часто запутан и медлителен. Излагаемый материал неоднороден, пестр, мелочен и потому трудно запоминаем. Выдержать аналитический метод во всей чистоте часто оказывается почти невозможно по разным практическим соображениям.

Итак, необходим известный компромисс, но все же большую часть курса я поведу именно аналитически.

3. Итак, мы хотим изучать философию как феномен человеческой жизни. Отсюда прежде всего является вопрос об определении того, что, собственно, хотим мы изучать — о, так сказать, **математических** характеристиках этого явления, — т. е. о временно-пространственных границах его, ибо всякое явление проистекает во времени и пространстве. Каковы же границы философии, какова область ее во времени и пространстве?

На первой лекции говорилось о работе над семестровыми сочинениями о ист<ории> филос<офии> и о выборе темы; затем указывались экзаменационные требования и средства выполнить их. Затем устанавливался общий план предстоящего курса, выяснялись взаимоотношения отдельных его частей, метод изложения, причем указывалось на необходимость изучения ист<ории> фил<ософии> по возможности на основании сырого материала.

На второй лекции были определены временно-пространственные границы античной философии. Затем была раскрыта в общих чертах «география» античной философии, т. е. миграция античной философской мысли. При этом обнаружилось естественное расчленение истории философии на 3 периода — первый, когда философия ютилась по окраинам эллинского мира, второй, когда она сконцентрировалась в Афинах, и третий, когда она распространилась по всей поверхности этого мира и нашла себе прибежище в Александрии.

Наша конституция со слушателями

1909. IX. 2–3. Серг<иевский> Пос<ад>

1. Гг. слушатели, как добровольные, так и загнанные сюда ферулою[1] Ал<ексан>дра П<авлови>ча![2] Обращаюсь и к тем и к другим, потому что в сегодняшний, первый раз придется выслушать меня всем, — одним — чтобы знать, как слушать впоследствии, а другим — чтобы знать, как не слушать.

2. Довольны вы или недовольны, но судьба ставит нас с вами в троякое отношение. **Лекции, семестряки, экзамены** — вот три слова, связывающие меня с вами. И мне кажется, самое лучшее будет договориться заранее по всем этим пунктам. Надо установить нашу с вами конституцию.

3. Я начну с того, что поставил в середине и что предстоит нам в середине учебного года. Дело идет о семестряках. Мне крайне хотелось бы, чтобы семестр по ист<ории> филос<офии> не отрывал вас от круга любимых ваших занятий и чтобы не вышло, что

время, на него затраченное, пропало даром. Время летит, «бегущие годы падают», как говорил Гораций:

elen fugaces,
Posthume, posthume,
labuntar anni...[1]

Пока есть время — учитесь, а то после пожалеете. Учитесь, думайте, но не забивайте себе голову всяким хламом, которого так мало, к сожалению, боятся обыкновенно.

3. Выбирайте себе тему по душе (сейчас я скажу, как мы это устроим), а выбрав, пожалуйста, не думайте, что вы пишете для своего рецензента. У нас семестры пишутся, как будто с желанием **удивить** рецензента, — удивить 5–6-ю им же рекомендованными книгами, списываемыми с печатной бумаги на писчую и варварски портимыми смешением между собой. При этом руководятся след<ующим> правилом:

бесцельно раздумывают > пишут> читают > думают и переживают.

Но вы руководствуйтесь правилом обратным: думать > читать > писать > раздумывать и собираться. Чем попусту без души списывать с книги, лишь марая бумагу, идите лучше гулять, и пусть мысль сама работает и определяет, что, собственно, вы хотите сказать, что говорит ваша душа, что **вам** нужно. Еще раз повторяю: «время сокращенно есть». Ваши годы, академические годы, досужные от забот годы — вот время для выработки себе миросозерцания, для укрепления духовной жизни. Я не знаю, <что> им предрешено, как питает она [духовная жизнь] у вас, но могу твердо сказать, что она **должна** как-ниб<удь> пойти теперь, или... никогда.

4. Чтобы теперь выбрать себе тему, вы поступите след<ующим> образом. Возьмите по четвертушке бумаги и ответьте мне на след<ующий> вопрос:

(опросный лист).

Тогда я подумаю, как можно получше удовлетворить ваши желания.

5. Скажу только одно: старайтесь поменьше читать компиляций, диссертаций, статей и т. д., а вникните лучше внимательно, войдите в самую душу, так сказ<ать>, поймите до глубины что-ниб<удь> **великое**. Поверьте, соприкосновение с великим так освежает душевную жизнь, что сам как-то подымаешься и оживаешь, пускать же в себя мелкие души — это значит самому принижаться и мельчать. Лучше одна страница гения, нежели целый том посредственности. Неужели же польза научной работы измеряется числом просиженных часов и количеством изведенного ке-

росина? Пусть девизом вашим будет не количество, а **качество**, не поверхностная широта, а глубина вдумчивости. «Какая вам польза, если весь мир книжный приобретете, а душе своей повредите?»

5. Теперь — об экзаменах. Скажу вам откровенно, что я не вижу смысла экзаменов и был бы крайне рад, чтобы их уничтожили вовсе, введя вместо них репетиции. Но раз экзамены существуют — и существуют по последн<ему> циркуляру Св. Синода в усиленной форме, мы должны их использовать как-ниб<удь> **для себя**, для своего развития. После долгих обдумываний я остановился на след<ующем> плане.

6. В смысле основного материала для ответов мы возьмем что-ниб<удь> самое маленькое по объему — ну, хоть учебн<ик> Страхова[1], который уж придется знать вам вдоль и поперек. Затем, из читаемого мною курса я буду предлагать отдельные вопросы. И наконец, чтоб вы хоть сколько-ниб<удь> вкусили настоящей философской письменности в ее первоисточнике, в ее самородном виде, я предложу вам известное число тем-вопросов, для каждого из которых вам надо будет внимательно проштудировать по одному небольшому по объему филос<офскому> произведению или отрывку из него. Каждый из вас выберет себе 2–3 вопроса, по которым и «специализируется» для экзамена.

7. Я уверен, что при таких условиях экзамены и не будут для вас так скучны, как обыкновенно, и несравненно полезнее.

8. Отсюда является вопрос: как же отвечать на вопросы по лекциям? Я слышал, что, вероятно, вас заставят записывать лекции. Тогда вы можете пользоваться записями. Но я советовал бы вам поступить иначе. Ходите на лекции с тетрадями и карандашами и записывайте не лекции, а **мнемонически** отдельн<ые> положения, — одним словом, знаком; зачеркивайте себе диаграммы-схемы, которые я буду вам показывать. Все это пригодится вам впоследствии, когда сами будете преподавателями. По этим записям вам не трудно будет восстановить ход мысли в ее основн<ых> чертах.

9. Но эта запись им<еет> и др<угое> важн<ое> значение. Переживается лишь то, что **активно** переделывается. Понять худ<ожественное> произведение — это значит созерцательно воспроизвести его — творческ<им> воображен<ием>, активностью духа. Понять теорему — это значит мысленно вторить ее доказательству. Нельзя **пассивно** понимать. Мы понимаем настолько, насколько действуем. Зачеркивая мои чертежи, суммируя мои мысли, вы несомненно **научитесь** чему-ниб<удь>, хотя бы и забросили куда-ниб<удь> эту свою тетрадь сейчас же. Как при разговоре о семестрах, так и при разговоре об экзаменах, так и при обсуждении, как слушать курс, я не устану **повторять** одно слово: «самодеятельность, самодеятельность, самодеятельность!».

9. От **как** слушать перейдем к тому, **что** слушать. От вас перейдем ко мне. Нам предстоят и недельн<ые> лекции. Думаю прочитать след<ующие> курсы: ...надо объяснить их вам в их взаимной связи (объяснение).

10. Будут ли курсы эти объективны, спросите вы? Ну конечно. Но, значит, они не будут субъективны. Конечно, **будут**. Был бы странен человек, заявляющий, что его курс не будет субъективн<ым>. Но если бы это и впрямь оправдалось, то такой курс был бы несносен, — хуже каких-ниб<удь> логарифмических таблиц. Субъективность, б<ыть> м<ожет>, самое ценное, что может дать лекционный способ исследования... Но есть субъективность и субъективность. Первое навязывает свои убеждения, говоря, что никто не мож<ет> не иметь их. Вторая же старается критически разграничить, где кончается общезначимое и где — личное. Первая субъективность лицемерна, вторая — откровенна и себя не стыдится. Я бы хотел надеяться именно, что субъективности первого рода у меня не будет.

Образец опросного листка для подбора тем студентам МДА

1) Фамилия и № .

2) с какими (в отношении языков) пособиями и источниками.

3) **исследовать** ли вновь частный вопрос или же **изучить** какой-ниб<удь> отдел той или иной дисциплины.

4) приблизительно в каком направлении:

а) религиозно-мистическом

б) из Священ<ного> Пис<ания> или Св<ятых> О<тцов>

в) из области естествознания

г) из области физики, астрономии

д) <из области> математики

е) <из области> логики

ж) теории познания

з) изучить систему метафизическую

и) лингвистики

й) истории или социологии

5) может быть, уже имеете в виду тему? Или какой определен<ный> вопрос?

Примеч<ание>. При писании семестров руководствоваться следующим правилом: думать > читать > писать > раздумывать.

1909.IX.1

Приложение 2. О порядке изучения античн<ой> философии

1911.IX.27. Серг<иевский> Пос<ад>

1. В прошлый раз я старался выяснить вам, что «историчность» факта есть прилог к факту и что поэтому прилог этот есть не факт, а некоторая лишь вероятность. Следовательно, историческая **подлинность** памятника, его автентичность существенно иной природы, чем самый факт, и никогда не может быть достоверностью, но всегда лишь вероятностью, причем величина **этой** вероятности, вероятности **этой** историчности зависит от других вероятностей, от величин вероятностей других фактов, прежде «обисторизированных». В конечном счете вся система исторических фактов упирается в некоторое число фактов, признанных основными. Но какие факты признают основными — это опять-таки определяется по каким-то особым принципам, *прагматически*.

2. Однако мало того, что основные факты определяются прагматически и что известное прямое или косвенное отношение к ним прочих — есть лишь некоторая **вероятность**, но никак не достоверность. Самая-то величина каждой из вероятностей **не поддается учету** и не может быть выделена и изучена изолированно. Она дается всегда в связи с ценностью **данной** историчности факта, т. е. данной исторической гипотезы. Ценность же эта, понятно, есть не факт, а прилог к факту. Чем определяется **этот** прилог, мы сейчас решать не станем. Но нам важно то, что ни один из прилогов факта не изучается самостоятельно, но лишь в виде «математического» или «нравственного» «ожидания»... Отсюда следует принципиальная возможность и даже необходимость специальной **церковной науки**, которая в основе (всегда прагматически) играла <роль> научного царя. Должно быть, таков и ант<ичный> философ. Но это — не дело одного лица.

3. Так или иначе, но для нас система фактов истории античной философии приблизительно установлена. Нет никакого сомнения, что тут, принимая ее, приходится нам с вами проглотить немало верблюдов, ибо то, что почитается тут «ценностью», нередко вовсе бесценно или же даже имеет ценность отрицательную. Но не в наших силах ревизовать всю ист<орию> филос<офии>, и хотя мы загодя можем быть уверены, что многое отвергли бы

при ближайшем изучении, однако теперь и сами не скажем, что именно отвергаем.

4. Как же изучить эту систему исторических фактов? Вы сами понимаете, что мы не можем изучить **всех** фактов. Каким же принципом руководствоваться. Мне кажется, наш метод изучения, — систему изучения наиболее экономическую, — легко изъяснить, если воспользоваться аналогией изучения челов<еческого> тела, когда это изучение надо сделать наиболее экономическим. С чего начали бы мы? С **общих** соотношений частей и органов тела, и для этой цели обратились бы к схеме основных и главнейших очерков тела. А затем, уже, разучив общие соотношения органов и частей, мы приступили бы к детальному, **чисто логическому** изучению уже **самих** тканей тела, во всей их жизненной конкретности. Понятно, что тут мы не могли бы подвергнуть своему рассмотрению **каждого** участка тела, а вынуждены были бы ограничиться несколькими, типичными.

5. Но как теперь простейшим образом произвести первую половину нашего рассмотрения? С чего бы начали мы? Прежде всего всякое явление, изучаемое именно как явление, — находится в простр<анстве> и во времени, и нам, как в отношении филос<офии>, так и в отнош<ении> тела, необходимо временно и пространственно определить, что собственно мы изучаем, — т. е. указать те границы, внутри которых заключен наш объект. Затем, когда это измерение сделано, необходимо рассматривать наш объект начиная от верхних слоев и постепенно углубляясь в последующие нижние, более глубоко залегающие. Ряд последовательных **вскрытий** и даст нам общую картину расположения отдельных частей и органов. Этот процесс наглядно представляется при рассматривании бумажной модели челов<еческого> тела. Тут вы, рассматривая наружный вид тела и сделав измерения, просто отворачиваете верхний листок и попадаете в следующий **слой**, затем переходите к последующему и т. д. Точно так же и в истории философии мы станем углубляться от характеристик этой истории **как целого**, <от> внешних к более внутренним и сокровенным.

6. Нашу задачу можно выразить и более строго, математически. Вы знаете, что значит **функция**, функциональная зависимость...

Процесс истории философии есть, как единое и целое явление, именно **функция времени**. Этот процесс S характеризуется **состоянием** своим s в каждой момент времени t. Дать связь S и T — это и значит изучить историю философии. S есть функция t.

$$S = f(t) \qquad (1)$$

Но в s, в этом состоянии философии в данный момент t, можно различать разные ступени — $a_1, a_2, a_3 \ldots a_n \ldots$ характеризующие собой S.

Это именно **местонахождение** философии в данный момент t (в этом, да и в других отношениях функция f может быть многозначна), то или другое представление о задаче философии, то или иное содержание ее занятий, та или иная связь с религией и т. д. Одним словом, при s надо писать индекс, так что

$$S\, a_1, a_2, a_3 \ldots a_n = f(t) \qquad (2)$$

Таким образом, S представляется как некоторое комплексное число высшего порядка (ибо признаки $a_1 \ldots a_n$ несводимы друг к другу)

$$S\, a_1, a_2, a_3 \ldots a_n = a_1 i_1 + a_2 i_2 + a_3 i_3 + \ldots + a_n i_n + \ldots \qquad (3)$$

и потому функция f (t) может быть разложена на ряд составляющих

$$f_1, f_2, f_3 \ldots f_n \qquad (4)$$

Получаем ряд частных функциональных соотношений

$$\begin{aligned} a_1 &= f_1(t) \\ a_2 &= f_2(t) \qquad (5) \\ a_3 &= f_3(t) \\ &\ldots \\ a_n &= f_n(t) \end{aligned}$$

Изучить каждую из этих функций $f_1, f_2, f_3 \ldots f_n$ — вот наша ближайшая задача.

Приложение 3. <Вступление в курс лекций 1911/12 года>

О просветительной эпохе

1911.X.18. Вечер

1. Есть нечто, что крепко связывает вас со мною и меня с вами. Это «нечто» — это то, что мы, и вы и я, пережили время русской революции. И вы и я увидали со всею очевидностью, с тою очевидностью, которую может доставить только сама жизнь, ее непосредственное созерцание, что Церковь, церковные люди решительно отвернулись от этого движения, осудили его. Пусть сперва это было не так определенно. Но по мере раскрытия внутренней природы движения, этой революции, решительнее и определеннее становился голос Церкви. Вы понимаете, что тут речь идет не о мнении того или другого иерарха и не отдельных иерархий: это было бы еще недостаточно, тут проступило вселенское сознание и услышался голос Вечности.

2. При поверхностном отношении к делу это может показаться, — и кажется людям недалеким, хотя и искренним, — показаться странным, — чуть что не простым недоразумением. Тот или другой принцип избрания думских депутатов, то или другое направление печати по вопросу о разных специальных и узких вопросах политической и экономической жизни России; то или иное взаимоотношение Гос. Совета и Гос. Думы или председателя министров к каким-либо учреждениям; то или другое направление русской политики; те или иные права инородцев и т. д. и т. д.— неужели это так важно для духовной жизни, для **спасения** нашего, которое **одно только** и есть интерес Церкви. Сама Церковь, — **это небо на земле и земля на небе**, — не стоит ли неизмеримо выше всех дрязг политики и экономики? Ну, немного поудобнее уселись в вагон железн<ой> дороги, немного неудобнее, — может ли это быть предметом церковного **обсуждения** и, тем более, церковного **осуждения**? И не есть ли самое вмешательство Церкви в эти вопросы проявление партийности, недопустимой в среде, питающей жизнь духовную? Не есть ли это та ужасная и растлевающая болезнь Церкви, которая называется клерикализмом?

3. Конечно, если порознь брать эти спорные вопросы, эти puncta prurientia — гудящие точки, то о каждой из них можно сказать: а не все ли равно, ну пусть их... Но если каждый из вопросов сам по себе — пустяковый, житейский, к спасению не относящийся, то не скажем ли мы того же самого и о всей совокупности их. Ну, накопилось много разных общественно-политико-экономических недоумений, — вот и вышла революция. Церковь и не то видела. Она видывала на своем веку потрясения целых империй, она видела несметное число дворцовых переворотов, она видела и пережила бесчисленные и кровавые гонения. Все видела, и... **в принципе** не осуждала и не одобряла, — становилась в стороне и говорила: «все сие — земное» и «обнажающий меч от меча и погибнет». Но вот тут высказалась, отвергла, осудила, — и даже с жаром, с пафосом. Что же за причина этому?

4. Вы, конечно, помните, как выражал простой народ **суть** революционного движения. Столь же просто, сколь и глубокомысленно, а именно: «*Бога нет, и царя не надо*». Наивно?.. Если хотите, **да**, но этой наивностью и обнажена сокровенная связь между некоторой экономическо-социально-политической программой и некоторым религиозно-философским жизнепониманием.

5. Нет ничего принципиального ни в одном **пункте** освободительных программ, взятом самом по себе, и при известных условиях, б<ыть> м<ожет>, они не только не были бы отвергнуты, но даже были бы одобрены. Впрочем, этого я не берусь **решать**, ибо я не смыслю в самих программах, да и мало интересуюсь ими. Полагаю, впрочем, что для Церкви принципиально неприемлемого ничего нет ни в прямой, ни в тайной и пр<очей> подаче голосов при выборах и т. п., даже ни в федерации etc. государств, имеющих образовать Россию по замыслу крайних левых. Но в том-то и дело, что все эти кажущиеся столь разрозненными и самостоятельными отдельные **desiderata** были лишь выводами, следствиями, королларьями вполне определенного жизнепонимания, вполне определенной системы предпосылок религиозно-метафизического характера. «Бога нет — ergo царя не надо». И без этой системы предпосылок в голову не пришло бы выставлять подобных программ, разве как по недоразумению.

6. Это жизнепонимание, та система предпосылок, какие бы варианты она ни получала во всем спектре партий, начиная от анархистов и кончая октябристами, всегда оставалась в существе дела себе равной, а именно была **освободительством**. И все движение характеризуется не тем, что оно было **революционным** (революция была и в Англии, на почве пуританства), а тем, что оно было **освободительным**, тем, что оно коренным и глубочайшим образом было освобождением. И от чего же? — от церков-

ности. Да, оно было антицерковным, оно было иррелигиозным в своих последних глубинах — было противобожеским. «Царя не надо» не почему-либо, а именно потому, что «нет Бога», или точнее, потому что «не надо Бога», «не должно быть Бога», «не признаем Бога», «бунтуем против Бога». Я не берусь сейчас выяснять, в самом ли деле из «нет Бога» следует «царя не надо» и в самом ли деле «царя не надо» предполагает «нет Бога». Вытекает ли эта программа («царя не надо») из этого жизнепонимания («нет Бога»), и предполагает ли эта программа это жизнепонимание — рассматривать не стану. Но скажу с полной определенностью, что **история** обнаруживает неразрывность связи программы с жизнепониманием и жизнепонимания с программой. По крайней мере, на всем протяжении истории мы, когда имеем дело с подобными программами, то, по исследовании, открываем и подобное же жизнепонимание. И наоборот, мы видим, что подобные жизнепонимания всегда раскрывались в аналогичных программах. (Говоря же общее, скажу: отрицание религии связывается **почему-то** с отрицанием власти.)

7. Повторяю, есть какая-то связь между отрицанием царя, власти, авторитета, вообще **идеи послушания** и непризнанием Бога, религиозной жизни, духовности. В. О. Ключевский эту связь выразил несколько опрощающим дело афоризмом: «Иные бывают революционерами потому, что рождаются без царя... в голове». Конечно, это грубовато, но, как и народная формулировка принципа освободительства, эта формула имеет глубокий смысл: освободительная программа вытекает из какой-то освобожденности ума, от того, чем обеспечивается правильное его действование — от управляющей, центральной идеи ума, idée d' directrice. А таковою м<ожет> б<ыть> лишь идея религиозная — Бог.

8. Вглядываясь в историю, мы тут находим периодически возвращающимся освободительное движение, и в основе его всегда лежит освободительная философия, освободительское жизнепонимание. По странной иронии судеб, это жизнеощущение и жизнепонимание или, скорее, это жизне-неощущение, жизне-непонимание получило название **просветительства, просвещения**. Немецкое революционное движение, имеющее в основе ум немца, — просветительная эпоха, Французская революция — и просветительство энциклопедистов, освободительство протестантское — и гуманизм, и т. д. и т. д. Но наиболее интересный образец подобной эпохи мы имеем в греческом софистическом движении, как вечном и образцов<ом> **типе** просветительства. На этом, наиболее ярком и наиболее талантливом (как и все у греков), мы можем понять, что такое просветительная эпоха вообще. Тут мы можем составить себе понятие о просветительстве как **типе** культуры

или, точнее, как типе разрушения культуры. Вникнуть конкретно в основные моменты софистического движения — это значит не только понять условия возникновения эллинского идеализма (Сократ–Платон–Аристотель), но и уяснить свое отношение ко всем просветительствам какого угодно времени.

Ведь **просветительство** — это и есть антагонизм **идеализма**, хотя бы **на поверхность** они и казались часто столь похожими. И если вы вникли в мою мысль, что идеализм есть **жизнь** мысли, то для вас должна быть не чуждой и та мысль, что враг идеализма — просветительство — есть смерть мысли, пустота, неподвижность и гроб.

Приложение 4. Вступление в курс лекций 1913/14 года

1. Безнравственность безличных отношений. Лекция как вид умственного общения. 11–12 сентября 1913 года

1913.IX.11–12 Серг<иев> Пос<ад>

Пришли экзаменовать, но я уклонюсь... Поговорю, и сделаю это тем охотнее, что in concreto[1] разъясню тот социальный дух, на кот<ором> строится древн<яя> филос<офия>. Познакомиться лично. Почему надо?

1) Безнравственность безличных отношений.

Машинное производство. Его особенность и гнусность.

Для него не люди-лица, а среда, рынок, chair a canon[2]. Средство для цели, внешней им.

Они не свободно и активно усвояют, а лишь пассивно получают.

То же — и в литературе и вообще в культурн<ой> жизни.

Соврем<енная> литература неизвестно кому. Древняя же — к лицу, к лицам. В соврем<енной> само-утверждения я; в древней — преклонение пред истиной.

Отсюда деление всей литературы на псевдоэпиграфы и плагиаты. Разъяснить это деление[3].

Вливают в уши и сердца нечто ненужное — такова литература...

Глубокая безнравственность лит<ературы>.

Лекция. Лекция — вид умственного и, на почве умственного, всякого иного общения. По существу своему она должна быть личной.

Говорю «вам», а не «кому-ниб<удь>», и «я», а не «кто-ниб<удь>».

Значит, модус существования лекции определяется особенностями тех, кто слушает ее и кто говорит ее. Это истина банальная. Но ее так часто не понимают, стараясь представить личн<ый> характер лекций как недочет, как случайность, а не как существен<ный признак ее природы, что на ней настаивать.

Если бы слушатели были не вы, то другие лекции. А если бы не были другие, — это было бы безнравственно. Лекция долж-

на читаться именно «взирая на лица». Образ Фемиды, Фемиды с завязанными глазами выражает идею профессора, каким ему не должно быть.

Это личн<ый>характ<ер преподавателя.

Древняя школа. Ее организация. Пифагорейцы. Академия. Совместное обсуждение. Совместная жизнь.

2) Что такое лекция?

Лекция — lectio, чтение. Так ли? Ποιημα — говорение. Нет.

Лекция — особый вид словесн<ого> произведения, не всякое чтение перед аудиторией есть лекция. Можно прочитать диссертацию, реферат и т. д.

Не всякая лекция есть lectio, и не всякое lectio есть лекция. Понятия соподчиненные. В самом деле: ...

Это — не только вопрос о названии, но и о правильной постановке дела.

Что же лекция?

Лекция — особ<ый> род дидактических словесн<ых> произведений. Но учебник — не лекция.

Отношение учебника к лекции — отнош<ение> механизма к организму.

$$\frac{\text{учебн<ик>}}{\text{лекц<ия>}} = \frac{\text{механ<изм>}}{\text{орган<изм>}}$$

У первого — внешняя целесообразность (научить); у второго — внутренняя, имманентная — самая жизнь, самое действование. (Учебник и) механизм складываются из заранее приготовленных частей, а организм сам созидается.

Лекция — творчество — процесс, учебник — уже готовое творчество, результат его.

