

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И.Ленина»

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 18

**ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. ЭТИКА.
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.
ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА**

Иваново 2008

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (главный редактор), А.П. Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И. Ненашев, А.В. Брагин; И.И. Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л. Ерофеева, О.Б. Куликова, Л.М. Максимова; Б.В. Межуев (Москва), В.В. Михайлов (Москва), С.Б. Роцинский (Москва), В.В. Сербиненко (Москва)

В сборник включены доклады международной научной конференции «Философия В.С. Соловьёва в истории мысли и современных дискуссиях», посвященной 155-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 10-летию Российского научного центра по изучению наследия В.С. Соловьёва, 1 – 5 октября 2008 года, Иваново, ИГЭУ.

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-03-14009 г)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932) 38-57-56, факс (4932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

ISBN 978 – 5 – 89482 – 526 – 7

© М.В.Максимов, составление, 2008

© Авторы статей, 2008

© ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. ЭТИКА. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

| | |
|---|-----|
| Карпицкий Н.Н. Всеединство как основа ощущения жизни | 5 |
| Гутова С.Г., Емельянов Б.В. Жизнь как образ цельности в философии В.С. Соловьёва | 13 |
| Виноградова Е.В. О нравственной философии Вл. Соловьёва | 23 |
| Савельева М.Ю. Мировой опыт исследования сущности «добра» и «блага» и Владимир Соловьёв | 36 |
| Зорина Л.Н. Индивидуальная этика В.С. Соловьёва | 53 |
| Дзущева Н.В. Концепт «совесть» в эстетико-философской системе Вяч. Иванова (к проблеме рецепции философии нравственности Вл. Соловьёва)..... | 59 |
| Гусакова Т.Ф. Критика Вл. Соловьёвым гедонизма и духовный кризис нашего времени | 72 |
| Булычёв И.И. От совершенного человека к сверх - и постчеловеку | 80 |
| Фомина А.Б. Любовь как сублимация в работе В.С. Соловьёва «Смысл любви» | 88 |
| Ненашев М.И. Поздний Соловьёв: перемена в понимании природы зла и безусловной достоверности..... | 95 |
| Пилецкий С.Г. Метафизика зла В.С.Соловьёва | 113 |
| Ершова О.В. Природа морального зла | 126 |
| Ковалева С.В. Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле: определение и формирование сущности человека | 136 |
| Касьянова Е. И. Проблема толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва | 145 |

ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

| | |
|---|-----|
| Чистякова Э.И. В.С.Соловьёв и русский символизм..... | 155 |
| Serretti D. Соловьёв и младосимволисты между символом и реальностью | 164 |
| Мусинова Н.Е. Вл. Соловьёв в контексте диалога западного и русского символизма..... | 176 |
| Матсар М. Философия положительного всеединства В.С. Соловьёва о человеке – субъекте художественного творчества | 186 |

| | |
|--|-----|
| Серова Н.В. Категория «абсолютно-сущего» как онтологическая конституента благолепия в философии всеединства В.С. Соловьёва..... | 209 |
| Петрухина А.В. Своеобразие эстетики в философии В.С. Соловьёва | 214 |
| Крохина Н.П. Соловьёвская философия всеединства (софиосфера) и её культурно- исторические воплощения | 219 |
| Гунченко А.В. Концепт «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьёва..... | 225 |
| Шмидт Е.В. Владимир Соловьёв – «философский поэт» или «поэтизирующий философ»?..... | 238 |
| Иконникова Е.А., Конохова Л.Н. Художественная природа моностиха в литературоведческой критике Владимира Соловьёва..... | 252 |
| Авдейчик Л.Л. Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва..... | 260 |
| Кузин Ю.Д. Фанатики мечты (Вл. Соловьёв в отношении к американским трансценденталистам и романтикам) | 269 |
| Соркин Э. И. Эстетика природы и эстетика науки | 280 |

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. ЭТИКА. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Н.Н. КАРПИЦКИЙ

Сибирский государственный
медицинский университет, г. Томск

ВСЕЕДИНСТВО КАК ОСНОВА ОЩУЩЕНИЯ ЖИЗНИ

Сколь бы ни была жизнь трудна, однако человек готов бороться за нее. Очевидно, что он борется не ради prolongation удовольствий, которых его жизнь может быть и лишена. Есть нечто более важное – ощущение жизни, чувствование себя по-настоящему живым. Если это ощущение пропадает, то и жизнь теряет смысл. Какой бы успешной ни была жизнь человека, в этом нет утешения: всё – лишь суета, и ничто не стоит настоящих усилий.