Учебник — ἐργον, лекция — ἐνεργεια — в живом процессе[4].

Поэтому, еще раз повторяю, лекция лична, а учебник безличен, вещен.

Учебник — трамвай, скорейшим образом привозящий к цели по заранее настлан<ным> рельсам...

Лекция — прогулка, экскурсия, с определен<ным> общ<им> направл<ением> пути, по без<дорожью> и без требования скорости и прибытия.

Лекция — совместное размышление, научн<ая> жизнь, а не изнесение готовых результатов из кабинета.

В этом — сила лекций. Она — рождающаяся жизнь. А таковая обладает особой силою деятельности: так в химии in statu nascendi[5].

Да и чему учить, когда наука — не кладовая готовых истин, а живой процесс, вечный прибой человеческой жизни.

Учебник пытается передать кодекс готовых истин (условных, временных). Но оттого он и «скучен как учебник». Но своей цели он достигает лучше, чем лекции, которые взялись бы за такую задачу. Изобретение Гутенберга и рыбья кость...

Лекция — это попытка посвятить слушателей в процесс научн<ой> работы. Род наглядн<ого> и опытн<ого> обучения предметам и методам работы. Отсюда следует...

3) Особенности лекций

а) Интерес к мелочам... а не только к «вообще».

В учебнике все нужно...

В лекции боковые побеги, как бы невзначай открывают важное, между делом, надобность кот<орого> определяется фактом. И мое убеждение, что мелочи дают более, нежели широковещат<ельные> речи. Пример: слово Истина.

б) Задача лекции — научить работать. Она хочет привить вкус к научной работе, затравку. Это — не питательное начало, а ферментативное. Питательное — словами ex <?> В чем же это привитие вкуса к научности? — в приучении чувствовать конкретн<ый>материал и строго отличать его от теорий и фикций.

Заниматься не опис<анием> многочисленных доксографов, а первоисточниками.

Натуральн<ые> произведения. Лучше 1 стр. гения, чем 10 томов бездарности.

4) Как заниматься. Не трудно читать блестящие лекции, с apercu a vol l'oiseau[6], с головокружительной высоты. Не трудно играть на страсти к зрелищам.

Задача — не удивлять, не занимать и не забавлять вас, даже не учить.

Никто кроме вас самих ничему вас не научит.

Есть иная задача — воспитать критицизм, приучить к автономному суждению о вещах и явлениях. Стихия науки — духовн<ая>свобода. И вам надо освободиться от гипнотизирующего давления моего.

Критика возможна там, где вся работа идет ad oculos[7]. Черновая, даже черная работа.

Своими руками вы должны добиваться всего. Время академ<ического> учения.

«Время сокращению есть». То, что вы не возьмете для своего жизнепонимания и для своей жизнеоценки в эти годы, вы, вероятно, никогда не возьмете.

Как же взять?

Исключит<ельно> самодеятельностью.

Вы должны не пассивно слушать, а активно усваивать.

Записывать схемы, отдельные положения.

Как бы невзначай открывают на лету важное, подготовляют дальнейшее. Так и в семье. И действительно, древнее преподавание было родовым. Подобным сему было и средневековое преподавание. Чернорабочий под началом мастера сам учился.

Художники

мастеру

<?>

Veritas[*8]

Φορτή праздник. Что такое праздник? Трансцендентное, осуществление трансцендентного, праздный. Понятие трансцендентное из понятия священного. Трансцендентность Боже<ственного> в Библии выражается термином Святой. Посвящен трансцендентному vereor. Почему or. Страшусь — т. е. меня страшит, на меня что-то действует, меня заговаривают, надо мной разражается сила заклятия.

Врач — врать — заклинания.

Ворчать — бурчать (заклинания).

Священно-юридическое значение слова Veritas.

Приложение 5. «Моск<овская> Дух<овная> Акад<емия>» <1913?>

А.1. Естественно спросить о названии: МДА[1].

2. Элементы его М., Д., А.

а) Духовное, конечно, = церковное = православное = христианское,

б) значит, Академия означает уже нечто иное, не церковное, но то, что, не будучи таковым само по себе, способно стать таковым в Церкви. Духовное — это то, что дается от Воплощенного Слова. Академия — это то, что принимает сей дар благодати, — естественно человеческое. —

в) Надо понять соотношение «Д.» и «А.», понять, почему они вместе, каков внутренний разум, Λόγος того, что они вместе и

г) какой смысл в присоединении «М». Неужели простая топография? Неужели «Д.А.» можно перенести куда угодно? Неужели можно вообразить себе нашу Академию в Бердичеве или в Нью-Йорке? Даже в романах стараются сохранить couleur local, местный колорит, колорит места и времени. Тем более он сказывается в учреждениях, живущих веками и сложных... Каков разум того, что мы — в «М.Д.А.»?

3. Итак, должно изучить свойства почвы, на которой стоит, климат нашей духовной атмосферы, ибо только этим способом мы поймем, как нам быть уместными в Академии и как получить от нее то, что она должна и что она может дать. Не умея приступиться, мы рискуем ничего не получить и даже испытывать страдания, ибо без злого умысла будем, не понимая задач «Д.А.», идти все это время против ее основного течения, мешать ей и страдать сами.

4. Я спрашиваю о климате, о почве не зря. Тщетна и горделива мечта о философии в пустоте и без почвы. Всякая философия стоит на почве, (если только не падает вверх ногами! —) и худший упрек ей — «безпочвенные мечтания», а философу — «безпочвенник»: это — хуже, чем «дурак», ибо дурак, быть может, живет чужим умом, а безпочвенник и при уме ничем не живет, ибо ум

хиреет и сохнет от упадка питания и вытягивается, как растения, выросшие в подвале (ростки картошки: живут запасом из земли).

5. Всяк<ая> филос<офия> есть филос<офия> той духовн<ой> (в широком смысле), культурн<ой> почвы, на кот<орой> она растет, осознание духовной, культурной жизни. Изучить нашу почву, наш климат — это значит узнать об истоках и о свойствах питания для нашего филос<офствования>.

Б. Итак, надо изучить их. Самое простое — давайте пройдемся по Посаду, — мысленно, ибо погода скверная. Что такое «Посад» вне Лавры? Оправа Лавры, кожа Лавры, не более. Он — «при Лавре». Посад — это Лавра.

1. Ритмичность посадской жизни.

2. Как систола и диастола сердца ритмически перекачивает кровь, так и жизнь Лавры...

3. Народ, движущийся по аорте Посада.

Со всех сторон втягивается толпа, чтобы получить утешение, новые идеи, сознание духовного единства, сознание национального единства...

Объединяются и объединенные — выбрасываются.

Новые... новые...

Приходят, чтобы коснуться устами куска парчи и уходят. Не дивно ли?

Какая непостижимая сила сокрыта в этом почившем более 500 лет тому назад теле, что она сплачивает народ... Посад вырос и растет не по велениям начальства, не по экономическим причинам, а исключительно творческою силой преп<одобного> Сергия, вопреки всем условиям. И сейчас нет места более неудобного, чем Посад, а все тянутся побыть, быть, жить. — Промыслы — они созданы преп<одобным> Сергием, около него. Нет ни фабрик, ни заводов. Всех и питает, и одевает, и сохраняет этот 78-летний старик, умерший так давно.

4. Но мало того. Лавра не только собирает, но и отражает. Она собирает одних и отражает других — отразила татарские орды, восток, — т. е. магометанство и отразила польские и, косвенно «двунадесяти» орды — запад, рационализм. Что же есть Лавра, что есть сей гроб? Он — центр России, не геометрический, не фиктивный, а центр живой, объединяющий собою сердце России. Это воплощение живого духовного самосознания России, и пока мы с ним — нам не страшны внешние силы, не будет его — мы погибнем сами. Но почему? Почему? Разве мало святых...

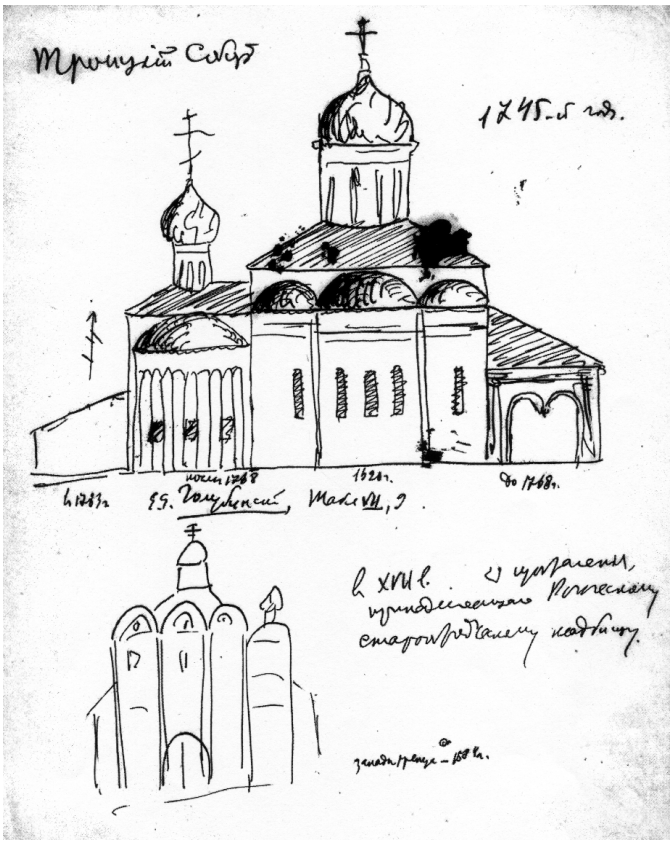
5. И далее. Это он собрал Русское государство, ибо без него все заели бы друг друга. Это он распространил на север и на восток жизнь России. Это он распространял культуру в России... Все, что есть в государстве Московском, течет из этого гроба.

В. Войдем же внутрь Лавры и постараемся выяснить, в чем же дело. Центр Лавры — Троицкий собор. Это — ее сердце.

1. Его наружный вид. «Красота» («прекрасный»)[2]. Красота местности, окружающей Посад. Значение красоты. («Красота спасет мир»)[3].

2. История Троицкого собора.

а) В 1337 г. (Голуб<инский>, с. 25, прим. 1) (вероятнее всего) было освящ<ение> 1-й церквицы во имя Св<ятой> Троицы, или, при принятии монашества, в 1345 г., по др<угим> сообр<ажениям>.



б) Преп<одобный> Сергий заменяет церквицу церковью. Она в 1408 г. сгорела, в нашествие Едигеево, при преп<одобном> Никоне.

в) В 1411 г. — преп<одобный> Никон освящает новую церковь, деревян<ную>.

г) В 1422 г. преп<одобный> Никон обрел мощи преп<одобного> Сергия и поставил нынешнюю каменную церковь во имя Св<ятой> Троицы. В 1428–1429 гг. закончил. Украшена иконописью и сте-

нописью Андрея Рублева, русского Рафаэля. (Сказать об иконе Св<ятой> Троицы[4]. Благородство, красоты невыразимая... Это — современница церкви.) Далее начинаются «усовершенствования».

3. Наименование собора. — 1-й храм в мире во имя Пресвятой Троицы, и во всяком случае в России[5].

4. Центр собора — мощи, нетленные останки Собирателя земли Рус<ской>*. Что же в нем было? — был святой, подвижник, постник и т. д., но ведь много таковых. Нет, большее, особливое. Чтó? Вглядимся в сказание о нем[6].

[5) Чем особенным ознаменован преподобный Сергий?[7] Подвижник.

а) Собирал землю.]**

б) Ввел общежитие монашества[8]. Т. е. объединил в любовной жизни монахов, как объединил и внешних... Восстановил древнюю общину церковную, общую жизнь. Он — строитель церковности.

* [Живая собирающая сила России] — редакция 1.

** В квадратных скобках — текст из черновика.

Любовь — не сентимент<альное> воздыхание, не отвлечен<ная> идея, не игра эмоций, а заповедь жизни («Заповедь новую <даю вам, да любите друг друга, якоже возлюбих вы, да и вы любите себе. О сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» — Ин. 13, 34–35>), заповедь об устройстве жизни на духовных началах[9]*.

в) Верою в Троичность — цель жизни Сергия — Троица[10]. Знамения детства. Собор. Примечание сказителя[11]. Троица не догмат<ическая> идея, не нравств<енная> идея, а заповедь всеобщ<его> дела, метаф<изическое> условие дома всеобщ<ей> любви.

Г. Пойдем далее. Успенский собор. Говорить о нем много не стану — долго.

1) Ведомому Богу[12]. Почему ве́д<омому?> — Троичному. Троица — это есть единственный предмет богословия[13]. Богословием в древности наз<ывалось> учение о Троице. Преосв<ященный> Рек<тор> гов<ориил> о Иоанне Бог<ослове>, Гр<игории> Бог<ослове> и Сим<еоне> Н<овом> Бог<ослове>[14]. — Я докончу его слова: они Богословы, как особливые учителя троичности...

2) София[15]. Богородица — как Церковь — София — Чистота...[16] Когда жива Церковь, то постигают Троицу. Любовью постигают Троицу — в чистоте — Пресвятую Троицу. И тогда Бог ве́дом. «Вы не знаете, <чему кланяетесь... Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе: Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» — Ин. 4, 22–24>[17].

3) Чья надпись? Митрополита Платона. И дело его — дело познания Пресв<ятой> Троицы. Мы видим далее — это наша Академия...

Д. Откуда она. История. Лихуды... Платон[18].

Е. Название нашей Академии и название древн<ей> Академии. [Находилась в Афинах.]** Параллели. 2 этажа...

а) Моск<овская> Академия.

б) культ Диониса (объединял эллинов в сверхроде оргиастических мистерий).

Под двойным знаком Платона. Провозвестники троичности.

1. Академия древняя и Академия новая — параллель

В 387-м году Платон вернулся в Афины из своего 2-го путешествия, доставившего ему столько треволнений, и вскоре после (386?) возвращения основал при гимназии Академа философское общество, — философскую школу, получившую название Академии. Отныне вся эллинская культура, прямо или косвенно, была

* Далее текст из черновика.

** Дописано карандашом, текст малоразборчив.

под знаком Академии, а следовательно — и вся культура мира, как древнего, так и нового.

В дальнейшем я постараюсь показать вам, какое воздействие оказала Академия и на богословскую мысль и, во всяком случае, на культурность восточного духовенства. Отсюда — постоянное культурное воздействие на нас. Чрез посредство этого последнего, т. е. восточн<ого> дух<овенства>, прямая волна древней академии дошла в лице аристократически <1 нрзб.> образованных братьев Лихудов, иеромонахов Иоанникия и Софрония, и других ученых греков, и до нас, когда в 1685-м <году> последовало открытие Еллино-Греческой Академии и преобразованной в 1700-м году в Латинскую или в Славяно-Латинскую и в 1775-м — в Славяно-Греко-Латинскую. В этот третий период Платоном, митроп<олитом> Моск<овским>, была подготовлена новая реформа, приведенная в исполнение лишь после его смерти, а именно в 1814-м году. Эта-то последняя реформа и породила ту Академию, в которую вы ныне вступаете и которая в будущем году имеет справить свой 100-летний юбилей[19].

Таким образом, через 22 столетия (386 + 1814 = 2200) после основания Платоном древней Академии другим Платоном основывается другая Академия. Имеем ли мы тут только внешнее совпадение имен и чисел? Имена и числа всегда знаменуют, всегда говорят что-нибудь. Надо только уметь выслушивать их. Или оно знаменует нечто более глубокое? И посему из различных наименований для высших учебных заведений (Университет, Лицей, Училище, Высшая Школа, Коллегия и т. д. и т. д.) именно Академия было приурочено к нашему Училищу? Сознание или предчувствие какого сродства между тою и другою, как хотя бы аналогии, заставило назвать ее так?

Как и наша Академия, древняя устроилась в глуши, в уединении среди растительности, в месте, способствующем созерцанию жизни и душевному умиротворению. Однако, ни та ни другая не были просто в лесу, а были приурочены к местам религиозно-значительным, к местам культового, священного характера, к местам религиозной самососредоточенности. И, мало того, эти места — не какие-нибудь религиозные места, но места исключительной важности для тех культур, которые создали ту и другую Академии. Всмотритесь ближе, что такое место древней Академии.

Приложение 6. Выписки, наброски и материалы к лекциям

Френология об эллинах

Френология. Соч. Матвея Волкова. СПб., 1857.

Ч. I. Отд. III, гл. 1, § 165, стр. 193:

«Черепа древних греков очень широки и представляют счастливое соединение развитых — теменной и передней части головы, при полноте инстинктов. Работность (9) и изящность (19) сильно развиты: в этом отношении черепа греков и ново-голландцев разительно противоположны. “Разность эта, говорит Кум, столь же велика как разность между шалашом дикарей и храмом древних греков”».

Ч. I. Отд. III, гл. 1, § 44, стр. 63–65, № 9 «**Работность**». Стр. 65. «Френологи называют побуждение № 9 — строительностью; но это слово не имеет довольно общего значения. Как применить его к игре на инструменте, к вязанию чулка и т.п. Я позволил себе назвать его **работностью**... По мнению Бруссэ, в отправлениях этого побуждения есть много сходного с умственными способностями, с понятиями. Самое положение его в передней лопасти мозга, между умственными побуждениями, как бы доказывает принадлежность его к этой группе. Впрочем, оно крайнее из них, наиболее удаленное от высших умственных способностей и ближайшее к собственно так называемым **инстинктам**. Животные имеют способность, соответствующую этой, и многие из них в весьма высокой степени; приведу в доказательство постройки бобров, гнезда птиц, ткань пауков и пр.

Умеренное развитие. Расположение к рукоделью или вообще к механической ручной работе, ловкости, проворству. Эта степень развития способствует правильному суждению об оконченности и отделке ремесленных произведений, и производит ловкость рук, наклонность и способность к промышленным искусствам, к механике, к ремеслам, к художествам, архитектуре, к поступкам разного рода и пр.

Сильное развитие. Страсть к изобретениям, поступкам и к автоматической деятельности рук, пальцев или других членов.

Слабое развитие. Равнодушие к искусствам и ремеслам, к отделке и оконченности работы; неловкость в ручной работе».

Ч. I. Отд. III, гл. II, § 55. № 19, стр. 80–82: «**Изящность**».

Галль назвал № 19 органом поэзии. Шпурцгейму показалось невозможным, чтобы поэзия могла быть результатом отправле-

ния одного только побуждения. «Шпурцгейм предложил назвать № 19 **идеальностью**, т.е. стремлением к идеально прекрасному». Бруссэ нашел, что к определению Шпурцгейма “проявление идеальности есть вкус, стремление к прекрасному и к совершенству в произведениях”, должно еще прибавить: страсть производить то, что возбуждает удивление, сопровождаемое **душевным движением**... Я назвал это чувствование **изящностью**, потому что слово **идеальность** — не русское и может быть принято за способность получать идеи или мысли... Пимон разделил № 19 на две части: верхняя представляет, по его мнению, поэтическое чувство, а нижняя — художественный вкус...

Умеренное развитие. Стремление к изящному, высокому, прекрасному; изящество вкуса, расположение к совершенствованию, к отысканию лучшего, совершеннейшего; к тому, чтобы превзойти самого себя. Эта степень развития придает увлекательность речи, блеск воображению, вымыслам и мыслям; в ней заключается одна из причин гениальности, а также искусства и форм, в которых гений проявляется.

Сильное развитие. Восторженность, энтузиазм, экстаз, расположение к бреду, сумасбродству, болезненному сомнамбулизму. Кажется, эта степень деятельности пробуждается действием магнитизма и проявляется в искусственно произведенном сомнамбулизме.

Слабое развитие. Ограниченность ума и чувствований; недостаток деятельности, вялость и неспособность понимать и производить великое; равнодушие к красотам искусства и природы; неспособность поэтизировать и возвышаться до созерцания выспреннего и художественно изящного».

Ч. I. Отд. III, гл. I, § 45. **Характер и группирование инстинктов.** Стр. 66.

Френологи дали название **инстинктов** одиннадцати побуждениям: A, AV, 1–9. Им приписывают низшие побуждения, которых ближайшая цель состоит более в личных видах, нежели в видах общего блага.

Группу 5 + 6 + 7 «можно было бы назвать **враждебною**, или группою **враждебных наклонностей**».

Группу 7 + 8 + 9 «можно выразить словами: “ловкость (9) приобретать (8) тайно (7)” и назвать группою хищничества».

Наконец группу «1 + 5 + 6 можно выразить одним словом — **энергия**».

Ч. I. Отд. III, гл. III, § 21. «Таблица известных поныне основных побуждений или способностей человека». Стр. 36.

Инстинкты.

A. Питательность; AV. Самохранительность: 1. Любчивость; 2. Чадолюбие; 3. Домашность; 4. Дружелюбность; 5. Противобор-

ность; 6. Разрушительность; 7. Скрытность; 8. Приобретательность; 9. Работность.

Ч. I. Отд. III, гл. I, § 39. Группирование предыдущих побуждений, стр. 56–<5>7.

A + AV + 1 — «низшие животные инстинкты, побуждения чувственные, плотские.

1 + 2 + 3 + 4 — «привязанности».

1 + 2 + 3 — фамильность или семейность, родственность.

Эллинская голова показывает интересное соединение усиленных интеллектуальных способностей с инстинктами, и на почве этого соединения преобладает способность к ручн<ому> творчеству и изящный вкус. Чувствования развиты сравнительно слабо... Читая внимательно описания френологами отдельных способностей поражаешься, до какой степени хорошо сходится, что говорится о греках, с тем, что известно из других данных непосредственно.

<О Сократе>

«К слову заметим, сохранившаяся до наших дней в предании способность Сократа оставаться подолгу неподвижным в бодрственном состоянии, столь изумлявшая Шопенгауэра несовместимостью ее с гениальностью Сократа, объясняется скорее тем, что в часы неподвижности Сократ пребывал по сю сторону пограничной линии, т. е. был ничтожнейшим из детей мира. Это были именно мертвые моменты прозябания, растительного существования, сонного бытия, почему им и соответствовала неподвижность камня. Такие часы вообще свойственны и весьма длительны у большинства людей, но их контраст с более светлыми и подвижными переживаниями у гениальных людей делает эти остановки особенно заметными у выдающихся людей, что и отмечено с изумительной яркостью в приведенном творении [«Пока не требует поэта...»] великого Пушкина».

Л.Н. — Этюды (Метафизические, психологические и критические заметки. Петроград, 1915, CXI, стр. 214.

Сократ открывает для философии **человека**, и все внимание его устремляется на постижение этого нового начала философствования. Он замыкается в городе, и даже за стены города такого небольшого, каким были Афины, редко имеет досуг и интерес выглянуть. Вот характерный разговор между Сократом и Федром: «Ты, Сократ, по-моему, удивительный чудак, — говорит Федр, когда они вместе вышли за город прочитать речь Лисия. — Послушать тебя, ты как будто в этих местах чужой, а не свой. Ты, кажется, не отлучаешься от города не только в чужие пределы, но даже

не выходишь и за стены. — Извини меня, мой дорогой! Я человек любознательный, а **поля и деревья не желают меня ничему учить**, но люди в городе» (Phaedr. 230, C–D. — Гиляров, Источн<ики> о софист<ах>, стр. 113, прим. 151). «Люди в городе» нужны больше всего для того, чтобы диалектикой извлекать истину для их души и из своей (см. Гиляров. id., стр. 50, 105).

1915. II.21. Санитарный поезд[1].

1) Для лекции о Сократе выписать из **Платона** и **Ксенофонта** о безобразии Сократа.

2) Сократ как существо, в коем очень ярко выражено и индивидуальное, и общее начало, т.е. род, γένος и вид, εἶδος и сущность и лицо — и οὐσία и υποστασις.

Родовое в нем:

а) физиологическое (способность пить, эрос, крепкое здоровье, способность все переносить, две жены...),

б) животно-магнетическое (влияние на учеников, мистика),

в) социальное (привязанность к установленному быту, законам, религии, — не революционный характер).

Все это может быть названо «**розановским**» в нем, поскольку именно В.В. Розанов — философ родового начала.

Индивидуальное в нем:

а) в уме (его логичность, искание твердых оснований и прочных доказательств строгого анализа...),

б) в чувстве (не поддается влияниям, тверд в своих настроениях, не подлежит психологии толпы),

в) в воле (настойчивость, способность твердо ставить цели и прочно идти к ним).

Все это м<ожет> б<ыть> названо «**кантовским**» в нем, поскольку именно Кант — философ индивидуального начала.

У софистов — отрешенность от рода ведет к **слабости** личности. Личность **отвлеченно индивидуальная** делается бессильной, не творческой. Индивиуальному **не́чего** сдерживать в рамках обособления, — в личности нет высокого потенциала, она вся лишь условная схема, условный геометрический очерк жизни, а не центр ее...

3) Идеализм как противоположность софистике основывается на открытии человека, т. е. человеческого общества, πόλις'а. Но общество дано в своих членах, кои **и** индивидуальны (как **члены** общества), **и** родовиты (как члены **общества**). Член общества есть существо символическое, ибо он — больше того, чем есть он, он не только ἵν, но и πολλὰ, и πᾶν. Он — узел противоречий, ибо в нем

единство сочетается с множеством, свобода с νόμος'ом, дерзновение с подчинением, критика с подчинением традиции, — одним словом, жизнь рода с жизнью лица.

Отсюда понятно, какую необычайную значительность получает крупная **личность** Сократа в истории идеализма именно тем, что в нем в величайшей степени сочетается **и** то, **и** другое начало человека, **и родовое**, **и особливое**. Идеализм течет из Сократа именно потому, что он есть в основе своей самопознание Сократа, и сократовское γνώθι σαυτὸν имеет значение прежде всего **не** общее, а частное — применительно к Сократу. Если угодно, открытие Сократа (gen. subj.) заключалось в открытии Сократа (gen. object).

1912.IX.29 Серг<иев> Пос<ад>

Софисты. Разлож<ение> знания, обращение к субъективности. Πάντων χρηματων (Протагор). Можно было дойти до глубины субъективн<ости> и открыть там бытие прочное, онтологическое. Софисты были **серединны**, а этим филос<офски> сомнительны.

Сократ. + 471–470 Аф<ины>, скульптура, занятие филос<офией>, участие в войнах, храбрость, звание притана против толпы в деле аргинусских полководцев, в 399 + «за введение нов<ых> богов и совращение юношества» (раздражение и <нрзб.> у аристократов, <нрзб.> от первых аристократов до новых демократов).

Характер его. Что откуда? Ч<елове>ка, его разум. **Γνωθι σαυτον**. Помимо содержания, познание есть и **самое знание**, как особая, несравнимая со своим содержанием деятельность. Надо обратиться к ч<елове>ку — в его прочном бытии, в его истине, в его **сущности**. Необходима η επιστήμη, достоверность. В каждой вещи надо отыскать τί εστι, что она есть. Это дается **определением**. Вырабатывать индукцию. **Индукция** наведена, наводит и устанавливает общ<ие> понятия. От человека **сократич<еский> метод**. Разговор (διάλογος). Знание **не** убеждает, но оно изнутри. Знач<ит>, надо искать его. Возникают мнимые знания, как их отбрасывать (примеры равно и открывают наведение и затемняют, ирония: первый шаг к θεολογία αποφατική, via negatimo). **Маэвтика**. Истина д<олжна> родиться в сознании философа. Αυτου τινος ες φιλοσοφιας. Φιλοσ<οφια> = εξέταζις εαυτοῦ τε και τῶν άλλων. Ирония — обратная сторона индукции, над ними **эрос**, их обоих движущий. **Цель** τέλος и пригодность к цели — αρετή. Добродетель становится проблемой. Надо **знать** τέλος; это <нрзб.> на θρόνησις. «Никто сознательно не поступает дурно»[2]. Эвдемонизм. Благое здоровье исцеления, способств<ующее> развитию.

В основе мысли мистика. δαιμόνιον έρως.

Ученики.

1) **Аристип** и **Протагор** (435–455), для его Арета и для ее сына Аристида Младш<его> εδονή (не ευδαιμονια), добродетель — умение наслаждаться. Чуждое сомнений пользование, но вместе и господство над наслажд<ением>. έρω ουκ έχομαι. — Мы знаем лишь πάθη — мои состояния, а не их причины. Θεοδον ά θεοι — наслажд<ение> не дан<ным> мом<ентом>, а как τέλος: после χαρά, веселость, хорош<ее> располож<ение> духа. Анниксия — дружба. Гегезий — πεισιθανατος. Евгемер (ок. 300 г.) (движение не греческ<ое>).

2) Антисфен примыкал к Горгию, род. в 440 г., был сыном фракийца, рабыни, учил в гимназии Киносарг, умер в 370 г. Диоген, Кратет. Бион. Менипп (все это движение не греческое).

3) **Эвклид и мегарцы** (эристики). «Этизировал элеатов и объективировал сократову этику» (Гомперц). **Одно сущее — благо.** Множество отрицательно. Отсюда софизмы, ирония. **«Лысый»** на **Сократа** (дурно). Диодор Крон († 357) — <нрзб.>.

4) **Стильпон** (мегарск<ое> уч<ение> + кинич<еское>). Απάθεια. Его ученик Зенон, основатель стоич<еской> школы.

5) **Элидск<ая> школа.** Федон. Менедем (элидск<о>-мегарск<о>-кинич<еское> уч<ение>). Морали противники.

<О Платоне и Аристотеле>

1912.XI.2

Платон привел в Академию много разнородных умов. По вопросам мистич<еским>. Пифагорейцы.

По **математике** (ούδεὶς ἀγεομέτρικος εισίτω):

Лаодалий из Фароса

Филипп Опунтский

Евдокс Книдский.

Обучение ботанике и зоологии — «Тимей» свидетельствует о познаниях Платона.

Аристотель вступил в школу **17 лет** в 367 <г.>, когда Акад<емия> существовала уже 20 л<ет>, и пробыл в качестве ученика, затем друга и сотрудника Платона 20 л<ет>. После смерти Платона странствует, воспитав Александра Македонск<ого>, а когда Александр вступает на престол — возвращается в Афины и открывает Ликей (325 г.), существовавший при Аристотеле 12 л<ет>. Сочинения Аристотеля — лекции.

Образование Аристотеля «Дом любящего чтения» (Платон). Общность с Платоном филос<офских> интересов. **θεωρία**.

Феатет 173с–174: философ NB (Вопр<осы> ф<илософии> и пс<ихологии> 1911 г. № 109, стр. 522–<52>3)[3].

В «Тимее», перечисляя блага, данные человеку, Платон ставит на изв<естное> место ф<илософи>ю: «благо, выше которого никогда не было и не будет, получено смертными в дар от богов (47 a, b). «Иногда так наз<ываемые>...»[4] (Государ<ство> 518e).

И у **Аристотеля** — θεωρητηκή.

τὸ ὄν ῇ ὄν — сущее как сущее.

Нет науки об единичном.

Первые сочинения — подражания Платону.

Арист<отель> — **пример** индивидуализма <нрзб.>

Плат<он> и Аристот<ель>. Фреска Рафаэля: Плат<он> старец, Аристотель муж...

Гете: Плат<он> обелиск, <нрзб.>, Аристотель ум-строитель, пирамида.

Эйкен: Платон юноша, Аристот<ель> муж.

Платон сложнее, противоречивее, Аристотель согласнее, проще, цельнее...

Слог неровный... то сжатость, то видимость темноты изложения.

Научн<ый> текст.

Стремление к точности: ἀδόδειξις, методика. **Аналитики**.

Кровь врачей — генеалогия врачей. Отец **врач**, вел свое происхождение от **Махаона** (известен у Гегезия), сына **Асклепия** (Асклепиады — <нрзб.> врачей).

Лекции Аристотеля. Ученость.

μέτριος — умерение в своих страстях (Диог<ен> Лаэр<тский>)[5]. Работа над собой, καλου ένενα. Свет разума и насмешливая улыбка. Перводвигатель, ως ερώμενον. После смерти Ал<ексан>дра Мак<едонского> он должен был оставить Ликей и бежит из Афин — обвинен в оскорблении богов. Через год он умер от болезни желудка 63 лет. Дружба.

Феофраст, Эвдем, Менон, Аристоксен.

Три вида мышления:

πρακτηκή διάνοια

ποιητηκή

θεωρητηκή.

Три философии:

1) первая филос<офия> — μετὰ τὰ φυσικὰ — μεταφυσικα, πρώτη φιλοσοφία, σοφία, θεολογική.

2) δευτέρα φιλοσοφία — натурфилософия (фисика).

3) математика.

Задача перв<ой> фил<ософии> — «рассмотрение первых начал и причин».

τὸ ὄν ᾗ ὄν.

τί τὸ ὄν — что же есть?

Почему исследование сущего, как и такового, и того, что принадлежит сущему самому по себе.

Метафизика самость науки: она не тождественна ни с одной из частей науки. καθόλου περὶτου ὄντος, ᾗ ὄν. **Онтология** (темы картезианца Клауберга[6], затем Вольфа).

1912.X.27

Аристотель

ύλη ——— ειδος

из чего? **что?**

(напр<имер>, материал для дома из леса, извести, камня и т. п. и дом)

(часто путают эти два совершенно различн<ых> вопроса и на вопрос «**что**» отвечают «**из чего**». Этим грешит историч<еская> школа. Напр<имер>, на вопрос о Церкви, что есть Церковь, отвечают, **из** чего она. Церковь — тело Христово и члены церкви... Церковь — **форма**, а люди — материя).

Но нас занимает именно «что?». Оно и **есть**, то, что нам нужно, а «из чего?» **не** есть (есть лишь условие). Посему ειδος — ὄν, а материя — μή ὄν.

[μή ὄν ὄν] Платон

ουσία, ορω της ουσίας.

Что же такое μή ὄν —

условие, возможность, способность.

«Может быть» — это значит «может и не быть».

Материя столь же будет, сколь и не будет, это **не** от нее зависит.

ενέργεια — энергичность, действительность (от **действовать**), wirklichkeit[7].

δύναμις

Например, кровь тела — δύναμις: из крови возникают органы. Органы и самое тело — действительность. Морфологическое строение органов — ενέργεια. А **самые** органы? Это осуществление формы, завершенное бытие, воплощение формы как замысла. Но форма есть цель, τέλος, к которой стремится материя. Посему:

εντελέχεια — завершенность бытия.

δυναμει ὄν ενέργεια ὄν

το τί ἦν εἶναι

важнейшее во всей истории мысли различение: дан штамп, и монеты, им чеканенные, мы находим всюду.

Энтелехия чрез **κίνησις**, движения. Признаком движения или энтелехией служит «от чего?» и «к чему?», начало и конец, α и ω. Там, где есть α и ω, есть κίνησις, есть <нрзб.>, причем начало сливается с концом.

Παρουσία формы в материи. παρεῖναι (из απουσία — απεῖναι).

(не физически-материальное, не пространственное прибытие, <нрзб.>, а духовное присутствие, духовная деятельность, обитание **духовное**, и в этом весь смысл).

Пример. Прозрачность тела. Форма и **свет**, самое тело — материя, прозрачность — **εντελέχεια**.

Стоики стараются продумать двойственность формы и материи: причина τί ὄν есть σῶμα.

Λόγος σπερματικός

Словоупотр<ебление>. **Новый Завет**.

Центр — понимание Христа как Спасителя, Λόγος.

Λόγος — <нрзб.> платоновск., суть ειδος, аристотелевск<ое> ουσιά κατά τον Λόγον или идеалы основания το τί ἦν εἶναι.

Ειδολα. Он — принцип, но **не** материя, а идеальная основа (если взять платоновск<ую> идею блага, то это и есть слово, а его содержание — София). Λόγος, ειδος, ζωή, αληθεια (Io. 14_6) — короче — **идеальное** основание мира. Вне его все σκομά, акт свет φῶς (Io. 1_5). Свет, но не физический, а истинный истины (Io. 1_4 1_9). Посему сказано, что им все стало быть....

Христос — **идея мира**. Не сливается с миром, но и не различен.

Парусия. Идея мира — Слово — начало и конец. Посему имеется плод энтелехии и парусии, имеется в двух местах <нрзб.> уже <нрзб.> Двойственный смысл **парусии**.

Первая парусия. Io. 1_{14}. **идея во плоти**. η ένγαρκις παρουσία (Аф. П.).

(Аристотель, Плат<он>).

Тело как палатка (Io. 1_{14} εσκήνωσεν) уже Клим<ент> Алекс<андрийский> и др. церк<овные> пис<атели> давали повод к сопоставлениям с платонизмом.

Plat. Politia 365_e: μεν γαρ εσμεν ψυχη, ζώον ο θανατον εν θνητῶ καθεργμένον φρουρίω (в <нрзб.> сосуды) το δέ σκηνοι τουτι προς κακου περι ήρμυσεν ή ερυσις

Plat. Timeus. 100. наша разумная душа выглядит как палатка (κατα περ υπατω τῶ σον νεος παντος).

и др. ср. у Петра Посл. $2_{1.13}$

Божественная природа. Рим. 1 гл. I Кор. $1_{11, 14}$ 2 Петра 1_4

μεθεξις см. 2 Кор. 6_4, Евр. 6_4, Еф. 3_6, 5_7.

Как переводить слово **Парусия** — Лютер — Zukunft[8].

это слово не означает будущего ни в Нов<ом> Завете, ни в клас<сическом> греч<еском языке>. Ср. 1 Кор 16_{17}; 2 Кор. 7_6; 2 Кор. 1_{10}; Фил. 2_2

Эпифания и **парусия**. Оба понятия стояли в настоящем времени.
1 Тим. 6_{16}, 2 Тим. 4_1.
2 Фес. 2_8, τῇ επιφανεία τῆς παρουσίας αυτῶ
<нрзб.> Воскресение после эпифании.
2 Посл. Петра, первая парусия. 2 Петр. 1_{16} не в будущем.
NB 2 Фес. 2_9 ο αντικείμενος.

Аристотель
ύλη (лес) ειδος (дом, план дома) ειδη, εδέαι
(из чего) (что)
[μή ὄν] [ὄν] ουσία
δύναμις εντελέχεια (завершенность бытия)
(кровь тела) ενέργεια действительность (от **делать**) (органы)
κίνησις
δυναμει ὄν ενέργεια ὄν [το τί ἦν εἶναι]
εντελέχεια — исполнение чрез
παρουσία формы в <нрзб.>, явление идеи. παρεῖναι απεῖναι
απουσία и παρουσία
ουσία — сущность
определение — όρος τῆς ουσίας

Прозрачность тела. Форма — свет, само тело — материя, прозрачность — осуществление формы — εντελέχεια.
«и свет во тьме светит, и тьма его не объяла».

Платон ομοιότης, ομοίωσις — уподобление.
μίμησις, μέθεξις, μετεχειν — причастие; μετοχή
κοινωνία — общение
παρουσία — присутствие
παραδείγματα — είδωλα, ομοιωματα
λόγοι

Стоики.
σπερματικός Λόγος

Изида
Мнил ученик покрывало поднять сокровенной богини.
В тайную целлу проник: роза в пустынной цвела.
(Вяч. Иванов. Cor Ardens, Rosarium, 165).

Мертвая роза
Розы нетленные мощи, под пурпуром роз каменья
В мумии хрупкой хранят благоухающий двойник.
(id., стр. 162).

Sub rosa
Тайна, о братья, нежна: знаменуйте же тайное — розой,
Нежной печатью любви, милой улыбкой могил.
(стр. 168).

Die Rose, welche hier dein äussres Auge siht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht
(Angelus Silesius, I_{108}, сокр. изд. S. 11).
Та роза, что здесь зришь твоим телесным оком,
Перед Творцом еще от вечности цвела.
(пер. Г.А. Рачинского)

ουσία единство бытия, сущность (первому для нас, πρότερον ορος ημας, или более известному для нас ιγνωειμώτερον πρ. ημας)

противопоставление первое по природе πρότερον φύσει, кот<орое> для нас явление ύστερον, под <нрзб.>

Задача фил<ософии> Арист<отеля> — **философски осмысливать** обычное понимание действительности.

1912.XI.8

1) Возрождение витализма в биологии XIX в. Неовитализм[9] (Бунге, Г. Дриш, Иог. Рейнке, Авг. Паули, Эд. фон Гарман, Ан. Бергсон, Бородин, Гамильтон, Шнейдер).

Causae Ainales, над кот<орыми> изощрял свое остроумие (острословие) злоязычный Вольтер («фернейский злой крикун»), извращая их **смысл**. — Субстрат целей — душа — Картезиальное изменение души.

Введение психического.

Рейнке. Пути освобождения энергии предписаны формой, системными условиями или **системными силами** — сама энергия играет роль раба (часы, игрушечн<ый> паровоз и музыкальный ящик). Действие элементарных процессов живых организмов определяется системными силами организма, напр<имер>, строением протоплазмы. Все дело в системн<ых> силах! Но машины сами собой не возникают. Машин нет без техника; как и места определяют строение организмов. Рейнке назыв<ает> их «доминантами».

Corpora naturalia (их изучают кристаллография и биология) и corpora artefacta — приготовлен<ные> искусствен<ным> путем.

Индивидуальность естествен<ных> тел

труды **Бахметева**[10]

«как две капли воды» выражены неправильно: капли индивидуальны. Капли нитротолуола застывают одни при 46°, другие при 24° и в промежутках.

Снежинки (исследование Вейнберга[11]) 50 типов, но в пределах каждого типа нет двух одинаковых.

Ср. Лейбниц — о листах.

<Схема трех периодов античной философии>

Первый период
окраинный или периферический
Рисунок
φιλοσοφία = γῆς παλλῆς θεωρία
● Бог (высшее порождение)
↑
● → ●
мир человек (низшее порождение)
(первое теоретическое начало)
Прошедшее (космо-тео-антропо-гония)
отчего? из чего?
человек — ζῶον κοσμικόν
поэма дидактическая
περι φυσεως

Второй период
или центральный
Рисунок
φιλοσοφία = εξέταζις εαυτοῦ τε και τῶν άλλων
● Бог (верхний предел норм)
↑
● ← ●
мир человек (система норм)
(нижний предел норм)

Настоящее (гносеология и политика)
что? как?
человек — ζῶον πολιτικόν
драма, трагедия, комедия
διαλογος

Третий период
вселенский или универсальный
Рисунок
φιλοσοφία = άσκησις τέχνης επιτεδείου
● Бог
● ←⌋⌊→ ●
мир человек (высшая эманация)

(низшая эманация)
будущее (эсхатология, этика, религия)
к чему? зачем?
человек — ζῶον ιδεοτικόν
проповедь, дневник, увещание, письмо.
Λόγος προτεπτικος, εις εαυτον, epistola.

Диалектика
Эсотеризм Платона
Мифы Платона
Притчи Платона

(Притчи Платона)

К стр. 52. **Мифы Платона решают вопросы:**

О предсуществовании душ, о природе души и ее жизни («Федр»)

О душепереселении («Федон» 93–98, 107–108)

О ее судьбе («Горгий» 512, «Республика» 614)

О загробном существовании («Федр» 80–81, 113–114)

О небесном правосудии, наградах и наказании («Горгий» 527; «Республика» 613)

О природе мира («Критий»)

О происхождении вещей («Тимей» 27–81)

О судьбе человека («Тимей», 41–47)

О форме земли («Федон», 108–113; см. сказания об Атлантиде из «Тимея» и «Крития»)

О движении неба и других астрономических задачах («Республика», 616–617; «Федон», 108–109)

Притчи и символы Платона

Сократ

Μῦθοι и Λόγυι

τον ποιητην δέιοι είπερ μέλλοι ποιτης εἶναι, ποιεῖν μύθους, αλλ' ού λόγους и т.д. (Phad. 61b, T. 1, p. 466–7 и IV конец)

Поэт должен творить μύθους, а не λόγους, т.е. конкретные образы, а не отвлеченные понятия, но что значит ποιεῖν, творец. Т<ак> н<апример> Сократ не <нрзб.> θεολογικος (см. далее), то он берет чужое. Дело, значит, не в фабуле, да и все ведь ученые фабулу брали из сокровищницы религий, а в самом мышлении, хотя <нрзб.>, не <нрзб.> гениям. — Сновидение (гл. IV) побуждало Сократа творить μύθους: и рост поэзии — сновидение, данное им.

Эсотеризм Платона

C. Riat, Platon, p. 108...

Законы, 268d Платона содержат намек на эсотерическое обучение — «conseil nocturne»[12] у Платона.

C. Riat, Platon, p. 66. александрийская традиция не вполне логична!

Cabrol. Dict. de Liturgie, 1/2, p. 1880.

словом ανάμνησις называется часть литургии со слов Αλεμνημένοι οὖν… В лат<инской> лит<ургии> post mysteria, post secrete.

NB **Этот** термин не от мистерий ли античных? А тогда, не одежда ли платоновский ανάμνησις? Поискать в мистериальном языке.

Неоплатоники

Неоплатоники.

Часть I, предварительные сведения (как у Куно Фишера)

1. Генеалогия школы и хронологический костяк ее.

2. Местности, откуда происходили философы. Национальность.

3. Этимология имен.

4. Традиции школы:

а) культурность и научность

б) религиозные искания

в) аскетизм в личной жизни

г) NB **эсотеризм** (не было ли у Плотина секретной доктрины, disciplinae arcani?)

5. Отношение к Библии

6. <Отношение> к христианству

7. <Отношение> к филонизму

8. <Отношение> связи с христ<ианским> миром.

9. Сочинение их, издания и переводы.

10. Какие могли быть влияния иноземных стран (Египет, Индия, Китай etc. etc.)

Часть II. **Методы** их; способы религиозного видения.

Часть III. Теоретическая религиозная философия (Богословие)

Часть IV. Практическая фил<ософия> (теургия и магия)

Часть 0. Введение. Характеристика общества и религиозно-нравствен<ный> кризис античности. Неоплатонизм как начало средневековья.

1908.V.14

Серг<иевский> Пос<ад>

<Материалы к лекциям «Эллинство как духовная идея»>

K.P. Hermann's Lerbuch der Griechischen Antiquitaten. Vierter Band. Die Griechische Privatalterthümer. Dritte, Vermehrte und Verbesserte Auflage. Nach der <...>, von Hugo Blümner. Freiburg i. B. und Tübengen 1882.

Erste Huptheil, § 4. **Physischen Charakter des Griechischen Volker.**, s. 31–37.

§ 4. Физический характер греческого народа.

Обратимся теперь к самому народу, который обитал в этих благословенных пределах. Правда, даже в Греции ни в одно время не было недостатка в безобразных и плохо сложенных людях[4]. Мало того. В частности, те самые условия, которые были причиною вышеописанного обезлюдения, были неблагоприятны для физического развития отдельных лиц[5]. Однако, несмотря на отдельные исключения, в целом должно сделать предположение о необычайной степени телесной красоты и здоровья греческого народа. К этому предположению ведут, прежде всего, идеальные образы греческого искусства, возникшие из среды этого народа. Но это предположение весьма подкрепляется как согласием этих произведений искусства с определенными показаниями древности[1)], так и более новыми наблюдениями, которые отнюдь не дозволяют толковать эту красоту с небесными чертами как простое порождение художественной фантазии[2)]. Даже взятый под сомнение многими более старыми учеными лицевой угол, который образует так называемый греческий профиль[3)], может быть еще удостоверен в природе. Известно, что более позднее искусство в целях показного эффекта отчасти видоизменило пропорции человеческого образа[4)]. Однако мы все-таки должны, конечно, также и действительному человеческому типу приписать высоту роста, в каковой уже словоупотребление видит спутницу подлинной красоты[1)]. То же самое, конечно, нужно сказать и о соразмерности масс членов, которая, собственно, делает понятие (begriff) этой красоты[2)]. Как особливые свойства чистой эллинской расы названы нам уже в древности[3)]: белый цвет кожи, белокурые (tiefblonde), мягко-вьющиеся волосы, плотная мускулатура (festfleisch), прямые бедра, хорошо образованные конечности, круглая голова умеренной величины, сжатая (? gedrungene[13]) шея, изящные губы, прямой нос, наконец, прежде всего, прекрасные глаза со светящимся и одухотворенным взором. Естественно имевшее разнообразие индивидуумов в отдельных частях тела, в глазах, волосах и т. д. не нарушает этой характеристики. Также и уважение, которым пользовался в противоположность болезненному комнат-

ному цвету загар[4)], приобретенный телесными упражнениями и пребыванием на открытом воздухе, не препятствовал тому, чтобы прославлялась как дар богов естественная белизна кожи. Позолоченные волосы на некоторых вазовых изображениях[5)], еще приметные следы чего сохраняются на многих мраморных статуях, сами собой уже ведут к тому, чтобы соответствующая окраска ценилась также и в природе[6)]. Однако, равным образом, белокурые волосы делали позже, кажется, искусственно и, вследствие этого, лишились доверия, по меньшей мере, у женского пола[1)]. Точно так же должны мы, согласно греческим понятиям, отдать преимущество глазу, который означается словом γλαυκος[2)], хотя сияющие черные глаза не менее того находили своих поклонников[3)]. В частности, взгляды на признаки красоты могут быть столь же различными, как и на от<е>чество прекрасных женщин, которое перемещается то в тот, то в другой предел[4)]. Главное же — это здоровье. Вследствие господствовавшего образа жизни мы должны видеть в нем преимущественный удел греческого народа[5)]. Оно-то не требует признания за греками ограниченного долголетия, каковое можно было бы предположить по причине скорозрелости, обусловленной южным климатом. Впрочем, кроме того, эту скорозрелость в классическое время не должно переоценивать. Это мы видим отчасти из установлений древних теоретиков (для практики, конечно, нисколько не доказательных) о времени женитьбы[1)], отчасти из ступеней (Abstufung) возрастов жизни, которые, за одним только, наверное, несогласным исключением[2)], в существенном соответствуют нашим понятиям[3)]. А если, с одной стороны, возраст, подлежащий воинской повинности, числился от двадцатого и до шестидесятого годов[4)], то мы встречаем, с другой стороны, многочисленные примеры старцев, которые до восьмидесятого или девяностого своего года состоят в полной политической или духовной деятельности[1)]. А именно в последней области даже столетний возраст — дело вовсе не неслыханное[2)].

§ 5. Нравственный и духовный характер греческого народа.

Еще несравненно более раскрывается однако же благоприятные (удачные) влияния, которым греческий народ обязан преимуществам своего положения и климата, в нравственных и интеллектуальных основных чертах своей жизни, вечная слава коей покоилась на вышеуказанном срединном положении между суровостью и изнеможением, лишением [недостатком] и излишеством, неукротимостью [необузданностью] и самопожертвованием [повиновением][3)], и каковая при такой достоверности успеха могла только выиграть в упругости и самочувствии также вследствие так равным образом упомянутых затруднений[4)].