События жизни могут нести успех и комфорт, а могут – трудности и страдания, но не сами по себе фактические события пробуждают стремление жить, а сопутствующее им ощущение жизни, в котором обнаруживается самоценность каждого жизненного момента. Никакие удовольствия не могут восполнить утраченное ощущение жизни, так же как никакие страдания не могут его обесценить, поскольку ощущение жизни воспринимается как причастность к чему-то большему, чем эмпирическое содержание жизни – это ощущение сопричастности подлинному бытию. Открывающаяся в сопричастности онтологическая укорененность жизни сообщает ей характер подлинности и самоценности.

Опыт сопричастности может быть различным, однако он всегда выражен в конкретном переживании. Сопричастность эмпирического восприятия другого человека его внутреннему миру раскрывается в переживании сочувствия, радости общения, любви. Сопричастность иконописного лика святого достигнутой им святости переживается в чувстве благоговения. Сопричастность эмпирического вос-

приятия вещей целостности мира как такового переживается как ощущение реальности и позволяет отличать сновидение от яви. Сопричастность источнику собственного существования переживается как опыт богообщения. Сопричастность еще нереализованному внутреннему содержанию переживается как внутренний долг, призвание. Сопричастность собственной жизни в целом переживается как чувство судьбоносности.

Опыт сопричастности специфичен: в нем актуально переживается лишь фактическое содержание жизни, сопричастная же ему реальность еще актуально не раскрывается и носит потенциальный характер. Из этого следует, что стремление жить мотивирует не фактическое содержание момента жизни, а сопутствующее ему потенциальное содержание. Если эмпирическое содержание жизни можно образно представить в виде поверхности моря, то сопричастная ему потенциальность – это глубина, которая хотя и не видна с поверхности, но, тем не менее, открывает новое измерение жизни. Именно эта бытийственная глубина каждого переживаемого момента и сообщает ему самоценный характер.

Опыт сопричастности лежит в основе идеи всеединства. В понимании Владимира Соловьёва всеединство не абстрактное понятие, а выражение вполне конкретного опыта жизни. Выявляя специфику всеединства, Соловьёв сравнивает его с другими видами единства – механическим и органическим.

Механическое единство – это единство элементов, образующих систему. Например, единство органов человеческого тела образуют биологический организм. Органическое единство предполагает возникновение нового предмета, который несводим к своим составным частям. Например, человек как новый по отношению к биологическому организму феномен несводим к системе анатомических органов.

Всеединство предполагает не просто возникновение целого, но и выражение целого в каждом отдельном элементе. Например, человек способен выражать себя в жесте, в мимике, в слове. Благодаря этой способности к выраже-

нию возможно личностное общение. Когда я разговариваю с человеком, то слышу его голос и вижу его лицо. Но я обращаюсь не к голосу и не к лицу, а к человеку как целостной личности, которая выражена в голосе и лице.

Рядоположенные в пространстве отдельные элементы постигаются органами ощущений, и Соловьёв относит их к материальному бытию. Целое постигается умом, и Соловьёв относит его к идеальному бытию. Целое составляет сущность предмета, а совокупность отдельных элементов – его материальное бытие. Но это не две субстанции, а два способа раскрытия одного и того же сущего. Выражение идеального (целого) в материальном (отдельном) выходит за пределы умственного и чувственного познания – это уже эстетический опыт. Соответственно выражение целого в отдельном – это красота – форма проявления всеединства.

Сказанное о человеке можно повторить и о мире в целом. Мир можно изучать как систему, состоящую из элементов. В этом случае он открывается как материальный. С этим уровнем механического единства соотносится научное познание. На мир можно смотреть также с позиции целого, не сводимого к своим составным элементам. В этом случае постигается интеллигибельная сущность мира, его смысл. С этим уровнем органического единства соотносимо философское познание. Мир также может открываться во всеединстве, когда он весь как целое выражается в каждом своем отдельном элементе. Это постигается эстетически – как красота, и открывает возможность личностного отношения к миру в целом.