ПРИМЕЧАНИЯ

Часть 1

Рукопись курса «Введение в историю античной философии» хранится в Архиве свящ. Павла Флоренского. Лекции 1–11, 15 впервые опубликованы в журнале «Философские науки» (2003. № 7–8, 10; 2004. № 1–5), затем вместе со статьей «Пределы гносеологии» включены в книгу: *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М., 2007. Лекция 12 («Знание как система актов различения») имеет две редакции 1908 и 1909 гг. Вторая редакция была написана в октябре 1909 г. и напечатана автором с дополнениями в виде статьи «Пределы гносеологии» (Богословский вестник. 1913. № 1. С. 147–174). Первая редакция впервые опубликована в журнале «Философские науки» (2009. № 6). В наст. издании лекции 13 и 14 публикуются впервые, по рукописному тексту 1908 г. Расшифровка текста — О.Т. Ермишин, С.Л. Кравец; примечания — О.Т. Ермишин, А.В. Ахутин.

[1] terminus a quo (лат.) — исходный пункт.

[2] terminus ad quem (лат.) — конечный пункт.

[3] На полях рукописи примечание П.А. Флоренского: «**Paul Janet**. Introduction à la science philosophique. La géographie de la Philosophie, chp. I (Rev<ue> Philos<ophique>. 1889. T. XXVIII, octobre, p. 337–345)». Флоренский использовал в качестве основы для лекции статью П. Жане «Введение в философскую науку. География философии».

[4] Поль Жане (1823–1899), французский философ, ученик В. Кузена, испытал сильное влияние французского спиритуализма (Мэн де Бирана и др.), один из главных его трудов — «Принципы метафизики и психологии» (1897), на русский язык были переведены его книги «Мозг и мысль» (СПб., 1868) и «История государственной науки в связи с нравственной философией» (СПб., 1878).

[5] По сведениям Диогена Лаэртского, Филолай происходил из Кротона (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 356).

[6] В современной транскрипции — Акрагант (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 346).

[7] Du choc des opinions jaillit la vérité (франц.) — столкновение мнений порождает истину.

[8] В современной транскрипции — Панэтий (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 181, 230). Панэтий Родосский (ок. 185–109) был с 129 г. главой так называемой средней Стои.

[9] В рукописи Флоренским подклеен отдельный листок с заголовком «Александрия» и цитатой: «**Г. Светоний Транквилл**. Жизнь двенадцати цезарей. С латинского перевел В. Алексеев. Изд. второе. СПб., 1904 [Суворина] «**Веспасиан**», стр. 348 “Веспасиан, между тем, занял Александрию, чтобы иметь в своем распоряжении ключ Египта”».

[10] Подразумевается Филон Александрийский (ум. ок. 50 г.), богослов-экзегет, толкователь Ветхого Завета. На полях рукописи напротив его имени Флоренским написано карандашом «Ветх<ий> Зав<ет> + филос<офия>».

[11] Moses platonisans или Plato judaisans (лат.) — платонический Моисей или иудейский Платон.

[12] В современной транскрипции Саккас (греч. Σακκᾶς — «мешок») — прозвище неоплатоника Аммония, преподававшего платоновскую философию в Александрии в первой половине III в.

[13] К рукописи Флоренским подклеен отдельный листок с заголовком «Солнце неоплатонической школы» и выпиской: «Плотин — около которого вращаются и которым освещаются планеты, астероиды и, наконец, космическая пыль, — **масса** широкой публики. Это **центральное** положение Плотина в истории мысли обязывает придать его системе первенствующее место в работе... I, 4, 7, ... — ведь это все не более как сателлиты **Солнца**-Плотина».

[14] Современное название египетского города — Асьют.

[15] Борис Михайлович Мелиоранский (1870–1906), профессор церковной истории в Санкт-Петербургском университете, читал лекции по истории древней христианской Церкви, автор статей по истории христианства в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза–Ефрона.

[16] Юлиан Отступник (331–363), римский император в 361–363 гг., был поклонником неоплатонизма и пытался реанимировать языческую религию.

[17] Хозрой I Ануширван, персидский царь (531–579), при нем многие сочинения греческих философов были переведены на пехлевийский язык.

[18] Антон Семенович Будилович (1846–1908) — русский филолог-славист, был профессором Варшавского и Юрьевского университетов, занимался происхождением и этимологией славянских языков, автор трудов «Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным» (1878–1882), «Начертание церковнославянской грамматики, применительно к общей теории

русского и других родственных языков» (1883) и «Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы» (1892).

[19] На полях примечание Флоренского: «Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künst, herausg. von Ersch u. Gruber. Dritte Section, Vierundzwanzigster Theil. (III[24]). Lpz., 1848. Art. «Philosophie» von R. Haym (громадная статья: S. 1–230).

Die Philosophie der Griechen in ihrer Gesehstlichen Entwicklung darsstell. Von Ed. Zeller, Erster Theil. Fünfte Auflage. Lpz., 1832. S. 1–7.

Friedrich Ueberwegs. Grundios der Gesch. Der Philosophie des Alterthums. Achte Auflage bearbeiseit und herausgegeben von Max Heinze. Berlin. 1894. Erst. Theil. S. 1–5, § 1 (тут же и подробно литература)».

[20] На полях примечание Флоренского: «С этим согласна этимология слова σοφός. Ahvobhos, τφοφός происходит от ahvobo; ahvob значит «делать подходящим», passend machen, прилаживать, и потому τφοφός = faber, мастер, мастак. (Ср. Etymologisehes Wörterbuch der Griechischen Sprache, von Walther Prellwirz. Göttingen, 1892, s. 294–295, art. σοφός.)

[21] На полях примечание Флоренского: «“Тогда”, ибо употребляется как новое, модное; “на малоаз<ийском> побережье”, ибо провинция его не знала».

[22] Chaldaica veritas (лат.) — халдейская истина; ex oriente lux (лат.) — свет с Востока.

[23] На полях примечание Флоренского: «(эпоха Возрождения соответствует эпохе эллинской натурфилософии, и заглавие сочинения Пико делла Мирандола весьма характерно). Et quibusdam aliis — насмешливая прибавка Вольтера».

[24] Дж. Пико делла Мирандола (1463–1494) написал 900 тезисов «обо всем, что познаваемо» и представил их в 1486 г. на философский диспут.

[25] ΓΝΩΘΙΣΑΨΤΟΝ (греч.) — познай себя.

[26] Апулей — римский писатель II в., философ-платоник, софист, родом из Мадавры (Африка), наиболее известное его произведение — роман «Метаморфозы».

[27] Исократ (436–338 до н. э.) — учитель риторики в Афинах, публицист, сторонник македонского царя Филиппа II, писал политические сочинения (см. на рус. языке: Политические речи. М., 1836).

[28] На полях примечание Флоренского: «См. Ersch u. Grüber. Цит<ированный> том и статья, s. 8».

[29] Диокл из Кариста — греческий врач IV в. до н. э., жил в Афинах.

[30] Свида (совр. транскрипция— Суда) — византийский словарь X в., долгое время название книги считалось именем ее автора.

[31] Лин — в древнегреческой мифологии — сын Аполлона и дочери аргосского царя Псамафы, по другой версии, сын музы Урании, знаменитый музыкант и певец, жил в одной из пещер на Геликоне.

[32] Орфей — мифический греческий певец, сын музы Каллиопы, его отцом считался речной бог Эагр (по другой версии, Аполлон).

[33] Созомен — греческий церковный историк V в., жил в Константинополе, написал «Церковную историю», охватывающую период 323–439 гг. (сохранилась часть до 423 г.).

[34] Подразумевается «Православно-догматическое богословие» (1849–1853) в 5 томах митрополита Московского Макария (Булгакова).

[35] Исидор Пелусиот (ок. 370 — после 448), святой, Отец Церкви, жил в монастыре ок. г. Пелусии, автор богатого эпистолярного наследия.

[36] docendo discimus (лат.) — обучая, мы учимся сами.

[37] ignoti nulla cupido (лат.) — к неизвестному нет влечения.

[38] На полях примечание П.А. Флоренского: «Geschichte der griechischen Philosophie Gemeinverstandlich nach den Quellen. Von Dr. A. Doring. Lpz., 1903. Bd. I, 55.7, 304; Bd. II, 55. 1–2, 486–488».

[39] В современной транскрипции название диалога — «Лисид». Флоренский ссылается на перевод В.Н. Карпова (1798–1867), который подготовил издание Платона на русском языке (Сочинения Платона. СПб., 1863–1879. Ч. 1–6).

[40] Этот и последующие два абзаца написаны на отдельном листке позднее основного текста, судя по содержанию — после того как Флоренский стал священником (1911).

[41] Э. Дюбуа Реймон (1818–1896) — немецкий физиолог.

[42] Дж. Сёлли (1843–1923) — английский психолог.

[43] Имеется в виду книга П. Таннери «Первые шаги древнегреческой науки» (рус. перевод — СПб., 1902).

[44] Здесь и далее Флоренский цитирует немецкого историка философии А. Дёринга — его «Историю греческой философии» в 2 томах (Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1903).

[45] На полях примечание П.А. Флоренского: «Πολιτεία = организованное в государство общество, а вовсе не “полиция”, как передает это слово проф. Карпов, хотя <неразб.> наше слово “полиция” связывается и этимологически, и идейно с πολιτεία».

[46] На полях примечание П.А. Флоренского: «Это слово увещательное, Λόγος προτρεπτικός, письмо, трактат de consolatione animae etc. Это речь к самому себе, εἰς ἑαυτόν — тихие размышления с самим собой».

[47] На полях примечание П.А. Флоренского: «цитаты см. у Несмелова». Флоренский подразумевает магистерскую диссертацию

В.И. Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887), защищенную в Казанской духовной академии.

[48] Вильгельм фон Гумбольдт (1767–1835) — языковед, философ, государственный деятель, сочетал сравнительное языкознание с философией языка и культуры в таких работах, как «О сравнительном изучении языков» («Über das vergleichende Sprachstudium»), «О различии строя человеческих языков» («Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues», рус. перевод — СПб., 1859) и др.

[49] На полях примечание П.А. Флоренского: «А. Потебня. Мысль и язык. 2-е издание. Харьков, 1892 [col. 1950]. А. Добиаш. Опыт симасиологии частей речи и их форм на почве греческого языка. Прага, 1897». А.А. Потебня (1835–1891) — лингвист, профессор Харьковского университета, занимался проблемами соотношения между языком и мышлением.

[50] Дмитрий Николаевич Овсянико-Куликовский (1853–1920) — лингвист, литературовед, занимался сравнительным языкознанием, в 1888–1905 гг. был профессором Харьковского университета, сблизился с А.А. Потебней, идеи которого затем популяризировал.

[51] На полях примечание П.А. Флоренского: «Потебня, id., стр. 28сл. (со ссылками на Wilh. v. Humboldt Gessammelte Werke, T. IV, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues etc., а также на изложение гумбольдтовских антиномий у Штейнталя, Der Ursprung der Sprache v. Dr. H. Steinthal, 2-te Aufl. Berl<in,> 1856, 61сл. 118 сл.».

[52] На полях примечание П.А. Флоренского: «Humb<oldt>. Üb. die versch<iedenheit des menschlichen> Sprach<baues>. St. III, 261–262».

[53] Подразумевается магистерская диссертация М.А. Остроумова (1847–1920) «История философии в отношении к Откровению» (Харьков, 1886).

[54] Димитрий (Ковальницкий, 1839–1913) — архиепископ Херсонский и Одесский (1905–1913), почетный член Московской духовной академии (с 1899), в 1908 г. возглавлял Комиссию по реформе духовной академии.

[55] Евдоким (Мещерский, 1869–1935) — епископ Волоколамский, викарий Московской епархии; ректор Московской духовной академии (1903–1909).

[56] На полях примечание Флоренского с указанием литературы: «**Макс Мюллер**, «Наука о мысли», перев. В.В. Чуйко, СПб., 1891, [Сав. 2088]. А. Потебня. «Мысль и язык», 2-е изд., Харьков, 1892, [Сав. 1950]».

[57] Макс (Фридрих Макс) Мюллер (1823–1900) — немецкий востоковед, филолог, с 1848 г. преподавал в Оксфорде (Англия),

занимался сравнительным языковедением и мифологией. Кроме цитируемой Флоренским «Науки о мысли», на русский язык были переведены книги Мюллера «Сравнительная мифология» (М., 1863), «Лекции по науке о языке» (СПб., 1865), «Религия как предмет сравнительного изучения» (Харьков, 1887) и др.

[58] Cogitamus, sed verba cogitamus (лат.) — Мыслим, но мыслим словами. — Подразумевается выражение блаженного Аврелия Августина (354–430) из его книги «Об учителе» (388).

[59] На отдельном вклеенном листке примечание Флоренского: «“Самая **непосредственная** магия — это та, которую индивидуальный дух проявляет в отношении собственного своего тела, превращая его в подчиненного, покорного исполнителя своей воли”. **Гегель**, Т. VII, отд. II, § 405, стр. 151–156. (ср<авните> Куно Фишер. Ист<ория> нов<ой> фил<ософии>, Гегель, т. VIII[1], стр. 675. СПб., 1901)».

[60] На полях примечание Флоренского: «О том же см. у Эрн. Ренана, Происх<ождение> языка (Собр. соч. под ред. Михайлова, т. VI, Киев, стр. 43). Со ссылкою на Journ. Des Savants, 1817, стр. 433 след.».

[61] На полях примечание Флоренского: «Поговорить о невидимых образах (их все же **можно** объективировать. Фотография мысли...)».

[62] На полях примечание Флоренского с указанием литературы: «**Д. Овсянико-Куликовский**, Очерк науки о языке (“Рус. мысль”, 1896, 12, стр. 1–32, отд. 2). **А. Потебня.** Из записок по русской грамматике. Ч. I, II. Харьков 1874. [61, 533]».

[63] Иван Михайлович Сеченов (1829–1905), выдающийся русский физиолог, занимался также психологией и проблемами взаимоотношений между физиологией и духовной деятельностью человека (работы «Рефлексы головного мозга», «Элементы мысли» и др.).

[64] На полях примечание Флоренского: «Упомянуть о “Начатках грам<матики> рус<ского> яз<ыка>” А.В. Ветухова и дать неск<олько> экземпл<яров> своей рецепции».

[65] На полях выписка Флоренского: «Ренан, Происх<ождение> языка, V (Собр. соч. под ред. Михайлова, т. VI, стр. 43). “Дыхание, дуновение во всех языках сделалось синонимом **жизни**, для которой оно служит признаком. Весьма достойно размышления то, что самые абстрактные термины метафизики имеют более или менее ясный материальный корень в первых восприятиях особенно чувствительной расы. ...Не лишено правдоподобия мнение филологов, утверждавших, что первоначальный смысл еврейского слова haia или hawa (быть) был **дышать**, и искавших в этом слове следов звукоподражания”».

[66] Сверху страницы Флоренским указан использованный источник: «Grundzüge der griechischen Etymologie von George **Curtius**. Vierte... erweiterte Auflage. Lpz., 1873, s. 378–379, № 564».

[67] Франц Миклошич (1813–1891) — филолог-славист, языковед, профессор Венского университета, главный труд — «Сравнительная грамматика славянских языков» (1852–1875) в 4 томах.

[68] Генрих Риккерт (1863–1936), представитель неокантианства, профессор Фрейбургского и Гейдельбергского университетов, во «Введении в трансцендентальную философию» (1904) развивал идею всеобщего безличного сознания.

[69] Огюст Конт (1798–1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма. Флоренский подразумевает его теорию, согласно которой человечество в истории последовательно проходит три стадии развития — теологическую, метафизическую и научную.

[70] Иоганн Фридрих Гербарт (1776–1841) — немецкий философ, пытался сочетать идеализм, эмпиризм и психологизм, посредством математических методов создавал формулы, согласно которым, по его мнению, в единстве сознания сосуществуют представления души. На русский язык была переведена книга Гербарта «Психология» (СПб., 1875).

[71] На обороте листа примечание Флоренского: «**Интерес** ли это?»

[72] more geometrico (лат.) — согласно геометрии, по геометрическим законам.

[73] На полях карандашом дополнение Флоренского: «в псих<ологическом> мыш<лении> представление о вещи, раз выбранное, уже не мож<ет> быть меняемо».

[74] Георг Кантор (1845–1918) — математик, профессор в Галле, создатель теории множеств, которая сыграла большую роль в разработке понятия бесконечности; в философии придерживался идеалистических и религиозно-философских взглядов. Кантор упоминается в различных сочинениях Флоренского, его идеи подробно разбираются в статье «О символах бесконечности» (1904) // Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 79–128.

[75] vitae, non scholae discimus (лат.) — для жизни, не для школы мы учимся.

[76] Флоренский подразумевает строки из стихотворения К.Д. Бальмонта «Во власти всех вещей...» (сборник «Горящие здания», 1900): «Я делаюсь мгновениями во власти всех вещей,/ И с каждым я, пред каждым я, и царственно ничей».

[77] На полях дополнение Флоренского: «др.-чешск<ое> jme; чеш<ское> jmeno; пол<ьское> imie. Слав<янское> имѧ получи-

лось из **и-мѧ, им-мѧ, инмѧя** — Малорос<ское> имъя, имня, имен-о, -ьня, **намено»**.

[78] На полях примечание Флоренского: «через σ передаю арабское алиф, α, а через ъ — арабское лайю».

[79] objectum litis (лат.) — предмет спора.

[80] Сизигии — сочетания, от греч. συζυγία (соединение, сочетание).

[81] На полях примечание Флоренского: «см. у **Вейнингера**. Пол и характер, **Мюре**. Еврейский ум». — Флоренский имеет в виду книги Отто Вейнингера «Geschlecht und Charakter» (Wien, 1903) и Мориса Мюре «L'esprit juif. Essai de psychologie ethnique» (Paris, 1901).

[82] Флоренский цитирует стихотворение М.Ю. Лермонтова «Есть речи...». Напротив третьего четверостишия на полях примечание Флоренского: «Из 1-й редакции».

[83] Флоренский цитирует стихотворение К.Д. Бальмонта «В красоте музыкальности...» и Андрея Белого «На горах», в стихотворении Бальмонта делая небольшую ошибку — вместо «Но с рассказанным связанных» должно быть «Тосковавших и связанных». Далее на полях карандашом надпись Флоренского: «Ахиллес у алтаря (Брюсова, Стефанос, стр. 47)». Флоренский предполагал также процитировать стихотворение В.Я. Брюсова из сборника «ΣΤΕΦΑΝΟΣ» («Венок», 1906).

[84] На полях примечание Флоренского с указанием использованной литературы: «Материалы для словаря древнерусского языка И.И. Срезневского, СПб., 1893, Т. 1, стр. 1418. Prellwitz, Etym. Wort. d. gr. Sprache, 1892, s. 167. Schmidt, Grundzuge der griechischen Etymologie, 4-de Anfl., Lpz., 1873, s. 527–528. П.В. Горяев. Сравнительный этимологический словарь русск<ого> языка. <неразб.> 1896. 119, 3175, стр. 1719. Ф. Шумкевич. Корни слов рус. языка, ч. 2. СПб., 1842, стр. 96».

[85] На полях примечание Флоренского с указанием использованной литературы: «Материалы для Словаря древнерусского языка И.И. **Срезневского**. СПб., 1893, Т. I, стр. 1418. Lexicon Linguae Slovenicae vetorid dialecti edidit F. **Miklosich**, Vindobonae, 1850, p. 67 [25, 538]. Lexicon palaeoslovinico-graeco-latinum emendatum auctum edidit Fr. **Mikloschich**, Vindobonae, Quilelmus Braumueller, 1862, p. 328 [26, 538]. Толковый словарь живого великорусского языка В.И. **Даля**, стр. 723 [17, 538]».

[86] Часть текста от «Обратимся...» до «слово **кыпѣти**...» написана Флоренским карандашом сверху листа (перед разделом 29), что должно было, по мысли автора, заменить ранее перечисленные примеры, которые зачеркнуты карандашом. В наст. издании текст, зачеркнутый карандашом (раздел 28), приводится полностью для сохранения последовательного изложения и представ-

ления о материале, который использован Флоренским из книги И.И. Срезневского.

[87] На обороте листа дополнение Флоренского:

«Три принципа новой поэзии (символизма).

I) «совесть ушей» — внимание к фонеме

II) чуткость к этимону и вообще к морфеме (принятие во внимание грам<матических> форм)

III) обогащение семемы».

[88] Флоренский цитирует стихотворение К.Д. Бальмонта «Я коснулся душ чужих...» из его книги «Горящие здания» (1900).

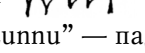
[89] Внизу листа карандашом примечание Флоренского: «Слова превращаются в термины, умирают и говорят безобразными трупами».

[90] Флоренский цитирует стихотворение Андрея Белого из сборника «Золото в лазури» (1904).

[91] Таблицы представляют собой выписки Флоренского на 7 отдельных листах. Для составления таблиц Флоренский использовал книгу С.П. Микуцкого (1835–1890) «Материалы для корневого и объяснительного словаря русского языка и всех славянских наречий» (Варшава, 1880–1883. Вып. 1–4).

[92] На полях примечание Флоренского: «con–fuso, с-ливаю, лью вместе; **сконфузиться** — это и значит прийти в такое состояние, когда впечатления действительности слитны, спутанны, конфузны, когда они не дифференцированы. Сконфузиться — смешаться, смешать свои впечатления, потеряться среди них».

[93] Раймонд Луллий (1235–1315) — испанский философ, в трактате «Ars Magna» («Великое искусство») предложил для решения научных задач универсальный логико-математический метод. Далее Флоренским упоминаются Г.В. Лейбниц (1646–1716), выдвинувший идею Универсальной Характеристики (арифметизации логики), и Т. Гоббс (1588–1679), в «Левиафане» понимавший мышление как прибавление и вычитание понятий.

[94] На полях примечание Флоренского: «zunnu б<ыть> м<ожет> от корня  — падать вниз, низвергаться, herabsteigen, тогда “zunnu” — падающее, падение».

[95] Джузеппе Пеано (1858–1932) — итальянский математик, сыграл большую роль в развитии математической логики.

[96] eo ipso (лат.) — тем самым, в силу этого.

[97] См.: *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 197.

[98] См.: *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 489.

[99] in nuce (лат.) — в зародыше, в сжатом виде, кратко.

[100] В рукописи Флоренский написал «полдень», исправлено на «день» по тексту Н.О. Лосского.

[101] На полях Флоренским написано черными чернилами: «Поэтому вырван<ный> кусок бессознательного называется предмет и представление». Далее поздняя надпись Флоренского красными чернилами со знаком «?»: «Это догматическое утверждение, возникшее под влиянием Лосского. **Почему** жизнь бесконечна? Надо доказать».

[102] Михаил Иванович Каринский (1840–1917) — философ, специалист по логике, профессор Санкт-Петербургской духовной академии. Флоренский цитирует его диссертацию «Классификация выводов» (СПб., 1880).

[103] Слова «не исчерпывается» подчеркнуты красными чернилами, которыми на полях Флоренский написал: «Всегда ли? Дело в том, что **не** исчерпывается “существование” как не рациональное, но и не могущая быть рационализован<ной> сторона объекта, но что до всех прочих сторон, то и о них нельзя сказать а приори, что они неисчерпаемы. Б<ыть> м<ожет>, и исчерпаемы. Это догмат предпосылки».

[104] На обороте листа в рукописи Флоренский сделал выписки: Rud. Eisler[3], Wörterbuch d. philos. Begriffe. 1909. Berlin. Lief. 2.

Экзальтация: Aufgeregtheit (приподнятость), Überurgung (возбужденность), преобладание возбуждающих стенических аффектов (Wundt, gr. d. Psychol[5]. S. 327). С состояниями депрессии образуют состояние экзальтации, характерные симптомы общих психических Störungen (задержек, остановок) (ср. Kraepelin, Psychiatrie, I, 5). Id. S. 292, lief. 2.

«Энфузиазм (ἐνθουσιασμός): восхищение (Entzückung), воодушевление (Begeisterung), первоначально в религиозном отношении (так у Платона, Аристотеля), в мистическом смысле у неоплатоников. По **Альпину** (Alpinus), энфузиазм есть «gtudium cultus interni neglecto externo» (стремление к (занятие) внутренним культом при пренебрежении внешним). У Д. Бруно энфузиазм имеет философское значение (см. <неразб.>). По Шефтсбери, энфузиазм есть «страсть к благу и красоте», основа всякого философствования (Lett. concern enthus. 1708). По **Платнеру**, энфузиазм есть «аффектообразное рвение к лицам, которых мы очень любим и которым удивляемся, или к вещам, которые мы рассматриваем как очень важные» (Phil. aphor. II. § 815). Кант объясняет: «идея блага с аффектом называется энфузиазмом» (Kr. d. Urt. § 29).

[105] На полях Флоренский написал карандашом: «В сущности говоря, психологи даже не им<еют> права рассуждать об экстазе; он вне их концепций. И когда они все же берутся, они узурпируют свои права».

[106] Флоренский ошибочно пропустил в нумерации абзацев номер 10.

[107] Сверху строки Флоренский внес позднюю правку, надписав красными чернилами слово «имеются».

[108] Далее, в начале следующей рукописной страницы, предложение еще раз повторяется с небольшим отличием: «Причина этого весьма понятна».

[109] Речь идет о двух статьях: *Марин Н.В.* Влияние чувствований на течение времени // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 27; *Марин Н.В.* Об одном неразъясненном явлении // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18.

[110] Номер 32 в рукописи повторяется.

[111] На обороте листа Флоренский сделал карандашом дополнение: «Идея бесконечности у папы, когда ему вспрыскивали морфий и <нрзб.>. “Человечество погибнет от изобилия, а не от недостатка”. И в сам<ом> деле: от изобилия удовольствий, изобилия книг, изобилия впечатлений, изобилия ощущений и т. д. и т. д. [Надо развить эту мысль в особую статью]».

[112] На полях Флоренский написал карандашом пояснение (вероятно, для студентов): «это не мои слова, ибо гашиша я не курил».

[113] На обороте листа под заголовком «Стяжение времени в экстазе. Полнота» Флоренский сделал выписку следующей цитаты: «“В экстазе, — говорит св. Тереза, — человек как бы переносится в совсем иную область, чем та, в которой мы находимся. Там также сияет свет, но совершенно иначе, чем наш, и если бы кто-нибудь всю жизнь старался произвольно вызвать его в себе, ему не удалось бы представить ни этого света, ни того, что в нем созерцается. Иногда в этом свете он зараз видит и узнает такую массу вещей, что даже путем многолетнего размышления нельзя было бы постигнуть и тысячной доли их” (Св. Тереза, El castello interior — Душевный замок). (Цитата из П. Соколова, Вера. Психологический этюд. М., 1902, стр. 82)».

[114] На обороте листа Флоренский написал карандашом дополнение: «“Многое и другое сотворил Иисус: но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг” (Ин. 21:25). Так, осененный Духом свидетельствует Ио<анн> Что же это? — Как бы мы ни думали разуметь слова эти, мне кажется, должно с несомненностью утвердить, что их нельзя разуметь как одно только риторическое украшение. Да, в своем вдохновении Апостол действительно переживает бесконечную, несоразмерную полноту деяний Господних. Это чувство бесконечности, м<ожет> б<ыть>, есть только человеческая сторона богодухновенного состояния, да, но она во всяком случае не со-

чинена, а органически вытекает из самого вдохновения, от чего бы оно ни происходило, от Бога, от высокой идеи, от наркотика, электричества или от чего другого. Это **форма** созерцания при выхождении из себя, — если разбирать вопрос метафизически, — и форма созерцания при отрешении души от тела, при ослаблении; говорю — форма, подчеркиваю этим неоднородность того содержания, которое мы вложим в него. Так, при обычном созерцании пространство — тоже форма, безразличная к видению Апостол<ьского> Ангела, <с> чертами обыкновенных земных предметов».

[115] Предложение написано Флоренским карандашом на полях рукописи.

[116] См.: Эмпирея и Эмпирия // Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 146–195.

[117] На обороте листа Флоренский написал красными чернилами позднее дополнение: «1) символ, 2) миф, 3) легенду, 4) рассказ нравоучительн<ый>. Из символа, как из зерна, вырастает миф. Миф — высшее напряжение собственно религиозного творчества. Далее начинается о<б>мирщение. Миф дает легенду, легенда переходит в нравоучительн<ый> рассказ, в сказку, в повесть, в басню, в роман и т. д. Вспомните, кстати, эволюцию литературы — от богов к героям, затем к простым смертным, затем к низинам общества. Вторжение новых элементов знаменовало **отпадение** литературы от **иерургии**, от священнодействия, от теургии, богопознания к мирской деятельности».

[118] На обороте листа Флоренский написал красными чернилами позднее дополнение: «в своей систематичности (восхождение по ряду потенций, т<ак> сказ<ать>, **отчетливое**, раздельное, последовательное)».

[119] На полях Флоренским написано: «от соприкосновения с действит<ельностью> мист<ический> опыт неизбежно облекается в оболочку символа — как капля калия цианистого в растворе медн<ого> купороса».

[120] Последующая часть абзаца написана Флоренским отдельно на обороте листа рукописи, но по смыслу относится именно к абзацу 52.

[121] ancilla theologiae — служанка богословия (лат.).

[122] Domina — госпожа (лат.).

[123] На полях Флоренский написал карандашом: «Мифологема и философема срастаются в догмат».

[124] Данное предложение относится к рисунку в рукописи: нарисован круг, внутри которого сходящиеся стрелки, обозначенные как «религия» и «философия».

[125] Из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Не верь себе» (1839).

[126] Номер 61 в рукописи повторяется.

[127] В рукописи листок с таблицей отсутствует (возможно, утерян).

[128] В рукописи Флоренский пишет «развериться».

[129] На обороте листа дополнение Флоренского об Афинах: «изобилие питательных вещей, чистота атмосферы, изоляция от окружающей среды, дающая возможность сосредоточиться. Афины — это волшебный остров философии, окруженный со всех сторон склоками и спорами. Кто вовлечен этими вихрями в атмосферу Афин, тот уже оттуда не выберется».

Часть 2

Рукопись курса «Первые шаги философии» хранится в Архиве свящ. Павла Флоренского. Начало курса опубликовано в журнале «Богословский вестник»: Лекция и Lectio (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций). Пращуры любомудрия // Богословский вестник. 1910. № 4. С. 614–644; Напластования эгейской культуры // Там же. 1913. № 6. С. 346–389; затем выпущено отдельным изданием: Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917 (с посвящением С.Н. Булгакову). Остальные лекции (2–11) впервые опубликованы в журнале «Философские науки» (2004. № 10, 12; 2005. № 1–4), затем включены в книгу: *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М., 2007.

Лекция «Напластования эгейской культуры» отсутствует в рукописи 1909 г., т. к. написана дополнительно в 1913 г. В наст. издании ее обозначение как «Лекции второй и третьей» снято, чтобы не нарушать нумерацию остальных лекций в рукописи. Расшифровка текста — О.Т. Ермишин, С.Л. Кравец; примечания — О.Т. Ермишин, А.В. Ахутин.

[130] Флоренский цитирует строки из стихотворения А.А. Фета «Поэтам», из второго четверостишия:

В ваших чертогах мой дух окрылился,
Правду провидит он с высей творенья;
Этот листок, что иссох и свалился,
Золотом вечным горит в песнопенье.

[131] Речь идет о примечаниях автора, помещенных как в 1-м изд., так и в наст. изд. после лекций.

[132] Евмолп — легендарный прародитель жреческой династии Евмолпидов в Элевсине.

[133] В 396 г. до н. э. Мессина, греческий город на северо-восточном побережье о. Сицилия, была полностью разрушена карфагенянами.

[134] Имеется в виду теория немецкого эволюциониста Эрнста Геккеля (1834–1919) о происхождении многоклеточных от общего двухслойного предка — гаструлы.

[135] tabula rasa — чистая доска (лат.); вощичек — покрытая цветным воском деревянная табличка, по которой писали стилем или иным острым предметом.

[136] Евгемеризм — теория происхождения богов от избранных людей, названная так по имени основателя, греческого философа из Мессины, Евгемера (ок. 300 до н. э.). От его основного труда «Священная запись» сохранились лишь отрывки в латинском переводе Эннея.

[137] Первые строки 1-й песни из поэмы А.С. Пушкина «Руслан и Людмила» (1820).

[138] έζηκουτα, έβδομήκουτα (греч.) — шестьдесят и семьдесят.

[139] ein binokelförmiges Gerät (нем.) — биноклеобразный сосуд.

[140] pluralis majestatis, pluralis magnitudinis, pluralis dignitatis (лат.) — множество святое, множество могущественное, множество достойное.

[141] δέπας αμφικὺπελλο (греч.) — чаша двухкубковая.

[142] κὺπελλου (греч.) — кубок.

[143] δέπας (греч.) — чаша.

[144] αμφίθετος φιάλη (греч.) — двусторонний фиал, чаша для возлияний.

[145] На полях рукописи Флоренский поместил список использованной литературы: «С.С. **Глаголев**, “Век Миноса” Бог<ословский> Вестн<ик> 1908, март, стр. 552–589. Rene **Dussaud**, Questions Myceniennes, Rev<ue> de l’hist<oire> des religions, 1905, № 1 (151) pp. 24–62. Le P<ere> M.-J. **Lagrange**, des Frères Prêcheurs, La Crète Ancienne, Paris 1908 [176, 612 МДА] Кн. С.Н. **Трубецкой**. Этюды по истории греческ<ой> религии (Собр. соч., Т. II)». В качестве основной литературы для подготовки лекции Флоренский выбрал статью профессора Московской духовной академии С.С. Глаголева (позднее вошла в его книгу: Греческая религия. Сергиевский Посад, 1909. Ч. 1), исследование профессора Московского университета С.Н. Трубецкого и работы двух французских ученых — статью Р. Дюссо о Микенах (из «Обозрения по истории религий») и монографию М.-Ж. Лагранжа «Древний Крит» (Париж, 1908). Поскольку известно, что Флоренский нередко сам заказывал для библиотеки МДА новые издания, то недавно изданная книга Лагранжа, вероятно, приобретена по его инициативе.

[146] Начало 2-го раздела представляет собой вставку на отдельном листке, которая заменила следующий первоначальный текст: «Позднейшая мифология упорно ассоциирует Крит с Зев-

сом, Посидоном, быком и морем. С какою-то музыкальною правильностью эти сюжеты сплетаются между собою в греческих мифах».

147 Флоренский подразумевает конец лекции «Напластования эгейской культуры».

148 Здесь и далее Флоренский предполагал показывать слушателям рисунки (вероятно, из книги Лагранжа).

149 pars pro toto (лат.) — часть вместо целого.

150 Флоренский имеет в виду работу В. Клингера «Животное в античном и современном суеверии», которая публиковалась в киевских «Университетских известиях» в 1909 г. (с № 10). На обороте листа дополнение Флоренского: «объяснение (по Клингеру), почему **душа** представляется в виде птицы, душа = выдыхание = дыхание = дуновение = ветер = воздух = птицы, порождаемые воздухом, порождающие ветер, носящиеся в воздухе = птица вообще».

151 На полях примечание Флоренского: «Что такое минотавры? Не быки ли Миноса? Но что такое Минос?»

152 Нумерация 32–34 в рукописи повторяется.

153 На отдельном листке позднее дополнение Флоренского с указанием даты «1910.IV.27»: «В самом деле, что есть **закон** мира? Это необходимая связь явлений, невидимая граница, за к<ото>рую не могут простираться явления мира. Но что же это за граница? Это **заклятие** явлений, молитва (молитва древняя — заклятие). Что же есть заклятие? Это **имя**, распространенное, амплифицированное, но все же не более как имя. **Имя** Бога и есть связь явлений, — и есть закон мира. А имя Божие — его личность, его ὑπόστασις, его persona».

154 На полях карандашом дополнение Флоренского со знаком «?»: «**экзистенциально** уничтожает».

155 Подразумевается «Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов» (1878–1897) в 5 томах епископа Сильвестра (Малеванского).

156 На полях карандашом дополнение Флоренского: «и не “болезнь языка” (М. Мюллер) (сознаваем<ая> как таковая)».

157 На полях карандашом дополнение Флоренского: «тем более, что это обсуждение было бы более уместно при обзоре неоплатонической философии или же философии патристической, поскольку и неоплатоники и свв. о<тцы> давали известный ответ на вопрос о сущности богоявлений».

158 Номер 71 в рукописи повторяется.

159 Строки М.Ю. Лермонтова из поэмы «Демон».

160 На обороте листа дополнение П.А. Флоренского карандашом: «Рис<унок> зодиака у Вендера, планеты на барках, Vignderas,

Dict<ionaire> de la Bible, Fas. XXIX. **Диодор**. Мир — барка на водах (а Диодор — египтоман.) Goblet d'Alviella, Migration, 187».

[161] des petites shoses enfermées dans les grandes paroles (франц.) — мелочи (буквально — маленькие вещи), заключенные в большие слова.

[162] nugae (лат.) difficiles (франц.) — тяжелые пустяки.

[163] На обороте листа дополнение П.А. Флоренского карандашом с пометкой «**вставить**»: «при гинекократии — женское начало первичное, главное; и мужское — второстепенное...; наоборот, при андрократии этого требует изначально монизм, ибо мышление не может оставаться при исконном дуализме полов. Но, если исконно был монизм, то, значит, один пол произошел из другого, есть объективация части другого, есть обособившееся другого. Какой же какого?»

[164] На обороте листа карандашом пометка П.А. Флоренского, относящаяся к параграфу 3: «Переработать! Это не совсем верно!»; на полях — карандашом другая пометка: «Культ женск<их> бож<еств> и пред ними фалл. Культ мужск<их> бож<еств> и пред ними женск<ая> богиня силы».

[165] Матиас Шлейден (Mathias Jakob Schleiden) — немецкий ботаник, основоположник онтогенетического метода в ботанике. Труды Шлейдена сыграли важную роль в обосновании клеточной теории. Флоренский цитирует его по кн.: *Überweg Fr.* Grundriss der Geschichte der Philosophie.

[166] Оробии — местечко на Евбее против острова Аталанты на северо-западном берегу.

[167] Современное название озера — Севан.

[168] Гесихий, Ἡσύχιος, из Александрии. Его именем обозначается сборник глосс и объяснений имен греческого языка, автор которого неизвестен.

[169] Номер в рукописи повторяется.

[170] Корнут (Lucius Annaeus Cornutus) — стоический философ I в., родом из Северной Африки, изгнан из Рима императором Нероном, написал сочинение «О природе богов».

[171] На обороте листа дополнение П.А. Флоренского о Дионисе: «с друг<ой> стороны, Дионис называется ὕης [дождливый] и "владыкою стихии влажной" (Вяч. **Иванов**, Рел<игия> Диониса, Вопр<осы> жизни, 1905, № 6 июнь, стр. 188). Дочери Апия [*дионисического* героя **Делоса**] — **Ино** (Ойно), **Спермо** и **Элаис**, т. е. нимфы вина, хлебного посева и маслины, так назыв<аемые> οἱ νοτρόφοι или οἱ νοτρόποι, т. е. возрастительницы винограда, или пресуществительницы в вино, — триада дионисических *растительных сил*, культ которой, в своем переживании, еще сквозит в нашем обряде церковного благословения «пшеницы, вина и елея»

(**Вяч. Иванов**, Рел<игия> Дион<иса>, Вопросы жизни, 1905, № 7, июль, стр. 127)».

[172] Флоренский собирался привести свидетельство о Фалесе из книги Диогена Лаэртского: «А Иероним Родосский (во II книге “Разрозненных заметок”) сообщает, будто, желая показать, что разбогатеть совсем не трудно, он однажды в предвиденьи большого урожая оливок взял внаем все маслодавильни и этим нажил много денег» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71).

[173] На обороте листа дополнение П. А. Флоренского, по смыслу относящееся к пункту 14: «Философия, философствование состоит из ритмической смены вопросов и ответов на них. “Что есть то?” — “то есть **вот** что”. Такова схема всякого философствования. Was es ist? — es ist **das**. Что есть возможность синтетических суждений a priori — “возможность синт<етических> суж<дений> a priori есть **вот** что…” (**Кант**, сущность всего кантовского философствования…) (Привести другой пример) “Что есть критерий достоверности?” — “Критерий достоверности есть…” (Декарт) “Что есть божественное?” — “Божественное есть **вот** что” (Фалес)».

[174] Номер в рукописи повторяется.

[175] Неточная цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Silentium!» (1830), в оригинале — «Молчи, скрывайся и таи / И чувства и мечты свои».

[176] Флоренский подразумевает свидетельство о Фалесе из книги Диогена Лаэртского: «…однажды старуха вывела его наблюдать звезды, а он свалился в яму и стал кричать о помощи, и старуха ему сказала: “Что же, Фалес? Ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах?”» (*Диоген Лаэртский*. Цит. соч. С. 73).

[177] На обороте листа рукописи пометка Флоренского: «привести в примечании эти изречения — по-гречески с рус<ским> переводом».

[178] На обороте листа рукописи пометка Флоренского: «ссылки!»

[179] Гиппон из Региона (ок. 470–400 до н. э.), натурфилософ и врач. Свидетельства и фрагменты см.: Фрагменты ранних греческих философов. Гл. 38. С. 421–424.

[180] На полях рукописи примечание Флоренского: «тут припоминается Посидон γενέθλιος — производитель, γενέσιος — родитель».

[181] На полях рукописи примечание Флоренского: «тут невольно вспоминается Посидон растительный, φυτάλμιος!»

[182] На полях рукописи пометка Флоренского: «Мейер, Гельмгольц, В. Томсон (лорд Кельвин)».

[183] Иван Осипович Ярковский (1844–1902) — русский инженер, изобретатель и естествоиспытатель. Упоминаемую Флоренским гипотезу он высказал в 1888 г. См. его основной труд: *Ярковский И.О.* Всемирное тяготение как следствие образования весомой материи внутри небесных тел. Кинетическая гипотеза и вытекающие из нее следствия в области физики, химии, геологии, метеорологии и космогонии. СПб., 1912.

[184] На обороте листа пометка Флоренского: «ссылка (см. у Столетова, Речи и статьи; Jamin, ...) по **астрономии** (новая книга Стратонова о Солнце; другие книги о Солнце...)».

[185] На обороте листа пометка Флоренского: «Когда и при каких обстоятельствах были открыты пассаты? Справиться у **Хвостова**, История восточн<ой> торговли и в Истории географ<ических> открытий».

[186] Сверху слова «раствором» Флоренский дописал «жидком /разрешенном /воде», на полях рукописи пометка Флоренского чернилами — «текучесть всех тел, опыты с паром, опыты Спринга и т. п.» и карандашом — «Еще: совр<еменные> физ<ические> теории о том, что газы — жидкие и твердые тела, тела текучие».

[187] А.Г. Вернер (1749–1817) — немецкий геолог и минералог.

[188] Джеймс Гёттен (Hutton, 1726–1797), шотландский геолог, родом из Эдинбурга, основатель плутонической теории. Плутоническое происхождение многих горных пород Гёттен доказал чрезвычайно точными наблюдениями. Главный его труд «Theory of the earth» (1796).

[189] На полях рукописи пометка Флоренского: см. 2-ю часть «Фауста» Гёте, где, между прочим, выведен Фалес.

[190] Номер в рукописи повторяется.

[191] На обороте листа рукописи дополнение Флоренского: погода меняется «...ветров свистящих предчувствуя скорую близость, / Дальнее море темнеет, колебля безмолвные волны/ Ровно на месте одном, ни туда, ни сюда не бросая,/ Долго, пока не примчится от Зевса решающий ветер (Гомер, **Илиада**, XIV[16–19], пер. Минского, стр. 224).

[192] ancilla theologiae (лат.) — служанка богословия.

[193] В рукопись вложен листок бумаги с запиской, вероятно, от студента: «Я желал бы параллелей из новой философии».

Часть 3

Рукопись курса «Софисты. Сократ» хранится в Архиве свящ. Павла Флоренского. При жизни автора курс не публиковался. Лекция «Личность Сократа и лицо Сократа» впервые опубликована: Вопросы философии. 2003. № 8. С. 123–131; лекции I–II о со-

фистах и дополнение к ним «О просветительной эпохе» (18 октября 1911 г.) впервые опубликованы в приложении к книге: *Ермишин О.Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX— первая треть XX в.). М., 2004. С. 146–156. Остальная часть курса впервые напечатана в книге: *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М., 2007. Расшифровка текста — О.Т. Ермишин, С.Л. Кравец; примечания — О.Т. Ермишин, А.В. Ахутин.

[194] in medias res (лат.) — в середину вещей, т. е. к самому главному.

[195] *Платон.* Протагор, 309А — 320С.

[196] noblesse oblige (франц.) — положение обязывает.

[197] deus ex machina (лат.) — бог из машины.

[198] Ученик Анаксагора (500–428 до н. э.), физико-аллегорический истолкователь Гомера. В этом качестве его упоминает Ион, персонаж одноименного диалога Платона (Ион, 530с). См. также DL. 2, 11 (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 106). Подробнее: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. С. 167. Этого Метродора не следует путать с Метродором Лампсакским (330–277 до н. э.), учеником и другом Эпикура.

[199] У Гомперца: «отталкивает нас своей фантастичностью».

[200] Гомперц. Цит. соч. С. 326.

[201] Феаген из Региона (VI в. до н. э.), основатель аллегорического толкования Гомера, имеющего целью указать «сокровенный смысл» (ὑπόνοια) гомеровских богов. Платон иронизирует над такими толкованиями в «Кратиле» (391А — 396С). Свидетельства и фрагменты см. в кн.: Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 89–90.

[202] Секст Эмпирик (Против ученых, IX, 193) приводит такие строки Ксенофана Колофонского:

«Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]»

(фр. 10; пер. А.В. Лебедева. См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 171).

[203] Сицилийца Эпихарма (до 530–490 до н. э.) считали изобретателем комедии. Одно из его изречений («гном»): «— Что есть бог? — Бог — это разум. — Что есть разум? — Здравый смысл. / — “Зевсом” (Ζῆνα) то считай, что средства к “жизни” (Ζῆν) нам всегда дает» (Фр. 8а. Фрагменты... С. 262).

[204] Кратин (Kratinos, 520–423 до н. э.), афинский драматург, основатель старшей афинской комедии, один из — вместе с Эвполисом (Евполидом) — наиболее серьезных соперников более молодого Аристофана.

[205] Аспазия, жена Перикла. Один комический поэт перед судом присяжных обвинил ее в безверии за то, что она принимала участие в философских беседах Анаксагора и разделяла его взгляды.

[206] Сафо (Сапфо), греческая поэтесса конца VII в. до н.э., учредила Школу риторики, посвященную Афродите, слушательницами которой были молодые знатные девушки. Их Сапфо обучала музыке, танцам и стихосложению на эолийском диалекте. Помещение, где встречались женщины, сама Сапфо именовала «домом служительниц Муз».

[207] «Вестник знания» — научно-популярный журнал, предназначенный для самообразования, основан в 1903 г. журналистом и популяризатором В.В. Битнером.

[208] Текст лекции в основном базируется на вышеупомянутой книге С.Н. Трубецкого «Курс истории древней философии».

[209] Например, см.: *Геродот*. История. Кн. 4, 95 (*Геродот*. История: В 9 кн. / Пер. Г.А. Стратоновского. Л., 1972. С. 211).

[210] Андротион (до 410–340 до н. э.), ученик Исократа, известный афинский политик.

[211] *Платон*. Протагор, 315В.

[212] Далее в рукописи Флоренским зачеркнута фраза: «И, по-видимому, в большинстве случаев они любили своих наставников и чувствовали к ним искреннюю привязанность».

[213] Цит. по кн.: *Трубецкой С.* Курс истории древней философии. Т. 1. С. 112. Трубецкой ссылается на соч. «Жизнь десяти ораторов» (Pseudo-Plutarchus..Vitae decem oratorum), одно из сочинений, приписываемых Плутарху, входящее в состав его «Moralia». См., напр., англ. пер.: Plutarch's Moralia. Vol. 1–5. Boston, 1878.

[214] Здесь: аристократы.

[215] Хрия — от греч. χρεία — польза, пользование. Термин школьной риторики, означающий совокупность приемов для развития предложенной темы.

[216] *Новицкий О.М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860–1861. Ч. 1–4.

[217] См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. III, 13, 4 (*Ксенофонт Афинский*. Сократические соч. / Пер. С.И. Соболевского. М.; Л., 1935. С. 134).

[218] См.: *Преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 1904 г. Беседа 7, ответ на вопр. 4.

[219] Цит. по изд.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. Т. II.

[220] Внизу страницы Флоренский дописал карандашом: «В сам<ом> деле, “если одни etc. (см. на стр. 17)”».

[221] См. Aristot. Rhet. B 24. 1402a23. (См. рус. пер. Н. Платоновой в изд. Античные риторики. М., 1978. С. 122. «...Вследствие этого, — заключает Аристотель, — люди по справедливости порицали профессию Протагора».)

[222] Неточная цитата из «Менона» Платона. См. Pl. Men. 95C: «ελέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς (он <Горгий> думает, что следует делать <человека> искусным в речах)». Почти весь п. 10 — цитата из кн. С. Трубецкого.

[223] «...я знаю много таких вещей — и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, — из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна и та же вещь для корней хороша, а для ветвей плоха, как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; оливковое масло для всех растений вещь самая вредная, да и волосам животных оно величайший враг, а для волос человека, да и для всего тела оно целебно. Благо до такой степени разнообразно и многовидно, что и тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем — величайшее зло; потому-то все врачи и отговаривают больных от употребления оливкового масла в пищу — разве только в самом малом количестве, какого довольно, чтобы заглушить неприятный для обоняния запах кушаний и приправ».

[224] *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiklung. Fünfte Ausgabe. T. 1. Hälfe 2. Leipzig, 1892. Здесь и далее под сокр. Z. цитируется это издание, первая цифра указывает страницу, вторая — номер примечания.

[225] Видимо, описка Флоренского: Αντιλογίαι — означает «противоречия», а Καταβαλλόντες — «ниспровергающие <речи>»

[226] Джордж Грот (George Grote, 1794–1871), автор многотомной «Истории Греции».

[227] Имеется в виду фр. B 53 DK: «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους» («Схватка и отец всего, и царь всего, одних оказала богами, других людьми, одних сделала рабами, других свободными»).