Собственное личностное общение с миром Соловьёв описал как встречу с Софией, понимание которой он раскрывает на трех уровнях: философском, богословском и мистико-поэтическом. В философском понимании София – это всеединство мира. Возможность общения с Софией как личностью возникает в силу сопричастности отдельного эмпирического момента всему миру в целом. Поэтому в каждом моменте можно обращаться к миру и слышать его ответ. Если Бог воспринимает мир, то воспринимает его во всеединстве сообразно собственной мудрости, вызвавшей творение. Соответственно, на богословском уровне пони-

мания София – это мудрость Божия, воплощенная в мире. Однако мир отличен от Бога, т.е. инаков по отношению к активному творящему началу. Эту инаковость Соловьёв воспринимает как женственность. В соответствии с этим на мистико-поэтическом уровне понимания София – это вечная женственность мира.

Идея всеединства позволяет преодолеть установку новоевропейского сознания, связанную с абсолютизацией теории отражения. Если человек познает не саму действительность, но лишь ее отражение в собственном сознании, то он никогда не сможет преодолеть изоляцию в собственной субъективности и удостовериться в познании внешнего мира. Теория отражения оказалась гносеологическим тупиком, выйти из которого можно только обосновав особое интуитивное познание, которое в отличие от умственного и эмпирического познания непосредственно открывает саму действительность, а не ее отражение. В разных произведениях Соловьёва это интуитивное познание по-разному раскрывается и обосновывается: и как вера, и как мистическое постижение, и как эстетические или эротические переживания. Все эти различные пути преодоления замкнутости в собственной субъективности будем называть интуицией присутствия. Поскольку Соловьёв не предложил единой системы разграничения различных форм опыта интуиции присутствия, это предстоит сейчас сделать за него.

В главе 45 «Критики отвлеченных начал» Соловьёв обосновывает свою гносеологию на особом способе интуитивного познания, который он называет верой. Критикуя односторонность западной философской традиции, Соловьёв показывает, что ни рационализм, ни эмпиризм не могут обосновать реальности мира. Необходим особый способ познания, который позволяет постигать сам объект познания, а не только его отражение в собственном сознании. Вера в понимании Соловьёва и есть непосредственное схватывание самого существования предмета, т.е. постижение сущего. Материальное бытие содержательно раскрывает сущее в виде рядоположенных в пространстве элементов, а идеальная сущность – их объединение в умопостигаемой идее. Само же сущее – это акт существования,

в котором потенциально содержится все, что актуально раскрывается в материальном и идеальном бытии. Таким образом, вера непосредственно схватывает содержательную потенцию существования, которая соотносится с тем, что дано в умственном и эмпирическом познании. Веру в понимании Соловьёва не следует смешивать с обыденным пониманием веры, это особый вид интуитивного знания, в котором предмет реально присутствует. Иначе говоря, вера – это интуиция присутствия, которая удостоверяет познание и онтологическую реальность человека, мира и Бога.

Онтологической предпосылкой интегрированного на вере цельного знания является сопричастность субстанционального существования предмета (иначе говоря, сущего предмета) онтологической первооснове самого субъекта. На этой безусловной и внутренней сопричастности познающего и познаваемого обосновывается, что знание о внешнем объекте потенциально заложено уже в самом субстанциональном существовании субъекта. Это потенциальное знание раскрывается в качестве умственно наглядной идеи с помощью интеллектуального воображения. Затем эта идея накладывается на чувственное восприятие в акте творчества, преобразуя хаотичные чувственные данные в предметно упорядоченное восприятие мира. Эмпирическая данность, которая является лишь внешней формой предмета, приводится в соответствие с потенциальным интуитивным знанием, заложенным в онтологической природе человека в силу его сопричастности постигаемому предмету.