[228] «Когда какой-нибудь предмет действует на какой-нибудь чувственный орган, причем навстречу исходящему из предмета движению стремится реагирующее движение органа, тогда возникает в чувственном органе восприятие предмета, а в то же время предмет получает свойство, соответствующее этому восприятию» (*Виндельбанд В.* История древней философии. С приложением

истории философии Средних веков и Возрождения / Пер. под ред. А.И. Введенского. Изд. 2. СПб., 1902. Прил. С. 330–360. См. Pl. Theaet. 156A — 157A.

[229] См.: *Ксенофонт*. Сократические сочинения. С. 61–65: «Геракл, говорит он, в пору перехода из детского возраста в юношеский, когда молодые люди уже становятся самостоятельными и видно бывает, по какому пути пойдут они в жизни, — по пути ли добродетели или порока, — Геракл ушел в пустынное место и сидел в раздумье, по которому пути ему идти. (22) Ему представилось, что к нему подходят две женщины высокого роста, — одна миловидная, с чертами врожденного благородства; украшением ей была чистота тела, стыдливость в очах, скромность наружности, белая одежда; другая была упитанная, тучная и мягкотелая; раскрашенное лицо ее казалось на вид белее и румянее, чем оно было в действительности; фигура казалась прямее, чем была от природы; глаза широко раскрыты; одежда такая, чтобы не скрыть красоты молодости; она часто оглядывала себя, наблюдала также, не смотрит ли кто другой на нее, часто обертывалась даже на свою собственную тень.

(23) Когда они были уже близко от Геракла, то первая продолжала идти прежним шагом, а вторая, желая опередить ее, подбежала к Гераклу и сказала:

– Я вижу, Геракл, ты в раздумье, по какому пути тебе идти в жизни. Так если ты сделаешь своим другом меня, то я поведу тебя по пути самому приятному и легкому; радости жизни ты вкусишь все, а тягостей не испытаешь во весь век свой. (24) Во-первых, ты не будешь заботиться ни о войнах, ни о делах, а всю жизнь будешь думать только о том, какое бы кушанье или напиток тебе найти по вкусу, чем бы усладить взор или слух, чем порадовать обоняние или осязание, с какими мальчиками побольше испытать удовольствия, как помягче спать, как поменьше трудиться, чтобы все это получить. (25) А если когда явится опасение, что не хватит средств на это, не бойся, я не поведу тебя добывать эти средства путем труда и страданий, телесных и душевных: нет, что другие зарабатывают, этим будешь пользоваться ты, не останавливаясь ни перед чем, откуда можно чем-нибудь поживиться: своим друзьям я предоставляю свободу извлекать пользу изо всего.

(26) Выслушав это, Геракл спросил:

– А как тебе имя, женщина?

– Друзья мои, – отвечала она, – зовут меня Счастьем, а ненавистники называют Порочностью.

(27) В это время подошла другая женщина и сказала:

– И я пришла к тебе, Геракл: я знаю твоих родителей и твои природные свойства изучила во время воспитания твоего. Поэтому я надеюсь, что если бы ты пошел путем, ведущим ко мне, то из

тебя вышел бы превосходный работник на поприще благородных, высоких подвигов, и я стала бы пользоваться еще большим почетом и славой за добрые деяния. Не буду обманывать тебя вступлениями насчет удовольствий, а расскажу по правде, как боги устроили все в мире. (28) Из того, что есть на свете полезного и славного, боги ничего не дают людям без труда и заботы: хочешь, чтобы боги были к тебе милостивы, надо чтить богов; хочешь быть любимым друзьями, надо делать добро друзьям; желаешь пользоваться почетом в каком-нибудь городе, надо приносить пользу городу; хочешь возбуждать восторг всей Эллады своими достоинствами, надо стараться делать добро Элладе; хочешь, чтобы земля приносила тебе плоды в изобилии, надо ухаживать за землей; думаешь богатеть от скотоводства, надо заботиться о скоте; стремишься возвыситься через войну и хочешь иметь возможность освобождать друзей и покорять врагов, надо учиться у знатоков военному искусству и в нем упражняться; хочешь обладать и телесной силой, надо приучать тело повиноваться рассудку и развивать его упражнениями, с трудами и потом.

(29) Тут Порочность, перебив ее, как говорит Продик, сказала:

– Понимаешь ты, Геракл, о каком трудном и длинном пути к радостям жизни рассказывает тебе эта женщина? А я поведу тебя легким и коротким путем к счастью.

(30) Тогда Добродетель сказала:

– Жалкая тварь! А у тебя что есть хорошего? Какое удовольствие знаешь ты, когда ты не хочешь ничего делать для этого? Ты даже не ждешь, чтобы появилось стремление к удовольствию, а еще до появления его ты уже насыщаешься всем: ешь, не успев проголодаться, пьешь, не успев почувствовать жажду; чтобы еда казалась вкусной, придумываешь разные поварские штуки; чтобы питье казалось вкусным, делаешь себе дорогие вина и летом бегаешь во все концы и разыскиваешь снега; чтобы сон был сладким, делаешь не только постели мягкие, но и подставки под кровати, потому что тебе хочется спать не от труда, а от нечего делать. Любовную страсть ты возбуждаешь насильственно, раньше появления потребности в ней, придумывая для этого всякие средства и употребляя мужчин как женщин; так ты воспитываешь своих друзей: ночью их бесчестишь, а днем, в самые лучшие часы, укладываешь их спать. (31) Хотя ты и бессмертна, но из сонма богов ты выброшена, а у людей, у хороших, ты в презрении. Самых приятных звуков, — похвалы себе, — ты не слышишь; самого приятного зрелища не видишь, потому что никогда не видала ни одного своего славного деяния. А кто поверит каким-нибудь словам твоим? Кто поможет тебе в какой-нибудь нужде? Кто в здравом уме решится быть в свите твоих почитателей?

В молодые годы они немощны телом, в пожилые слабоумны душой; всю молодость они живут без труда, на чужой счет упитанные, а чрез старость проходят трудно: изможденные, они стыдятся своих прежних дел и тяготятся настоящими, ведь чрез радости жизни они промчались в молодости, а тягости отложили на старость.

(32) А я живу с богами, живу с людьми, с хорошими; ни одно благое дело, ни божеское, ни человеческое, не делается без меня; я больше всех пользуюсь почетом и у богов и у людей, у кого следует, потому что я – любимая сотрудница художников, верный страж дома хозяевам, благожелательная помощница слугам, хорошая пособница в трудах мира, надежная союзница в делах войны, самый лучший товарищ в дружбе. (33) Друзья мои приятно и без хлопот вкушают пищу и питье, потому что они ждут, чтобы у них появилась потребность в этом. Сон у них слаще, чем у праздных; им не бывает тяжело оставлять его, и из-за него они не пренебрегают своими обязанностями. Молодые радуются похвалам старших, престарелые гордятся уважением молодых; они любят вспоминать свои старинные дела, рады хорошо исполнять настоящие, потому что благодаря мне любезны богам, дороги друзьям, чтимы отечеством. А когда придет назначенный роком конец, не забытые и бесславные, лежат они, а воспоминаемые вечно цветут в песнях. Если ты совершишь такие труды, чадо добрых родителей, Геракл, то можно тебе иметь это блаженное счастье!

(34) Таков приблизительно был рассказ Продика о воспитании Геракла Добродетелью».

[230] Имеется в виду свидетельство Схолиаста, отнесенное к этой строке «Облаков» Аристофана.

[231] Братья Евтидем и Дионисодор — софисты, родом с о. Хиоса; видимо, ученики Протагора; персонажи раннего диалога Платона «Евтидем». См. о них: Ксенофонт. Воспоминания... III, 1, 1.

[232] Тисий из Сиракуз (V в. до н. э.) — ритор, учитель Горгия, определял риторику как «демиурга убеждений», установил технику разделения речи на части. См. прим. А. А. Тахо-Годи к указанному месту из «Федра» (Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 548).

[233] «На эти слова отвечал Продик: Прекрасно, по-моему, говоришь ты, Критий; тем, кому случается присутствовать при таких обсуждениях, нужно быть для обоих собеседников общими, а не безразличными слушателями — ведь это не одно и то же. Слушать следует их сообща, но оценивать по-разному: более мудрого надо ценить больше, а неумелого — меньше. Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги.

Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же — тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие».

[234] См. выше с. 369.

[235] *Diels H.* Doxographi graeci. Berolini, 1879. Свидетельство из кн. эпикурейского философа и поэта Филодема (De pietate). Ср. свидетельство (D. 591. 15) Епифания (IV в. н. э.) (Adv. haeres. III, 2, 9. «После Солнца и Луны Продик называл богами четыре стихии, ибо они, говорил, дают жизнь всему»).

[236] *Cicero.* De Natura Deorum. I, 118 (а не 128, описка Флоренского). См. рус. пер. трактата М.И. Рижского в изд.: *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 98. (В этом издании номер раздела 118 по недосмотру редактора выпал.)

[237] Sextus Empiricus. Adversus Dogmatikos (= Mathematicos). См. рус. пер. А.Ф. Лосева в издании: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 1. (Две книги против физиков. Кн. I. 18.) М., 1976. С. 246.

[238] См. указ. изд. С. 252–253.

[239] <Сократ Гиппию>: «Ты ведь вообще мудрейший из всех людей в большей части искусств: слыхал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади, похваляясь своей достойной зависти многомудростью. Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня, сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла— будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто ты сам сплел свой поясок для хитона, хотя такие пояса обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же самое во многих других искусствах, на-

сколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной памяти: ты ведь считаешь себя в этом самым блистательным из людей. Возможно, я забыл и о многом другом» (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

240 <*Сократ.*> Но ради богов, Гиппий, что же именно они <лакедемоняне> рады бывают слушать и за что тебя хвалят? Очевидно, за то, что ты лучше всего знаешь, — за науку о звездах и о небесных явлениях? *Гиппий.* Нисколько; такой науки они и вовсе не выносят. *Сократ.* А о геометрии они рады бывают слушать? *Гиппий.* Никоим образом, потому что и считать-то, собственно говоря, многие из них не умеют. *Сократ.* Значит, они далеки от того, чтобы слушать твои речи о вычислениях? *Гиппий.* Очень далеки, клянусь Зевсом. *Сократ.* Но уж конечно, они рады бывают слушать о том, что ты умеешь разбирать точнее всех: о значении букв и слогов, ритмов и гармоний? *Гиппий.* Каких там гармоний и букв, мой добрейший?! *Сократ.* Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь. *Гиппий.* О родословной героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, — одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить. *Сократ.* Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов, начиная с Солона, не то тебе стоило бы немало труда выучить все это. *Гиппий.* Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю. *Сократ.* Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством запоминания; теперь я понимаю: лакедемонянам потому и следует встречать тебя с радостью, что ты знаешь многое; они и обращаются к тебе, как дети к старухам, чтобы послушать занимательные рассказы. *Гиппий.* И в самом деле, Сократ, клянусь Зевсом, недавно я там имел успех, когда разбирал вопрос о прекрасных занятиях, которым должен предаваться молодой человек. У меня, надо сказать, есть превосходно составленная речь об этом; она хороша во всех отношениях, а особенно своим способом выражения. Вступление и начало моей речи такое: «Когда взята была Троя, — говорится в речи, — Неоптолем спросил Нестора, какие занятия приносят юноше наилучшую славу». После этого говорит Нестор и излагает ему великое множество прекраснейших правил. С этой речью я выступил в Лакедемоне, да и здесь предполагаю выступить послезавтра, в школе Фидострата, равно как и со многими другими речами, которые стоит послушать» (пер. А.В. Болдырева).

[241] От *полигистор* (греч. πολυ-ἵστωρ много знающий).

[242] Ср. рус. пер. С.И. Соболевского. Указ. изд. С. 157. Об издании, на которое ссылается Флоренский, см. прим. 257.

[243] 281D. *Гиппий.* Какая же, Сократ, иная причина, если не та, что они были не в силах и не способны обнять разумом и то и другое — дела общественные и дела частные? — 282B–D *Сократ.* Ты, Гиппий, по-моему, прекрасно говоришь и рассуждаешь, и я могу подтвердить правильность твоих слов. Действительно, ваше искусство сделало успехи в том, что дает возможность заниматься и общественными делами наряду с частными. Ведь вот Горгий, леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины в общественном порядке, как посол и как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличным оратором, и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, заработал и собрал с нашего города большие деньги. <...> А из тех, древних, никто никогда не считал возможным требовать денежного вознаграждения и выставлять напоказ свою мудрость пред всякого рода людьми. Вот как они были просты!

[244] См. выше прим. 208 («я знаю много таких вещей...»).

[245] 287B–E. <*Гиппий*> ...Я мог бы научить тебя отвечать на вопросы гораздо более трудные, так что ни один человек не был бы в состоянии тебя изобличить. *Сократ.* Ах, хорошо ты говоришь! Но давай, раз ты сам велишь, я стану <...> задавать тебе вопросы <...> «Элидский гость, не справедливостью ли справедливы справедливые люди?» Отвечай же, Гиппий, как если бы он спрашивал тебя. *Гиппий.* Я отвечу, что справедливостью. <...> *Сократ.* «А не мудростью ли мудры мудрецы, и не в силу ли блага бывает благим все благое?» *Гиппий.* Как же иначе? *Сократ.* «И все это в силу чего-то существует? Ведь не есть же это ничто». *Гиппий.* Конечно, это есть нечто. *Сократ.* «Так не будет ли и все прекрасное прекрасным благодаря прекрасному?» *Гиппий.* Да, благодаря прекрасному. *Сократ.* «И это прекрасное есть нечто?» *Гиппий.* Нечто. Чем же ему и быть? *Сократ.* «Так ответь мне, чужеземец, — скажет он, — что же такое это прекрасное?» *Гиппий.* Значит, Сократ, тот, кто задает этот вопрос, желает узнать, что прекрасно? *Сократ.* Мне кажется, нет; он хочет узнать, что такое прекрасное, Гиппий. *Гиппий.* А чем одно отличается от другого? *Сократ.* По-твоему, ничем? *Гиппий.* Разумеется, ничем. *Сократ.* Ну что же, наверно, тебе виднее. Однако смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное. *Гиппий.* Понимаю, любезный, и отвечу ему, что такое прекрасное, и уж ему меня не опровергнуть. Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка.

289 E. <*Гиппий*> Ну, Сократ, если он это ищет — что такое то прекрасное, благодаря которому украшается все остальное и от соединения с чем представляется прекрасным, — тогда ответить ему очень легко. Значит, этот человек совсем прост и ничего не смыслит в прекрасных сокровищах. Ведь если ты ответишь ему, что прекрасное, о котором он спрашивает, не что иное, как золото, он попадет в тупик и не будет пытаться тебя опровергнуть. А ведь все мы знаем, что если к чему присоединится золото, то даже то, что раньше казалось безобразным, украшенное золотом, представится прекрасным.

[246] См.: Pl. Tim. 22B.

[247] *Ницше Ф.* Мы филологи. Отрывок 106. См.: *Ницше Ф.* Полное собр. соч. / Под ред. С. Франка и Г. Рачинского. Т. 2. М.: Московское книгоиздательство, 1909. С. 303. Пункты 22–28 — конспект из Ницше.

[248] *Ницше Ф.* Цит. соч., отр. 108. (Указ. изд. С. 303.)

[249] Там же, отр. 113 (С. 304)

[250] Там же, отр. 117 (С. 305)

[251] 337A — 338B: «–Мужи, собравшиеся здесь! — сказал он. — Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону 46: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе. Так стыдно было бы нам, ведающим природу вещей, мудрейшим из эллинов, именно поэтому сошедшимся теперь здесь, в этом средоточии эллинской мудрости, в величайшем и благополучнейшем доме этого города, — стыдно было бы нам не высказать ничего достойного такой чести, но спорить друг с другом подобно самым никчемным людям. Так вот я прошу вас и советую вам, Протагор и Сократ, чтобы вы, приняв нас в посредники, сошлись под нашим руководством на середине пути. Тебе, Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: отпусти и ослабь поводья речей, дабы они явились перед нами в великолепном и благообразном обличье. Протагору же, в свою очередь, не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море слов, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины. Так вы и сделайте. Послушайтесь меня: выберите себе судью, распорядителя и председателя, который наблюдал бы за соразмерностью ваших речей.

[252] Эрнст Геккель (1834–1919), немецкий естествоиспытатель и философ, эволюционист. Взгляды Геккеля выражены в книгах «Мировые загадки» (Welträthsel, 1899; рус. перевод — 1937) и «Чудо жизни» (Lebenswunder, 1914).

[253] См.: Pl. Apol. 28E.

[254] «Сократ! Я думал, что люди, занимающиеся философией, должны становиться счастливее от этого; а ты, мне кажется, вкушаешь от нее плоды противоположные. Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда и питье у тебя самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же и летом и зимой; ходишь ты всегда босой и без хитона. Денег ты не берешь, а они доставляют радость, когда их приобретаешь, а когда владеешь ими, дают возможность жить и пристойнее, и приятнее. В других областях знания учителя внушают ученикам желание подражать им: если и ты хочешь внушить своим собеседникам такую мысль, то смотри на себя как на учителя злополучия» (пер. С.И. Соболевского. Указ. изд. С. 53–54).

[255] «Сократ! Конечно, честным я тебя считаю, но умным — ни в коем случае; да, мне кажется, ты и сам это сознаешь: по крайней мере, ты ни с кого не берешь денег за свои беседы. А между тем плащ, дом или другую какую вещь, принадлежащую тебе, ты никому не отдашь не только даром, но даже и дешевле ее стоимости, потому что знаешь, что она стоит денег. Отсюда ясно, что если бы ты и беседы свои [12] считал имеющими хоть какую-нибудь ценность, то и за них брал бы не меньше их стоимости. Таким образом, честным, пожалуй, тебя можно назвать за то, что ты не обманываешь людей ради собственного возвеличивания, но умным — нет, если твои знания ничего не стоят» (Там же. С. 55).

[256] См. рус. пер. С. Апта в изд.: *Аристофан*. Комедии: В 2 т. Т. I. М., 1954.

[257] Сочинения Ксенофонта: В 5 кн. / Пер. с греч. Г.А. Янчевицкого. Вып. 5. Мелкие статьи. Митава, 1880. В XIII гл. сочинения «Охота», озаглавленной «Превосходство занятия охотой перед учением у суетных и вредных софистов», в частности, говорится: «Я удивляюсь так называемым софистам. Многие из них говорят, что ведут юношей к добродетели, а ведут к противоположному, потому что и мужа такого мы нигде не видели, которого софисты сделали хорошим, да и сочинений они не пишут таких, которые делают людей хорошими. Они много написали о суетных предметах, что доставляет молодым людям пустое удовольствие, а добродетели никакой, дает напрасный повод надеяться, что они чему-нибудь научатся, отвлекает от полезного и учит дурному» (С. 264–265).

[258] Ковалевская Софья Васильевна (1850–1891), крупный российский математик, автор «Воспоминаний детства», повестей «Нигилистка» и «Нигилист», драмы «Борьба за счастье».

[259] Мари-Жан Гюйо (Guyau, 1854–1888), французский философ. Имеется в виду его сочинение «Искусство с социологической точки зрения» (L'art au point de vue sociologique, 1889).

[260] См. рус. пер. в указ. изд. Т. 1. С. 73.

[261] Точные слова Парменида таковы (B6, 1–2):

<…ἔστι γὰ ρ εἶναι>

μηδὴν δ’ οὐκ ἔστιν…

[<есть ведь бытие,> а ничто не есть].

[262] См. прим. 211.

[263] ὁμούσιος — единосущный. Богословское определение единства трех божественных ипостасей, вошедшее в никейский символ веры. Оно было установлено в полемике с другим — ὁμοιούσιος или ὅμοιος κατ’ οὐσὶαν, *подобный по сущности*. См. *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Гл. VI. Письмо третье: Триединство. С. 51–69. Флоренский ссылается, в частности, на труд проф. А.А. Спасского «История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос. (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад. 1906, 2-е изд. 1914 (см. переиздание: М., 1995). Историк приводит здесь слова свт. Григория Нисского: «Все полно таких людей, которые рассуждают о непостижимых предметах, — улицы, рынки, площади, перекрестки; спросишь, сколько нужно заплатить оболов, — философствуют о рожденном и нерожденном; хочешь узнать о цене на хлеб, — отвечают: Отец больше Сына; спрашиваешь, готова ли баня, — говорят: Сын произошел из ничего» (Указ. изд. С. 132).

[264] *Псевдо-Аристотель*. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии (De Melisso Xenophane Gorgia. 5,6, 979a — 980b21). Текст очень близок к тексту Секста Эмпирика. См.: *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 2. Dublin / Zürich. 1972. S. 283. Рус. пер. см.: *Маковельский А.О.* Софисты. Баку, 1940–1941. Ч. 1–2.

[265] См. рус. пер. в указ. изд. Т. 1. С. 73–77.

[266] *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений. Кн. II, 64. См.: Указ. изд. Т. 2. С. 272.

[267] См. прим. 209.

[268] См. рус. пер. Л.Ю. Лукомского: Дамаский Диадох. О первых началах. Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. СПб., 2000. С. 360.

[269] Ликофрон — представитель младшей софистики (IV в. до н. э.).

[270] Антисфен (до 450 – до 365 до н. э.) — сократик, испытавший сильное влияние Горгия, Гиппия и др. софистов; основатель кинической философии.

[271] Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Ч. V. М., 1879. Ср. пер. С. А. Ананьина в изд.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 372.

[272] *Гиляров А.М.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. М., 1888. См. рус. пер. С.П. Маркиша: «По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например терпеть несправедливость, но, по установившемуся обычаю, безобразнее поступать несправедливо. Ежели ты доподлинно муж, то не станешь терпеть страдание, переносить несправедливость — это дело раба, которому лучше умереть, чем жить, который терпит несправедливости и поношения потому, что не в силах защитить ни себя самого, ни того, кто ему дорог. Но, по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше других постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долею, равною для всех. Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов? (Таких примеров можно привести без числа!) Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и — клянусь Зевсом! — в согласии с законом самой природы, хотя он может и не совпдать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб — вот тогда-то и просияет справедливость природы!»

«Может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет! Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать

полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание. Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа, стыдясь своей немощи и скрывая ее, поносит таких людей и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или другого какого-нибудь вида господства, что поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку — законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости этого «блага» — справедливости и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов? Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности, — никчемный вздор» (*Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 307–308; 318–319).

[273] «Иначе учил о происхождении религии Критий, один из “тридцати” тиранов, ученик Горгия, яркий представитель второго поколения софистической культуры (Fr. § 81 B 25).

Было время — была беспорядочна жизнь человека:
Зверской силе одной служила она в подчиненьи.
Не было в те времена ни доблестным славной награды,
Ни наказание злым никакое тогда не грозило.
Думаю я, что затем уставили люди законы
С силой карательной, дабы над всеми правда царила
Всюду равно и в рабстве обиду держала;
Так они стали карать того, кто творит преступленья.
Вслед же за тем как законы стали препятствовать людям
Явно насилья творить, — они стали делать их тайно.
Тут-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый
умыслил
Страх изобресть пред богами для смертных людей,
чтобы было
Пугало злым на тот случай, если хотя бы и тайно

Будут творить что-нибудь, или скажут, иль даже
замыслят.
Вот для того-то и ввел мудрец священную веру
В то, что есть божество, цветущее жизнью нетленной:
Духом своим оно видит и слышит и все разумеет,
Ум направляя к тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видеть оно бы могло.
Если же ты и в молчаньи зло умышляешь какое,
Даже и то от богов не укроется: мудрая сила
Всюду присуща. Такими словами он, убеждая,
Это учение ввел сладчайшее всяких учений,
Истину скрыв от людей одеждой обманчивой речи.
Он рассказал им, что боги живут на месте том самом,
Где всего более мог поразить он их своей речью, –
Месте, откуда, он знал, исходит все страшное смертным,
Также и то, что пользу приносит их горестной жизни –
С горнего круга небес, откуда перуны сверкают,
Где наводящие страх слышатся грома раскаты,
Звездноочитого неба образ великий и дивный,
Времени пестрый покров — строителя мудрого дело,
Там, где восходит в лучах раскаленная масса светила,
Где образуется дождь, орошающий землю собою.
Всюду мудрец разбросал людям страхи такие.
Помощью этих-то страхов, прекрасно и мыслью
разумной,
Он божество поселил, притом в подобающем месте,
Помощью их беззаконье законами он упразднил.

Таким образом, религия есть изобретение мудрого законодателя, как и прочие законы».

[274] Иустин Философ — христианский апологет и мученик II в., видел в языческой философии подготовительную работу для появления христианства, а античных мыслителей считал провозвестниками божественной истины.

[275] См. прим. 12.

[276] Ignoramus (лат.) — не знаем.

[277] Перечислены произведения Ксенофонта. Принятый русский перевод этих названий: «Воспоминания о Сократе» (Меморабилии), «Домострой» (Экономик), «Пир» (Симпосион).

[278] Флоренский ссылается на «Курс истории древней философии» (М., 1906) С.Н. Трубецкого. Вероятно, он собирался процитировать студентам мнение Трубецкого о ранних диалогах Платона: «Они поэтому служат одним из важнейших источ-

ников для изучения философии Сократа, поскольку воззрения, высказываемые ими, согласны с теми взглядами, которые приписывает Сократу Ксенофонт» (*Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. М., 1997. С. 337).