Таким образом, вера как особая форма интуиции присутствия обосновывается на сопричастности в сущем познающего и познаваемого. Хотя умственное и эмпирическое знание остается в пределах внутренней субъективности, тем не менее, оно преобразуется в соответствии с транссубъективной интуицией веры посредством специальной работы сознания, а именно воображением и творчеством. Иначе говоря, транссубъективное содержание преобразует внутреннюю субъективность, однако выделенное само по себе эмпирическое содержание целиком остается в пределах внутренней субъективности познающего. Такое описание годится для научного и обыденного познания,

однако наряду с этим Соловьёв указывает на эстетический опыт, который уже на уровне самой эмпирической данности несет в себе транссубъективное, и на мистический опыт постижения вечной женственности, Софии, непосредственно раскрывающий человеку трансцендентное. Содержательность интуиции присутствия отчасти проявляется уже в повседневной жизни. В частности, когда интуиция присутствия опережает чувственное восприятие, в человеке пробуждается способность к предвидению (например, он может спиной почувствовать взгляд), когда же она запаздывает, то это ведет к утрате ощущения реальности окружающего мира. Все это богатство переживаний нельзя уже объяснить простой работой сознания, приводящей эмпирическое содержание в соответствие с верой. Однако в этом и нет необходимости, так как идея всеединства Соловьёва позволяет выявлять разные формы сопричастности, а не только веру, обоснованную в «Критике отвлеченных начал» на сопричастности в сущем.

Вера основана на таком способе сопричастности в сущем, благодаря которому потенциальное присутствие предмета обнаруживается в субстанциональном существовании познающего. Наряду с верой можно выделить эстетическое переживание, основанное на сопричастности внутреннего жизненного содержания человека либо сущности предмета его эмпирической явленности для познающего. В философии веры Соловьёв гносеологическими средствами ищет выход из замкнутости в собственной субъективности, однако в философской эстетике он изменяет саму постановку вопроса, указывая на то, что эмпирический опыт изначально содержит в себе транссубъективное содержание до своей разделенности на внутреннюю субъективность и внешний объективный мир. Это транссубъективное содержание есть красота, которая, по мнению Соловьёва, объективна, иначе говоря, представляет собой первичный опыт, в котором раскрывается сопричастность идеального и материального, внутреннего и внешнего. Если вера содержит транссубъективное как потенциальное знание, с которым соотносится содержание внутренней субъективности, то эстетический опыт актуально

раскрывает транссубъективное знание в феноменах внутренней субъективности.

Допустим, я воспринимаю другого человека. На основе своей внутренней сопричастности ему я постигаю его собственное субстанциональное существование, при этом эмпирическое восприятие я соотношу с потенциальным интуитивным знанием, поэтапно раскрываемым с помощью воображения и творчества, что и сообщает мне уверенность в том, что другой человек реально существует. Однако если я вижу красоту другого человека, то чувствую ее как сопутствующую эмпирическому восприятию глубину, погружаясь в которую, обнаруживаю в сопереживании его внутреннюю жизнь. В этом случае мне не нужна дополнительная работа сознания по приведению восприятия к потенциальному знанию сущего, так как сам эмпирический опыт дает мне это знание актуально. При этом я получаю возможность не просто удостоверять реальность воспринимаемого, но еще и обнаруживать новое знание, а именно переживания другого человека.

Тут возникает новый вопрос. Если эмпирическое познание мотивируется верой и упорядочивается посредством воображения и творчества, то чем мотивируется эстетическая направленность? Если бы эстетическая направленность мотивировалась только эмпирической данностью, то она бы и останавливалась на ней. Однако эстетическое переживание всегда схватывает в чувственном впечатлении нечто большее. Поэтому эстетическая мотивация лишь отчасти может присутствовать в эмпирическом. Опыт красоты может мотивировать новые эстетические акты, однако не тот, в котором он сам схватывается, так как опыт красоты не предшествует эстетической направленности. Поэтому и в красоте эстетическая мотивация может присутствовать лишь отчасти.

Однако возможность эстетической мотивации можно объяснить на основе идеи всеединства, точнее, на идее особой формы сопричастности эстетической направленности и постигаемой сущности. Ведь если Соловьёв говорит о сопричастности познающего и познаваемого в сущем, то ничего не препятствует развить его мысль и говорить о со-

причастности актов сознания либо сущности постигаемого предмета, либо внутренней жизни другой субъективности. Именно эта сопричастность и порождает стремление к красоте, которое можно соотнести с понятием любви у Соловьёва. Об этом свидетельствуют все характеристики любви: она онтологична и транссубъективна, утверждает красоту и преобразует человеческое бытие.

На основании сказанного можно выделить различные формы выражения всеединства на разных уровнях сопричастности.