[279] В рукописи нумерация 18–20 повторяется.

[280] Ф. Шлейермахер (1768–1834) — немецкий теолог и философ, сделал ставшие классическими переводы Платона на немецкий язык и комментарии к их изданию (Platons Werke. 2-te Aufl. Berlin, 1817–1828).

[281] Подразумевается книга Г. Штальбаума «Disputatio de Platonis vita, ingenio et scriptis» (Leipzig, 1857).

[282] Речь идет о предисловии К. Штейнгарта к изданию Платона (Platons Sämmtliche Werke. Leipzig, 1850–1866).

[283] Имеется в виду книга Э. Мунка «Die natürliche Ordnung d. Platonischen Schriften» (Berlin, 1857).

[284] Флоренский ссылается на докторскую диссертацию А.Н. Гилярова «Источники о софистах. Платон как исторический свидетель» (Киев, 1891), в которой, в частности, обсуждаются мнения вышеназванных немецких исследователей.

[285] Ошибка П.А. Флоренского: собеседник Сократа — не Аристовул, а Критобул.

[286] И.К. Лафатер (1741–1801) — швейцарский писатель и поэт, автор сборников стихотворений, романа «Понтий Пилат, или Маленькая библия», в 1775–1778 гг. издал философское исследование о физиогномике, французское издание которого цитирует Флоренский. Немецкое название книги: «Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe».

[287] На полях рукописи Флоренский написал карандашом: «Из Пира», т. е. имея в виду проиллюстрировать свою мысль цитатой.

[288] reductio ad absurdum (лат.) — возведение к абсурду.

[289] crux physionomonistarum (лат.) — беда физиогномистов.

[290] κατ’ έξοχήν (греч.) — по преимуществу.

[291] В рукописи Флоренский зачеркнул фразу: «Но во всяком случае собственно половые явления, конечно, составляют ядро этого, расширенного значения слова “пол”, “половой” и т. д.».

[292] «Метафизика Древней Греции» — магистерская диссертация (1890) С.Н. Трубецкого, включена в Собрание сочинений (М., 1912. Т. 3).

[293] Демонион («демон») Сократа, внушавший ему мысли и решения. Флоренский считает, что демонион имеет божественное (небесное) происхождение, т. е. не соглашается с теми учеными, которые видели в «демоне» Сократа только «голос совести».

Приложение 1

Публикуемый в приложении текст представляет собой вступительную лекцию, которая была написана Флоренским в начале 1909/1910 учебного года. Впервые лекция опубликована в издании: *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. С. 398–402. Подготовка текста и примечания — О.Т. Ермишин.

[1] Ферула (лат. ferula) — прут, розга.

[2] Александр Павлович Шостьин (1862–1916), профессор МДА по кафедре педагогики, в 1907–1912 гг. инспектор МДА.

[3] «О Постум, Постум! Как быстротечные / Мелькают годы...» (*Гораций Флакк*. Оды. Кн. II, 14 / Пер. З. Морозкиной. — *Гораций Флакк*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 112).

[4] Николай Николаевич Страхов (1852–?), окончил Московскую духовную академию, преподавал философские предметы в Харьковской духовной семинарии; Флоренский имеет в виду его книгу «Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени» (Харьков, 1893, 2-е изд. 1894).

Приложение 2

«О порядке изучения античной философии» написано 27 сентября 1911 г. в качестве дополнения к курсу лекций об античной философии (вероятно, к «Введению в историю античной философии»). Впервые текст опубликован в журнале: Философская Россия. 2007. № 3. С. 179–182. Подготовка текста — О.Т. Ермишин.

Приложение 3

«О просветительной эпохе» написано 18 октября 1911 г. и является дополнением к лекциям о софистах 1909 г. Впервые текст опубликован в приложении к книге: *Ермишин О.Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX в.). М., 2004. С. 154–156. Затем был включен в издание: *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. С. 402–405. Подготовка текста — О.Т. Ермишин.

Приложение 4

Оригинал — развернутый черновой план, написанный священником Павлом Флоренским на тетрадных листах и датированный им 11–12 сентября 1913 г. Текст представляет собой переработанный вариант изд.: Лекция и Lectio (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций) // Богословский вестник. 1910. Т. 1. №4. С. 614–644. Подготовка текста и примечания — *С.М. Половинкин.*

[1] В действительности, на самом деле (лат.).

[2] Пушечное мясо (фр.).

[3] Плагиат — выдавание чужого за свое; псевдоэпиграф — выдавание своего за чужое (*Свящ. Павел Флоренский.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 338).

[4] Эргон — застывшая вещь, Энергия — живая деятельность (по Флоренскому).

[5] В момент образования (лат.).
[6] Взгляд с птичьего полета (фр.).
[7] Наглядно (лат.).
[8] Истина (лат.).

Приложение 5

Лекция «Московская Духовная Академия» была написана священником Павлом Флоренским в сентябре 1912 г. и в сентябре 1913 г. в трех редакциях, каждая из которых содержит нечто, не находящееся в других редакциях.

Редакция 1 — развернутый черновой план без заглавия с многочисленными исправлениями и дописками (в том числе карандашом). Редакция 2 — связный текст «Московская Духовная Академия», написанный в основном по плану редакции 1, но имеющий вступление, посвященное Московской Духовной Академии (отсутствующее в плане редакции 1) и не раскрывающий последних пунктов плана редакции 1. Редакция 3 — беловой текст «Московская Духовная Академия», состоящий всего из 3 пунктов — попытка стилистической правки редакции 2.

Для публикации лекции избрана 2-я редакция, окончание публикуется по 1-й редакции, а начало лекции по 3-й редакции публикуется в примечании. Поскольку нумерация разделов и их подпунктов во всех трех редакциях различна, она унифицирована без оговорок. Впервые издано: *Свящ. Павел Флоренский.* Троице-Сергиева Лавра и Россия: Сборник. М.; Сергиев Посад, 2014. С. 101–107.

Подготовка текста — *игумен Андроник, С.З. Трубачев* († 25 октября 1995 г.), примечания — *игумен Андроник*.

[1] Начало лекции по 3-й редакции, литературно более отработанной, но не законченной, выглядит так:

«Московская Духовная Академия

1. Естественно спросить себя о названии того училища, в которое поступаешь. Что такое Духовная и что такое Академия? Что значат эти слова и в каком соотношении они находятся именно здесь, в этом «Московском», при-Московском, подмосковном учебном заведении?

2. Духовное — синоним православное, церковное. Что же именно церковного и что академического в нашей школе?

3. Еще, другими словами, каков духовный климат того заведения, в которое вы вступаете? [зачеркнуто: genus proxim его — духовная, diff. specifica Академия!] Не думайте, что я задаю вопрос зря. Я глубоко убежден, что всякая философия не есть философия вообще, а есть философия той или иной веры, верою руководится, ею движется, из нее почерпает соки жизни, на ней растет. Изучая духовный климат, почву нашего учебного заведения, я хочу понять, что есть жизненное начало нашего философствования».

[2] См. начало статьи «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (раздел 1).

[3] Слова «Красота спасет мир» принадлежат Ф.М. Достоевскому. Ср. также его слова: «Такая красота — сила [...], с этакою

красотой можно мир перевернуть!» (Идиот, часть 1, VII). «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. [...] Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (Братья Карамазовы, часть 1, книга 3, III).

[4] См.: Троице-Сергиева Лавра и Россия (раздел IV).

[5] См. там же.

[6] Называя Преподобного Сергия Собирателем земли Русской, отец Павел в 1-й редакции указал, что это наблюдение принадлежит В.О. Ключевскому. По всей вероятности, он имел в виду статью В.О. Ключевского «Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства» (в кн.: *Ключевский В.О.* Очерки и речи. Второй сборник статей. М., 1913. С. 199–215). В.О. Ключевский главный подвиг Преподобного Сергия видел в нравственном воспитании народа (там же, с. 206). «Примером своей жизни, высотой своего духа Преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее» (там же, с. 213). Но В.О. Ключевский видел источник нравственной силы Преподобного Сергия лишь в его собственном примере, в его подвижнической жизни и не указал, какими идеями руководствовался и вдохновлялся сам Преподобный Сергий.

[7] Приводим выписки отца Павла из книги Е. Голубинского, касающиеся жизни Преподобного Сергия. Следует особо обратить внимание на выделение смысловых акцентов и сопоставления с Платоном.

«Преподобный Сергий

1. Аристократизм происхождения. “Преподобный Сергий, в мире носивший имя Варфоломея, принадлежал по своему происхождению, выражаясь нынешним языком, к сословию дворянскому и даже к тому высшему классу в сословии, которому усвояется название аристократии: его отец, по имени Кирилл, по фамилии, если имел последнюю, неизвестный, был служилый человек Ростовских уездных князей и между служилыми людьми, представляя собою одного из немногих заслуженнейших, входил в небольшой избор их, составлявший правительственные думы или советы князей и носивший название боярства” (*Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2-е. М., 1909. С. 9–11).

2. Знамения до рождения. Как сообщает жизнеописатель, “еще прежде рождения Преподобного было чудесным образом возвещено о нем, что станет он великим угодником Божиим и нарочитым

служителем Святыя Троицы*. Мать его, будучи беременна им, пришла по обычаю в одно воскресенье в церковь на литургию. Во время литургии, к крайнему изумлению всех присутствующих в церкви, находившийся в ее чреве младенец три раза начинал кричать громким голосом ("верещать", как выражается жизнеописатель, именно — пред чтением евангелия, перед пением Херувимской песни и при возглашении священником: "Святая святым" (ib., с. 12).

3. Вероятнейшее предположение, что год рождения его 1314 г. (ib., с. 14–15)**.

4. По средам и пятницам он не прикасался к сосцам матери и не хотел вкушать молока коровьего, но по целым дням оставался без пищи. Также не хотел брать груди у других женщин-кормилиц (ib., с. 18).

5. Грамота (с 7-летнего возраста) не давалась... Посланный за лошадьми, он увидал незнакомого старца, светолепного и ангеловидного... Дав частицу просфоры и велев вкусить ее, он обещал, что вместе с этим дается ему от Бога разум к чтению... (ib., с. 19)***.

6. 20 лет возраста решил посвятить себя иночеству (Платон [в] 20 лет познакомился с Сократом).

7. Освящение первой церковицы во имя Святой Троицы было, вероятнее всего, [в] 1337 г. (*Голубинский Е.Е.* Ib., с. 25, примеч. 1), а по другому соображению — в 1345 году, т. е. вместе с пострижением его в монашество.

8. Митрофан-игумен постриг его 7 октября (день памяти мучеников Сергия и Вакха). Ему было 23 года, и это было в 1337 г. (если родился в 1314-м).

9. Собор Троицкий.

1) Церквица во имя Святой Троицы — деревянная, Преподобного Сергия.

2) Заменил Преподобный Сергий церковью бóльшею.

3) Но в 1408 г. сгорела, в нашествие Едигеево, при преподобном Никоне.

---

* Против этого места на поле приписка: «и Платон служитель Троицы».

** К этому месту было сделано примечание: «Наречено было имя Варфоломея, память которого празднуется 11 июня [далее зачеркнуто: и 25 августа]. 11 июня, астрономически, отстает от настоящего момента празднования на 13 дней, т. е. это будет соответствовать 30 мая. В XIV веке разница была не 13 дней, а 10, 59 дней, т. е. 11 июня соответствует по среднему солнечному времени 1-му июня (т. е. приблизительно 7 фаргелия)».

Фаргелий — месяц афинского календаря (*Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. СПб., 1889. Ч. 2. С. 108. Эту книгу отец Павел использовал для вычислений, которые мы опускаем). Отец Павел не воспользовался данным примечанием, перечеркнув его, но важно подчеркнуть его попытку сопоставить две культурные эпохи — Русь XIV века и Афины V века до Рождества Христова.

*** Против этого места на поле приписка: «ср. пчелы, влетевшие в рот Платона». — См. примеч. 17.

4) В 1411 г. — преподобный Никон деревянную освятил.

5) В 1422 г. преподобный Никон обрел мощи преподобного Сергия и поставил нынешнюю, каменную церковь <1 нрзб.> Троицы, в 1428–1429 докончил. Далее начинаются усовершенствования — позолота купола и... и т. д.».

По одной из последних работ, хронология жизни Преподобного Сергия такова: 1322 год — рождение; 1337 год — переселение родителей Преподобного Сергия из ростовского княжества в Московское; 1345 год — основание монастыря; 1353 год — поставление Преподобного Сергия в игумены; 1392 год — кончина (*Бурейченко П.И.* К вопросу о дате основания Троице-Сергиева монастыря // Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Загорск, 1958. С. 3–11). «Множественность сохранившихся редакций "Жития", а также наличие в нем больших противоречий создавали условия для поиска более правильной датировки. Еще раньше Е. Голубинского А.В. Горский предложил 1342 год, а архиепископ Макарий — 1340 год, как год основания монастыря. К иной, чем Е. Голубинский, дате склонялся и В.О. Ключевский. Однако до сих пор вопрос этот нельзя считать решенным» (там же, с. 3).

[8] См.: Троице-Сергиева Лавра и Россия (раздел V).

[9] В книге «Столп и утверждение Истины» (М., 1914 — далее «Столп») отец Павел указывает на «необходимость строгого разграничения тождества нумерического и тождества генерического, и отсюда — строгое разграничение любви как психологического состояния, соответствующего вещной философии, от любви как онтологического акта, соответствующего философии личной. Иными словами, христианская любовь должна быть самым непрекословным образом изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (Столп, с. 83).

[10] Приводим выписки отца Павла о Троичности из книги Н.Ф. Федорова.

«Троичность и Преподобный Сергий

Церковь, имевшая, по выражению Деяний апостольских, одно сердце и одну душу, была прямым исполнением завещания, выраженного в молитве на прощальной беседе, в которой Господь просил Отца Небесного, чтобы Его ученики и последователи были в таком же отношении друг к другу, в каком Сам Он ко Отцу. — "Да будут едино, якоже и Мы". Такая единодушная Церковь, если бы она была распространена на весь мир, действительно разрешила бы все противоречия современной морали, противоречия между индетерминизмом и детерминизмом, между индивидуализмом и альтруизмом... Объединенная Церковь требует от каждого жизни

не для себя только, но и не исключительно для кого-нибудь другого, — для других, — а со всем и для всех. Эта Церковь есть объединение всех живущих, сынов и дочерей, в молитве за всех умерших, как выражении дела Божия. Преподобный Сергий... более всех приблизился к учению о Троице, как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, ибо он, введя в Московском государстве общежитие, которое было восстановлением первоначальной христианской общины, общины апостольского дела, у которой было одно сердце и одна душа, поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зерцало для собранных им в единожитие, чтобы "взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностию мира"» (*Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. [Верный, 1906] С. 36).

«Создав Лавру во имя Троицы, которая способствовала и собственному объединению и освобождению от татар, а также отражению и Запада, Московская Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в Троице неслиянной заключается обличение ислама, а в Троице нераздельной — обличение Запада и его розни» (*Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 1. [Верный, 1906] С. 55). [См. также: *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 112.]

Используя наблюдения Н.Ф. Федорова, отец Павел в статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия» значительно углубил их понимание. Н.Ф. Федоров правильно, но слишком как-то навязчиво указывает на связь Троичного культа и объединения Руси. В его высказываниях ощущается привкус социологизма. Отец Павел намечает те же связи легкими, прозрачными штрихами, доводит их словесное выражение до чеканно запоминающихся фраз и тем делает восприятие тех же фактов не навязчивым, а естественным, внутренне убедительным. Но была и более существенная разница в понимании подвига жизни Преподобного Сергия. Для отца Павла Преподобный Сергий — Ангел-Хранитель России, и эпоха Руси его времени — образ наиболее органического и онтологического порядка, выдержавший испытание переменчивых веков. Совершенно по-иному мыслит Н.Ф. Федоров: «Первым восстановителем испытания и самоиспытания в Московской Руси нужно признать Сергия Радонежского; самое посвящение им своей обители Живоначальной Троице в то время, когда владевшая нами орда приняла ислам, указывает на некоторое испытание своей и чужой веры, разрешившееся для Сергия в пользу своего, христианского Бога. Сергий, создав монастыри, коих главным, исключительным, можно сказать, делом было богослужение, не мог не придать некоторой образовательности богослужению, почему монастыри и стали школами для народа, принявшего веру без предварительно оглашения, и Сергий, таким образом, стал первым исполнителем

обета восприемничества. Вероятно, благодаря образовательности обряда, Лавра Святой Троицы получила авторитет, коим пользовалась для объединения земли, для освобождения ее из-под ига ислама и для спасения от западных вторжений, не думая, конечно, что все это требовалось самим догматом Троицы нераздельной и неслиянной, понятым как заповедь, ибо объединение земли, освобождение ее от татарского ига и оборона от Запада были в том же смысле христианскими, в каком и заключавшиеся во имя Троицы нераздельной мирные и союзные трактаты: в учении о Троице неслиянной заключалось обвинение магометанского ига, а в учении Троицы нераздельной — обличение розни, которая была следствием отделения Запада от Востока. Но ни Сергий, ни Макарий, ни Никон не могли довести до полноты ни испытания вер, ни самоиспытания своей веры и жизни; для этого нужно было не одно духовное, но и светское знание; только это последнее не должно было служить сынам и дочерям, забывшим отцов, а должно было сделаться орудием сынов и дочерей, поставивших себе долгом служение отцам» (*Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 183).

[11] Имеется в виду следующий текст, который вошел в статью «Троице-Сергиева Лавра и Россия»: Преподобный Сергий строит храм во имя Пресвятой Троицы, «чтобы постоянным взиранием на него побеждать страх пред ненавистною раздельностию мира».

Выражение восходит не к жизнеописателю преподобного Сергия, а к архимандриту Антонию (Храповицкому), ректору Московской Духовной Академии, который в 1892 году, на праздновании 500-летия преставления преподобного Сергия, произнес речь «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы»: «Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы, при созидании тела Его (Ефес. 4, 12), как чего-то чудного и в себялюбивом мире невероятного, имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх перед ненавистною разделенностью мира, отражающуюся и в сердце каждого несовершенного еще христианина» (*Архимандрит Антоний* (*Храповицкий*). Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 5). Развивая мысль архимандрита Антония, Н.Ф. Федоров писал тому, что «преподобный Сергий, по случаю юбилея которого произнесена вышеозначенная речь, более всех приблизился к учению о Троице как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, ибо он, введя в Московском государстве общежитие, которое было восстановлением первоначальной христианской общины, общины апостолького дела, у которой было одно сердце и одна душа, поставил храм Троицы,

по выражению жизнеописателя преподобного, как зеркало для собранных им в единожитии, что “взиранием на Святую Троицу, побеждался страх перед ненавистною раздельностью мира”» (*Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 64).

Хотя письмо носило частный характер, но Н.Ф. Федоров делился своими мыслями с многочисленными друзьями и посетителями Румянцевской библиотеки, среди которых был, вероятно, и Е.Н. Трубецкой. Из работы Е.Н. Трубецкого «Умозрение в красках» (М., 1916. С. 12) священник Павел Флоренский и заимствовал данное выражение. Благодарю за сообщение протоиерея Павла Хондзинского (Москва).

[12] «ВЕДОМОМУ БОГУ — таково надписание на фронтоне западного входа в Успенский собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Так как это крыльцо устроено вместо бывшей тут паперти, в 1781 г. (см.: *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2-е. М., 1909. С. 207), то надо полагать, что интересующее нас глубокомысленное надписание сделано по распоряжению бывшего тогда архиепископом Московским Платона (Левшина). Очевидно, оно выражает его внутреннее понимание тех отношений, в которых находятся вера и знание» (Столп, 1914, с. 638). «Ве́домому Богу — Богу, ве́домому нам, как Бог, как Безусловность, как Дух — как Святость и Правда — вот начальная формула христианского богопочитания. Требование же “ве́домости” — источное и неотметаемое требование искупленной личности» (*Флоренский П.А.* Догматизм и догматика // Христианская мысль (София). 1907. Ч. 1. Кн. 3–4. Цит. по русскому оригиналу).

[13] Ср.: «Триипостасное единство — предмет всего богословия, тема всего богословия и, наконец, — заповедь всей жизни — Оно-то и есть корень разума» (Столп, 1914, с. 488).

[14] Имеется ввиду слово епископа Феодора (Поздеевского) перед молебном на начало учебных занятий в Академии 2 сентября 1912 г. «Начала богопознания» // Богословский вестник. 1912. № 9. С. 153–158 (2-я пагин.).

[15] Основной материал по этой теме — в письме «София» (Столп, 1914, с. 319–392). Там же приведена надпись на иконе Софии Премудрости Божией из иконостаса Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры (Столп, 1914, с. 385). О цикле софийных представлений, связанных с почитанием Духа Утешителя, см.: Троице-Сергиева Лавра и Россия (раздел IV).

[16] Напротив этого места на поле карандашом приписано: «Божией Матери явление. Страшное место. Скиты Божией Матери. О. Исидор и Божия Матерь. Она устроит Собор. Она соберет всех, Она помирит». Смысл текста ясен из сопоставления дан-

ного места с письмом «София»: «Про некоторых подвижников пречистая Дева, явившись им, говорила: “Этот — нашего рода”. “Этот — нашего рода”. Слова глубоко знаменательные! Значит, есть какой-то особый “род”, род Божией Матери, и к роду этому, к этой своеобразной природе бывают причастны святые подвижники. Что же это за род? — Род, предрасположенный к девственности души. Человеки, или, точнее, земные ангелы, — члены этого таинственного рода, — еще от самой юности сияют кротким светом не-от-мирности и непорочности. Еще во чреве матери они ознаменованы и преднамечены к особому устроению души. Они, как бы изъяты из закона греховности, как бы идут к нам прямо из Эдема, как чада первозданной и непорочной четы. Без усилий совершают они то, что в поте лица добывается другими; без надломов совершенствуются и восходят от силы в силу, — так, как распускается благоуханный цветок. Без блужданий, от самого зачатия, твердой стопой идут к “почести вышняго звания”. Они — евангельские “скопцы от чрева матери”. <...> Таковыми были преподобные Сергий Радонежский и Серафим Саровский <...> Таков был старец Гефсиманского скита Исидор. Итак, есть особый род Божией Матери, — хотя и не всякий праведник — сего рода, — есть высший тип духовной организации, святая (— это не значит еще безгрешная —) личность. Одним словом, это — софийность души, текущая из источника Чистоты. Кто же источник Чистоты? Кто “Столп Девства”? — Пресвятая Богородица. Вот почему эти ангелы во плоти, эти иноки по естеству, эти цветы мира сознают себя особыми избранниками Пречистой Девы, сами чтут Ее по преимуществу и от Нее получают благодатную помощь и знамения. <...> Они чтут в Божией Матери Носительницу Софии, явление Софии и чувствуют, что их духовное устроение — именно от Софии» (Столп, 1914, с. 356–358).

Отец Исидор, особо почитавший Божию Матерь, считал, что Ей будет принадлежать особое место при воссоединении католиков с православными на Вселенском Соборе. «Чрез Нее произойдет это соединение, а людскими силами не может быть совершено» (Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Сергиев Посад, 1909, с. 30).

Все Богородичные храмы Троице-Сергиевой Лавры (Успенский, Смоленский, т. н. Михеевский, в честь явления Божией Матери, и академический Покровский) и ранее существовавшие скиты (Гефсиманский-Успенский с Черниговскою иконой Божией Матери, киновия в честь Боголюбской иконы Божией Матери), несомненно, идейно связаны с тем «страшным местом», где Прес-

вятая Богородица явилась Преподобному Сергию (ныне на этом месте — Серапионова палата). Но наиболее оплотненное и единое раскрытие идей чистоты, софийности и покрова Божией Матери выразилось в строительстве Успенского собора с софийной иконой в местном, Богородичном ряду иконостаса и двумя Богородичными поясами фресок на стенах.

[17] Эти слова — эпиграф к статье П. Флоренского «Догматизм и догматика», в которой они и раскрываются. См. также примеч. 12.

[18] Приводим выписки отца Павла, касающиеся жизни Платона, сделанные им по книге: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Изд. 2-е. СПб., 1863. Ч. 1 (далее — Сочинения Платона...).

«Платон

1. Про Платона рассказывали (племянник его Спевзипп), что дивный дар слова ему был предуказан еще в детстве. Однажды, когда он заснул, рой пчел, влетев к нему в уста, положил в них соты (Apul. de dogm. P1, p. 249) [Сочинения Платона..., с. 2].

2. Диоген Лаэрций (III.5) рассказывает, что Сократ видел во сне, будто молодой лебедь, оперившись у него на груди, вдруг распростер крылья, взлетел высоко и огласил воздух восхитительным пением. Когда после этого Аристон привел к нему Платона, старец философ вскричал: «Вот мой лебедь!» [там же, с. 4].

3. Когда спартанский посланник Полис продал Платона на острове Эгине в рабство, то киринеянин Аннихерис, выкупив его за 20 или 30 мин, препроводил в Афины. По словам Диогена Лаэрция (III. 20), Платон возвратил Аннихерису деньги, заплаченные им за его свободу; но Аннихерис купил на них усадьбу, или загородную мызу, близ Академии и подарил ее Платону» [там же, с. 8].

[19] Свидетельство того, что данная часть была написана в сентябре 1913 г.

Приложение 6

В Архиве священника Павла Флоренского хранятся папки с многочисленными материалами к лекциям по античной философии (конспектами, черновыми набросками, выписками, переводами). В приложении 6 собраны наиболее интересные архивные материалы, показывающие подготовительную работу Флоренского перед написанием лекций. Весь текст, включенный в приложение 6, публикуется впервые. Подготовка текста и примечания — О.Т. Ермишин.

[1] С 26 января до конца февраля 1915 г. Флоренский был «командирован “для исполнения пастырских обязанностей при походной церкви санитарного поезда Черниговского дворянства”, который был снаряжен по инициативе Великой Княгини Елизаветы Феодоровны» (*Андроник* (*Трубачев*), *игум.* «Обо мне не пе-

чальтесь...»: Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007. С. 58).

[2] «Никто сознательно не поступает дурно» — положение, которое приписывают Сократу. Это высказывание приводит Аристотель в «Никомаховой этике» (Кн. 7, § 3).

[3] Флоренский ссылается на статью В. Карпова «Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время» (Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109), предполагая цитировать диалог Платона «Театет» по тексту этой статьи. В указанном Флоренским отрывке в разговоре между Сократом и Феодором речь идет «о тех, кто философией занимается без особого рвения» (*Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 230).

[4] Флоренский указывает на фрагмент «Государства», в котором также упоминается о божественном происхождении знания— в переводе А.Н. Егунова: «Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо?» (*Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 300).

[5] Подразумевается свидетельство Диогена Лаэртского: «Мудрец, говорил он <т.е. Аристотель>, не свободен от страстей, а умерен в страстях» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 214).

[6] Клауберг (Clauberg) Иоганн (1622–1665), немецкий философ, автор труда «Metaphysica di entesive ontosophia» (1656), в котором разработал основы онтологии; оказал влияние на немецкого лейбницианца Христиана Вольфа (Wolff; 1679–1754).

[7] действительность (нем.).

[8] будущее (нем.).

[9] Неовитализм — философское направление, направленное на обоснование того, что в деятельности организмов присутствует сверхматериальная жизненная сила. Флоренский перечисляет как непосредственных представителей неовитализма (Ганс Дриш, Иоганн Рейнке, Август Паули), так и тех, кто разделял некоторые идеи неовитализма (Марио Бунге, Эдуард фон Гартманн, Анри Бергсон, Иван Парфеньевич Бородин, Уильям Гамильтон, Герман Шнейдер).

[10] Бахметьев Порфирий Иванович (1860–1913), физик, биолог. Выпускник Цюрихского университета. В 1890–1907 гг. профессор Софийского университета. Об опытах Бахметьева с нитротолуолом Флоренский мог прочитать в статье Вл. Карпова «Витализм и

задачи научной биологии в вопросе о жизни» (Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98, 99).

[11] Вейнберг Борис Петрович (1871–1942), геофизик. Выпускник Петербургского университета. В 1909–1924 гг. заведующий кафедрой физики Томского технологического института. С 1924 г. директор Главной геофизической обсерватории в Ленинграде. С 1940 г. начальник отдела Научно-исследовательского института земного магнетизма. Флоренский имеет в виду его книгу «Снег, иней, град, лед и ледники» (Одесса, 1909), которая упомянута в указанной статье Вл. Карпова «Витализм и задачи научной биологии в вопросе о жизни».

[12] ночной совет (фр.).

[13] gedrungen — массивный (нем.).

О.Т. Ермишин

Лекции священника Павла Флоренского по истории античной философии*

В журнале «Философские науки» в 2003–2005 гг. были опубликованы два лекционных курса свящ. Павла Флоренского по истории античной философии («Введение в историю античной философии», «Первые шаги философии»). Публикация лекций завершилась подготовкой и изданием книги свящ. П. Флоренского «Из истории античной философии» (М., 2007). В № 1 «Философских наук» за 2007 г. напечатаны отдельные лекции Флоренского по философии Нового времени (о Р. Декарте, Н. Мальбранше, И. Канте). Перечисленные публикации дают достаточно полное представление как о взглядах Флоренского на античную философию, так и о историко-философской концепции Флоренского в целом.

Какое значение имеют лекции и материалы к ним, сохранившиеся в архиве священника Павла Флоренского? Дело в том, что Флоренский, развивая учение о двух мировоззрениях в истории философии (религиозном и сциентистском), не превращал это учение в догму, а руководствовался им в качестве общего историко-философского ориентира. Его внимание было направлено на изучение не рационально конструируемого, а реального историко-философского процесса во всех деталях.

При всей своей оригинальности Флоренский умел использовать достижения и методологические принципы предшественников. Например, при изучении древнегреческой философии и религии он активно опирался на религиозно-философские идеи С.Н. Трубецкого, в семинарии которого занимался во время учебы в Московском университете (1900–1904). Потом та же ассимиляция теорий и идей происходит в период обучения Флоренского в МДА (1904–1908). Общий подход заключался в том, что Флоренский брал за исходную точку в исследовании ту или

---

* Ранее статья опубликована на французском языке в сборнике: Pavel Florenski et l'Europe. Bordeaux, 2013. P. 259–265. На русском языке статья публикуется впервые.

иную концепцию, в которую затем привносил все новые элементы и собственные дополнения. Для Флоренского с самого начала научного, философского пути стала обычной аналитическая и скрупулезная проверка различных идей. Например, его ранняя студенческая работа «Труд Оригена “Περι ἀρχῶν” как опыт метафизики» (сентябрь–октябрь 1904 г.) представляла собой очень основательное аналитическое исследование трактата «О началах» с философской точки зрения, или, лучше сказать, попытку увидеть в богословских размышлениях Оригена потенциальную философскую систему. Профессор А.И. Введенский, проверив работу Флоренского, написал на первой странице тетради после оценки «5+»: «Весьма хорошее сочинение, делающее честь серьезности и вдумчивости автора. Приемы его очень научные». После окончания МДА Флоренский был оставлен при академии для преподавания истории философии.

Прежде чем приступить к чтению лекционных курсов в МДА, Флоренский 17 сентября 1908 г. прочитал две пробные лекции, одной из которых были «Общечеловеческие корни идеализма». Эта первая лекция Флоренского уже содержит концепцию, сформированную в результате 4-летних научных занятий. В «Общечеловеческих корнях идеализма» Флоренский утверждает метафизическое мировоззрение, которое гармонично соединяет религию и философию. Взяв за основу метафизическую интуицию, возникшую не без влияния С.Н. Трубецкого и А.И. Введенского, Флоренский постепенно приходит к разработке оригинальной философии, которая спустя 10 лет окончательно оформилась в исследовательских циклах «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)» и «Философия культа». Флоренский писал в «Философии культа», что «то направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм»*. Однако конкретный идеализм Флоренского начинается с того, что в «Общечеловеческих корнях идеализма» предельно сближаются платонизм и идеализм. Флоренский увидел источник, «корень» платоновского учения в мистическом миросозерцании, магических представлениях об окружающем мире. Основной аргумент Флоренского в защиту своей точки зрения сводился к тому, что платонизм и мистическое народное сознание имеют один идеал цельного знания и единство мировоззрения («реальное единство есть единство самосознания»). Такой подход Флоренского к исследованию платонизма основан на религиозном мироощущении и представлении о мире как одушевленном целом, связанном невидимыми силами («энергиями вещей»).

* *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 109.

После «Общечеловеческих корней идеализма» в 1908/1909 учебном году у Флоренского появляется, кроме разработки метафизики, еще одно исследовательское направление. Флоренский переходит к изучению того религиозного материала, который затем лег в основу его концепции «конкретной метафизики». В течение учебного года он прочитал два лекционных курса: «Введение в историю античной философии» (октябрь–декабрь 1908 г.) и «Первые шаги философии» (январь–март 1909 г.). В обоих курсах для Флоренского главным становится вопрос «Как философия рождается из религии?».

Флоренский видел в философии последовательную рационализацию религиозных представлений, т. е. особый этап в развитии религии. Он начал лекции с географии античной философии, взяв за основу идеи французского философа Поля Жане, а также сформулировал концепцию, согласно которой философия в Античности имела последовательный и законченный цикл развития. Что же, по Флоренскому, определяло все внешние проявления античной философии? На этот вопрос о сущности философии Флоренский дает однозначный ответ: «Жизненная сила античной философии (и мы увидим это дальше) — была не что иное, как языческая религия. Вот почему античная философия могла как раз столько, сколько могла античная религия; ее взор простирался не далее горизонтов античной религии, и когда умерла последняя, то вместе с ней умерло и ее порождение, философия»*. Так, у Флоренского формируется своеобразная герменевтика: не только философия и ее происхождение рассматриваются в контексте религии, но и религия объясняется исходя из философии.

Герменевтика Флоренского имеет еще одну особенность, связанную с защитой от крайней рационализации в понимании религиозного процесса. Флоренский проверял свои интуиции и догадки на конкретном историческом материале. Для этого он активно использовал археологические данные, в частности из книги М.-Ж. Лагранжа «Древний Крит» (La Crète ancienne. Paris, 1908). Флоренский полагал, что «в археологических данных мы найдем немало материала для уяснения не только генезиса первых систем древней философии, но и источников для образования основных понятий и основных проблем античной мысли»**.

Книга Лагранжа могла привлечь внимание Флоренского по многим причинам. Во-первых, книга была новой и обобщающей результаты длительных археологических раскопок, содержащей

* *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. М., 2007. С. 59–60.
** Там же. С. 235.

как подробные описания находок, так и их рисунки. Иначе говоря, Флоренский, не будучи на Крите, имел подробный отчет о том, что там было найдено (в книге Лагранжа, кроме рисунков, были даны фотографии раскопок и схема Кносского дворца). Во-вторых, Лагранж был католическим священником, и его интересовал, прежде всего, религиозный материал. Самая большая 2-я глава его книги называлась «Религия», из нее Флоренский и почерпнул в основном материал для лекций. Более того, для издания «Первых шагов философии» 1917 г. Флоренский использовал иллюстрации преимущественно из книги Лагранжа. Часть главы «Религия» Лагранж посвятил религиозной символике, но он дал преимущественно лишь ее описание. Флоренский же берет у Лагранжа материал и переходит к его анализу и интерпретации. Так, для сравнения, описание двойного топора занимает у Лагранжа около 3 страниц (с. 79–81), а Флоренский посвятил двойному топору отдельную лекцию в курсе «Первые шаги философии».

Что же Флоренского интересовало больше всего в археологическом материале? Флоренский искал символы, дающие материал для понимания древней религиозной жизни. Например, Флоренский пытался найти подтверждение своей гипотезы о сущности древнего небесного бога (неба-отца). По мнению Флоренского, в древнем сознании не было идеи личности, а существовало общее представление о божественном начале, на основе которого формировались изменчивые образы богов, происходило естественное развитие политеистической религиозности. Флоренский писал: «Безликое-безличное божественное являло себя в разных ликах — то в одних, то в других»*. В контексте такого понимания политеизма Флоренский выдвинул гипотезу о том, что прежде олимпийского пантеона богов, как он известен по Гомеру, существовало представление о высшем боге, из которого позднее сформировались образы античных богов, в первую очередь — Зевса и Посейдона. В древнем небесном боге было тождество небесного и морского богов, затем в сознании античного человека произошло выделение богов, олицетворявших отдельные природные стихии, а уже позднее первые философы задумались о сущности богов, т. е. античная натурфилософия была, по сути, метафизикой религии. Для античных мыслителей, начиная с Фалеса, главным стал вопрос о том, как божественное проявляется в мире, или, по определению Флоренского, метафизический вопрос о богоявлениях. Древний грек не мог мыслить античных богов совершенно идеалистически, но воспринимал их

* *Флоренский П., свящ.* Из истории античной философии. С. 240.

в реальных проявлениях. Для Фалеса, например, сущность Посейдона проявлялась в воде, которая была ипостасью этого морского бога. Представление о божественной стихии в дальнейшем стало основой для учения о субстанции. Так, по мысли Флоренского, каждый метафизический вопрос имеет непосредственную связь с содержанием исторически конкретного сознания.

Древнегреческая философия, по мнению Флоренского, родилась из религии и затем, достигнув рационального апогея, опять направляется к первоисточнику античной религии. Когда процесс развития завершился в неоплатонизме, античная философия стала «служанкой богословия», подобно философии в Средние века. Философия начинается с осмысления религии и возвращается к религиозному источнику. Таким образом, для Флоренского сущность античного мышления — взаимодействие философии с религией, являющейся идейным центром, началом и концом рационального познания.

Рассматривая языческую религию Античности, Флоренский в древнегреческих культах видел отрыв от сверхъестественной Богооткровенной религии, но тем не менее считал, что в язычестве, как и во всякой «естественной» религии, должны были проявляться религиозные символы и черты «общечеловеческой метафизики». Позже, в «Философии культа», Флоренский писал: «Недаром же культурно-историческою плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота, все маги Азии, а, точнее сказать, — не только Азии, но и всех других культур»*.

Для исследования общечеловеческой символики Флоренский также использовал книгу Э. Гобле д'Алвиелла «Миграция символов» (La Migration des symboles. Paris, 1891). Интересно сравнить, что есть общего и различного между Флоренским и Гобле д'Алвиеллой в понимании символов. Кроме того, само по себе показательно, какие символы Флоренский выбирает для анализа или иллюстрации из книги Гобле д'Алвиелла. В своей книге Гобле д'Алвиелла развил концепцию, согласно которой существует общая для всего человечества история символов. Символика является своего рода универсальной структурой, общей для всех культур. В соответствии с подобным представлением Гобле д'Алвиелла, прежде всего, обращает внимание на символы, общие для разных народов. К ним он относит крест, символы троичности, двуглавого орла и т. д. Как ни странно на первый взгляд, общие символы меньше всего интересуют Флоренского.

* *Флоренский П., свящ.* Философия культа. С. 232.

Вероятно, Флоренский меньше обращает на них внимание потому, что общие символы наиболее подвергаются активной миграции и обладают изменчивым содержанием (например, крест в Греции, Персии и Индии — это знак солнца, а в Китае — это знак земли). Флоренского же больше интересуют символы с устойчивым и глубоким значением, наиболее близкие к сознанию древнего человечества. Так, он берет из книги Гобле д'Алвиелла материал о свастике, которая по своим первоначальным изображениям означала солнце в движении («солнце, идущее ногами»). Тем более Флоренский не мог не обратить внимание на то, что свастика встречается в разных частях Древней Греции, включая раскопанную М. Шлиманом древнюю Трою. Однако, в отличие от историка и археолога Гобле д'Алвиелла, который видел в символизме процессы географического распространения и взаимодействия разных культур, Флоренский с философской точки зрения усматривал в символике универсальные законы религиозной жизни. Из книги Гобле д'Алвиелла Флоренский заимствовал, например, мысль М. Клермона-Ганно (из его работы «Гор и святой Георгий» 1873 г.) об иконологической мифологии, т. е. о том, что не только миф порождает художественный образ, но и образ может порождать миф*. Идея иконологической мифологии и позволяет Флоренскому видеть в символах, отражающих интенсивное взаимодействие образов и мифов, не случайный исторический материал, а свидетельство о законах религиозной жизни в древности.

Религиозная символика развивалась с древнейших времен и становилась формой для различных мифов. Она являлась той «плотью», в которую с появлением христианства был вложен новый смысл. Подобная трансформация говорит не о «двоеверии» или языческих элементах в христианстве, а о естественном религиозном развитии. Если предположить, как это сделал Флоренский, что христианство имеет связь с дохристианской общечеловеческой религиозностью (религиозными законами человеческой души), то, следовательно, в «естественных» религиях уже проявлялись те черты и символы, в которые затем был вложен новый христианский смысл.

Какие же символы искал Флоренский в «естественных» религиях? Его внимание привлекают, прежде всего, культовые символы. Для Флоренского культ — это всегда возможность заглянуть за границы земной реальности и увидеть небесные первообразы, проникнуть в религиозную метафизику. Символика культа в язычестве постоянно развивается, потому что в

* См.: *Goblet d'Alviella*. La Migration des symboles. Paris, 1891. P. 110–111.

ее основе лежит не Откровение, а человеческие интуиции и догадки. Только с появлением христианства культовая практика получает литургические «скрепы» на основе Богооткровенного знания. Таким образом, Церковь, ассимилируя языческие символы, тем самым не умаляется, а возвышается, занимает преобладающее положение. В заметках 1913 г. Флоренский писал: «Христианство осознается не как единственное, но и как господственное, — не только как особливое, но и как царствующее, ибо все из других религий в христианство входит, и оно, ничему не чуждое, само остается вне мира и остается чуждым “мирскаго слития”»*.

Если лекции по истории философии в МДА Флоренский начал читать 9 октября 1908 г., то его последняя, документально зафиксированная лекция относится к 9 (22 н. ст.) августа 1918 г., когда в тетради дежурного рукой самого Флоренского сделана запись о содержании лекции: «О задачах академического курса. Два пути в мировоззрении. Мировоззрение естественное, общечеловеческое, завершающееся христианским, и мировоззрение искусственное, “научное”, антихристианское. Основные черты того и другого. Использование качества и количества, пространства и времени, числа в том и другом. Неудачность попыток научного мировоззрения принять антропометрические элементы»**. Таким образом, Платон, Кант и все другие мыслители в истории философии понимались Флоренским с точки зрения их роли в формировании двух альтернативных мировоззрений — «естественного» и «искусственного», «общечеловеческого» и «научного».

Если западноевропейская историко-философская наука пошла по пути создания узких специализаций и многочисленных дисциплин, когда специальное и скрупулезное изучение какой-либо проблемы предполагало наиболее значимый результат, то Флоренский отстаивал другой исследовательский подход. Историко-философскую позицию и методологию Флоренского можно назвать «универсальными» и «синтетическими», поскольку в соответствии с ними история философии рассматривалась в перспективе целостного духовного процесса, который совершается в философии, культуре, религии, науке. В связи с этим методы Флоренского основаны не на идее отвлеченного синтеза наук, а ориентированы на рассмотрение фактов с разных точек зрения (математики, религии, искусства,

* *Флоренский П., свящ.* Философия культа. С. 431.

** Архив свящ. Павла Флоренского. Содержание лекций по истории философии, читанных на I курсе МДА в 1916/17, 1917/18, 1918/19 уч. годах.

археологии и т. д.) с целью их глубокого и содержательного анализа. Историко-философская концепция, главными символами которой являются Платон и Кант, основана на многолетнем исследовании Флоренским обширного материала. В историко-философских исследованиях Флоренский продемонстрировал оригинальную «герменевтику», предполагающую тесную взаимосвязь общей концепции с ее деталями — анализом отдельных явлений в истории философии.

Содержание

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЯМ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО 5

Часть 1
ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ 7

Лекция 1
<1.> Временно-пространственные границы античной (греческой) философии 9
<2.> География античной философии (миграция античной фил<ософской> мысли) 11

Лекции 2 и 3
<1.> Постановка вопроса о смысле вышеуказанной миграции очага философской деятельности 20
<2.> Семасиология слова **φιλοσοφία** 22
Объяснение со слушателями о необходимости приучаться к работе по сырым материалам 33
<3.> Характеристика каждого из периодов развития античной философии 36

Лекция 4
<1.> Постановка вопроса о причинах миграции философии и об изменении ее содержания 45

Лекции 5 и 6
<1.> Мысль и язык 56
<2.> Напластования связки 61

Лекция 7
<1.> Идейный смысл эволюции связки 75
<2.> Нравственный смысл эволюции связки 78

Лекция 8
<1.> О необходимости имманентного изучения философских систем 85
<2.> Этимон слова «имя» в индоевропейских языках 88
<3.> Этимон слов זֵכֶר и שֵׁם в семитских языках 89
<4.> Сравнение этимона для «имя» и «шем» в индоевроп<ейской> и семитск<ой> группах языков 93

Лекции 9 и 10
<1.> О трех напластованиях имени 96
<2.> Разбор трех моментов в слове «кипяток» 100

Лекция 11
<1.> Художественность слова 114
<2.> Анализирующая функция слова 118
<3.> Образование имени чрез суждение 124

Лекции 12, 13, 14
<1.> Знание как система актов различения (потенции сознания) 128
<2.> Знание как суждение о действительности 134
<3.> Религиозно-метафизический момент познания 140

Лекция 15
<1.> Философема и мифологема 161
<2.> Три периода философского самосознания 162

Часть 2
ПЕРВЫЕ ШАГИ ФИЛОСОФИИ 173

Лекция и Lectio 175

Лекция 1
<1.> Пращуры любомудрия 181
Примечания и дополнения П.А. Флоренского к лекции 1 195

<2.> Напластования эгейской культуры 202
Примечания и дополнения П.А. Флоренского к лекции «Напластования эгейской культуры» 233

Лекции 2 и 3

<1.> Некоторые элементы греческой религии в микенский период.....240

Лекции 4 и 5

<1.> Религиозная почва ионийской натурфилософии в связи с вопросом о реальности богоявлений.....264

<2.> Οὐσία и ὑπόστασις богов, о богоявлениях.....275

Лекция 6

<1.> Οὐσία Посидона. Тождество неба и моря в миропонимании мифологическом.....291

Лекция 7

Религиозное происхождение культуры. Объяснение символики громового топора. Эпитеты Посидона.....299

Лекция 8

Исторические данные, подтверждающие связь философии Фалеса с культом Посидона. Как был поставлен основной вопрос философии Фалеса (τί ἐστὶ τὸ θεῖον). Психологический анализ возникновения философского мышления. Двойственная природа философского мышления (консерватизм и прогрессизм) 310

Лекция 9

Определение τὸ θεῖον в философии Фалеса, как безначального начала сущего. Ἀρχή. Неабсолютность — это ἀρχή. Мифологический процесс и сущность язычества. Определение ἀρχή как τὸ στοιχεῖον. Этимон слова στοιχεῖον. Что такое στοιχεῖον. Личность Фалеса как родоначальника европейской науки.....317

Лекция 10

Важность постановки научного вопроса. Великий и ничтожный. Конкретное определение сущего у Фалеса как воды. Подтверждения, приводимые Фалесом в пользу своей теории из области естествознания. Аналогии с современными взглядами 328

Лекция 11

Материя и дух в миропонимании новом и древнем. Гилозоизм Фалеса. Аналогии с современ<ностью>. Гилопсихизм Фалеса. Вода как стихия и параллели из народных верований 338

Часть 3
СОФИСТЫ. СОКРАТ 347

Лекции I–II

<1> Софисты 349

<2> Появление софистов как учителей 350

<3> Отношение общества к софистам.....354

<4> Чему учили софисты? 356

Лекции III и IV

<1> Скептицизм софистов 358

<2> Протагор.....363

Лекции V и VI, VII, VIII

<1.> Продик Кеосский 371

<2.> Иппий Елидский 376

<3.> Антифон.....387

<4.> Вырождение софистики. Свидетельства Аристофана... 388

Лекции IX–X–XI

<1.> Мнение Ксенофонта о софистах 391

<2.> Горгий 392

Лекции XII–XIII
<1> Личность Сократа и лицо Сократа 412

ПРИЛОЖЕНИЯ..... 423

Приложение 1. Вступление в курс лекций 1909/10 года 425

О синтетическом и аналитическом методах изложения материала лекций. 425

Наша конституция со слушателями 426

Приложение 2. О порядке изучения античн<ой> философии. 1911 год 430

Приложение 3. <Вступление в курс лекций 1911/12 года> 433

О просветительной эпохе 433

Приложение 4. Вступление в курс лекций 1913/14 года 437

1. Безнравственность безличных отношений. Лекция как вид умственного общения 437

Приложение 5. «Моск<овская> Дух<овная> Акад<емия>» <1913?> 441

Приложение 6. Выписки, наброски и материалы к лекциям 447

Френология об эллинах 447

<О Сократе> 449

<О Платоне и Аристотеле> 452

Аристотель 454

<Схема трех периодов античной философии> 458

Диалектика. Эсотеризм Платона.
Мифы Платона. Притчи Платона.....459

Неоплатоники.....460

<Материалы к лекциям «Эллинство как духовная идея»>.....461

ПРИМЕЧАНИЯ 463

Часть 1 465

Часть 2 477

Часть 3 482

Приложение 1 499

Приложение 2 499

Приложение 3 499

Приложение 4 499

Приложение 5 500

Приложение 6 508

О.Т. Ермишин. Лекции священника Павла Флоренского по истории античной философии 511

Научное издание

Флоренский Павел, священник

Из истории античной философии

Редактор: Дамте Д.С.,
корректор: Захарова Е.С.,
группа допечатной подготовки изданий:
Амитон Е.Л.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 21.05.2015. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,0. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в областной типографии «Печатный двор»
(открытое акционерное общество),
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Издательство
«Академический проект»
предлагает

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aprogect.ru,
zakaz@aprogect.ru.

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aprogect.ru.

Книги издательства «Академический проект»

Флоренский Павел, священник

Философия культа

(685 с.)

Основной задачей книги, по словам отца Павла Флоренского, «было установить величайшую важность культа (таинств, богослужения, обрядов) для Православия. К культу церковному и к его основе и центру — Божественной евхаристии — восходят все святыни жизни, мысли и дела христианского. Из культа исходит все, что затем обмирщается в культуре: философия, наука, формы общественности, искусство. Культ (и его основа — таинство причащения) есть священная и единственная основа для живой мысли, творчества, общественности. Поэтому бедами грозят Православию те богословские системы, которые уклоняются от признания центрального значения таинств, богослужения и священных символов-обрядов для Церкви, жизни и философии».