1. Сопричастность познающего и познаваемого в сущем.
2. Сопричастность сущности своей эмпирической данности для познающего.
3. Сопричастность собственной внутренней жизни своей эмпирической выраженности.
4. Сопричастность эстетической направленности сущности постигаемого предмета.
5. Сопричастность эстетической направленности внутренней жизни другого человека.

Эстетическая сопричастность обнаруживается в чувственно постигаемой красоте. Однако красота всегда превосходит чувственную данность, в которой она воплощена. Если же эстетическое схватывание настолько полно сосредоточивается на трансцендентном аспекте красоты, что отрешается от внешней эмпирической явленности, то эстетический опыт преобразуется в мистический, открывая возможность чувствовать человека даже тогда, когда его не видишь, переживать вечную женственность мира даже тогда, когда ни на что конкретно не смотришь. Именно на этом мистическом уровне восприятия и открывается Соловьёву опыт общения с Софией как всеединством мира. София обнаруживается как сопричастность каждого его элемента всем остальным и миру в целом. Это означает, что и человек внутренне сопричастен всякому познаваемому предмету, поэтому может не только фиксировать его в чувственном восприятии, но и обнаруживать подлинность его существования в опыте сопричастности. По сути, именно этот опыт сопричастности и составляет ощущение жизни.

С. Г. ГУТОВА, Б.В. ЕМЕЛЬЯНОВ
Уральский государственный университет
имени А.М. Горького, г. Екатеринбург

ЖИЗНЬ КАК ОБРАЗ ЦЕЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Владимир Сергеевич Соловьёв всей своей жизнью и творчеством, словно сквозь время, говорит с нами. Его философский замысел, его послание будущему человечества – это глубоко выстраданные и пережитые образы и символы, уже ставшие частью отечественной культуры. С одной стороны, он притягивает нас сложной паутиной своих изысканных метафизических построений, а с другой – волнует своими интуитивными, мистическими пророчествами. Даже его биография напоминает нам о неразгаданных тайнах человеческого бытия, о вечных поисках человеком своего смысла и места в мире временном и вечном. Почему же так притягательна для наших современников жизнь и философия Владимира Соловьёва? Возможно, это связано с тем, что действительно трудно понять и открыть для себя всю полноту русской культуры без обращения к творчеству этого многогранного, неоднозначного, в чем-то даже странного, но, несомненно, выдающегося философа.

Как основоположник российской школы всеединства Владимир Соловьёв, безусловно, принадлежит к традиции классической европейской метафизики с ее дискурсивно-центрированными системами и универсальными объяснительными схемами, развертывающимися из единой интуиции (Я, Дух, Природа, Субстанция и т. д.). Взятая исключительно в этом качестве его философская система может быть отнесена к архивному фонду культуры и, выражаясь метафорически, положена на одну (или соседнюю) полку с наследием Гегеля, Фихте и Шеллинга. Но с методологической точки зрения соловьёвская система всеединства содержит ряд моментов, носящих принципиально новаторский характер и дающих основание утверждать, что идеи русского философа отнюдь не чужды современности. Философские взгляды Соловьёва являются действительным

перекрестком «минувшего и непреходящего» в теоретическом познании мира и человека.

Соловьёв закладывает основы такой специфической характеристики отечественной философии всеединства, как интеграция различных философско-теоретических традиций, основанием чего служит его морально-этическая концепция. Благодаря этому данная традиция представляет собой ряд универсально-метафизических учений, достаточно нетипичных для мировой философской культуры конца XIX – начала XX в., справедливо именуемой «неклассической». Однако если классическая метафизика рационализма основывалась на *монистических* принципах, то русская философия всеединства отличается *синкретизмом*. Данное ее свойство проявлено как в методологическом, так и в содержательно-теоретическом плане.

При всей своей ориентированности на строгую метафизику философия Соловьёва направлена на познание действительности как целостной, живой, бесконечно развивающейся и совершенствующейся. Его концепцию всеединства можно рассматривать как важнейший этап методологического роста, в частности, он связан с такими идеями, как идея цельного знания, богочеловечества, софийности, смысла любви (а также с целым комплексом проблем социального, религиозного, культурного, антропологического и политического характера), разработанных в творчестве русского философа. Удивительно органично и естественно происходит раскрытие потенциала его философии именно в русле мистической традиции.

Говоря о мистических элементах в философии Соловьёва, необходимо выделить ряд ключевых понятий, на которых строится вся его метафизическая конструкция. Поскольку философская система русского мыслителя охватывает все стороны и грани бытия мира, социума, человека и Бога, то в каждой из этих сфер можно выделить множество разнообразных понятий. Но если речь заходит о мистике, то очевидно, что Соловьёв выходит за рамки уже существующей традиции. Не религиозная символика, не тайны космоса, природы и человеческого бытия сами по себе являются целью его изучения. На наш взгляд, это нечто

возникающее на пересечении всех вышеперечисленных, ставших уже классическими в сфере мистической философии гранями бытия. Одним из таких понятий может выступить жизнь.

Биограф и комментатор Соловьёва Эрнст Радлов подчеркивает в его личности и мировоззрении схожие мотивы: «В реальности мистических явлений и в возможности для человека творческого отношения к миру истинного бытия он никогда не сомневался и не мог сомневаться, ибо это значило бы отказ от самого центра всего его существа... Признание реальности мистических явлений вытекало из признания зависимости конечного бытия от абсолюта; существование же абсолюта было для Соловьёва аксиомой веры»¹. Заметим, что речь идет не только о «философской вере» Владимира Сергеевича, но и о глубоко личностных убеждениях и переживаниях (в частности, о переживаниях визионерского опыта, описанных Соловьёвым и в переписке, и в стихах).

Было бы весьма большим упрощением рассматривать философское творчество Соловьёва в русле какой-то строго очерченной линии теоретической мысли. И дело не только в синкретических интенциях его философствования, но и в том интеркультурном характере, который ему присущ. С одной стороны, он проявлен в объединении различных теоретических парадигм: классического для Западной Европы рационализма и мистицизма поздней античности (включая и его христианские модификации). С другой стороны, синкретизм системы всеединства как нельзя более соответствует глубинным основаниям отечественной культуры с ее извечным стремлением впитать и соединить влияния Востока и Запада, сохраняя при этом внутреннюю цельность и самобытность. В силу этого, учение Соловьёва может рассматриваться как проявление «русской идеи» — не в политико-идеологической ипостаси, а в качестве интегральной, инвариантной для различных эпох мысли. Литература о Соловьёве поражает уже одним перечислением философских течений, так или иначе повлиявших на его учение. Характерно и то, что даже наиболее значительные влияния, обнаруживаемые в его учении, зачастую принадлежат к

различным направлениям философской мысли и даже к совершенно различным парадигмам и эпохам философской культуры. Несмотря на то, что в горизонте его теоретических и мировоззренческих ориентаций присутствует платонизм и неоплатонизм, гностицизм и патристика, средневековая мистика и спинозизм, гегельянство и шеллингианство, его система не выглядит эклектичной, напротив, это — настоящий философский синкретизм, нечасто проявляющий себя таким образом. В то же время пристальное внимание и даже почтение, оказываемое им предшествующей философской мысли, не мешали ему «мыслить самостоятельно, как если бы всей предшествующей философии и не существовало»².

Анализируя разнообразные философские течения в качестве непосредственного и опосредованного источника идей Соловьёва, следует учитывать вероятность, что здесь может и не быть прямой преемственности или заимствования, но зато может быть выявлено внутреннее тождество самих фундаментальных принципов, положений и методов конструирования философской теории. Такая ситуация вполне уместна в свете того, что центральная и основополагающая идея философского синтеза Соловьёва — эта идея *всеединства*. Она представляет собой действительный источник столь широкого охвата предшествующей и современной философу культурной традиции. С другой стороны, этот факт является выражением внутреннего мира философа, поскольку особое «состояние души», настрой и принципиальные мировоззренческие установки мыслителя достаточно сильно повлияли на многие составляющие его философствования. По словам Е. Н. Трубецкого, «своим духовным обликом он напоминал тот созданный бродячей Русью тип странника, который ищет высшего Иерусалима, а потому проводит жизнь в хождении по всему необъятному простору земли, чтит и посещает все святыни, но не останавливается надолго ни в какой здешней обители»³. Это высказывание может послужить и образом философствования Соловьёва, которое до сих пор вызывает противоречивые суждения по самым различным вопросам. Даже профессиональная определенность его учения, создававшего-

ся, по-видимому, в целях восстановления авторитета и творческих потенций христианства как вселенской религии, не редко становится предметом философской и религиозной дискуссии.

В свете этой убежденности становится более ясным широкий спектр самых различных течений христианской и около-христианской философии, в той или иной степени воздействовавших (или отразившихся) в системе мировоззрения и теоретической философии Соловьёва. Литература, посвященная философии Соловьёва, предлагает достаточно широкий набор учений и личностей, так или иначе близких (не буквально – так по духу) соловьёвской системе всеединства в ее принципиальных моментах. Это, прежде всего, отцы Церкви (из коих чаще всего упоминается Ориген; самого Владимира Сергеевича нередко называли «новым Оригеном»), Псевдо-Дионисий Ареопагит, Майстер Экхарт, Иоахим Флорский, Парацельс, Беме, Сведенборг, Сен-Мартен и др. Но это лишь одна из линий христианского мистицизма, наследником которой можно считать Соловьёва. Можно особо отметить, что с целым рядом указанных персоналий русского философа сближают не только собственно философские мотивы, но и личный визионерский опыт. Как видим, это достаточно широкий спектр учений как вполне ортодоксального толка, так и внеконфессиональных (или даже «еретических»).

С другой стороны, исследователи творчества Соловьёва постоянно указывают на родство его системы с такими классическими образцами новоевропейского рационализма, как гегельянство и шеллингианство (с добавлением немалого влияния мифопоэтических идей немецкого романтизма XIX в.). Наряду с эпитетом «новый Ориген» Соловьёву нередко присваивают и звание «русского Шеллинга». Ни то ни другое не исчерпывает широты Соловьёвского творчества и не поясняет его сути, но является знаковым указанием на его специфику. Впрочем, исследователи и биографы отмечают перманентный интерес философа и к таким традициям мысли, которые сами по себе не укладываются в рамки собственно христианской традиции. Речь идет о позднеантичном неоплатонизме и близких к нему

синкретических доктринах (прежде всего, гностицизм), об иудейской каббалистике, об исламском суфизме и т. д.

Во всяком случае, несомненно, прав В. В. Зеньковский, утверждавший: «Философское творчество Соловьёва вообще росло *не из одного*, а *из нескольких корней*, — но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача *органического синтеза*. Способность к философским конструкциям была присуща Соловьёву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьёва была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей»⁴. Вероятно, именно эта «склонность» дает основания для столь противоречивых акцентировок связей и отношений его системы. Так, сторонники рационалистических направлений в философии полагают ее типичным образцом классического диалектического рационализма (иногда с указанием на «эпигонский характер»), а представители «нового религиозного сознания», в частности Н. А. Бердяев, критикуют как раз «сглаженность» и рационализированность мистических идей. При этом собственное стремление Соловьёва создать именно синтетическую систему с тем, чтобы «ввести вечное содержание христианства в *новую* соответствующую ему, т. е. разумную безусловную, форму»⁵, оказывается где-то на периферии критического интереса.

Тот же Зеньковский, говоря о Соловьёвской склонности к схематизации, подчеркивает: «Все это создавало *внешние* особенности творчества Соловьёва, нередко делало его пленником самой манеры писать и мыслить, — но, конечно, у него были исходные и определяющие идеи, в которых и надо искать ключа к его философии. Единство надо искать именно в этих исходных идеях, в их изначальной внутренней связи»⁶. Действительно, выявление изначальных идей философа зачастую затрудняется той внешней рационально-схематизированной формой, в которой представлена его система как в фундаментальных трудах, так и в компактных работах на различные темы. И столь же несомненно, что тезис о прямой и непосредственной пре-

емственности между соловьевской системой и традицией спекулятивного рационализма провоцируется практически повсеместным использованием категориальных триад вкупе с принципом диалектического развития. Точно так же философия истории и антропологическая концепция Владимира Сергеевича провоцируют соотнесение с эволюционно-органическими идеями Огюста Конта благодаря именно специфической манере системного изложения. Это ощущение особенно возрастает в силу того, что, несмотря на отчетливо антипозитивистский характер ранних работ и яркую критику собственно контовских идей, в поздних работах русского философа звучит едва ли не панегирик в адрес основоположника позитивизма. Это, в частности, ощущается в его докладе Философскому обществу при Петербургском университете «Идея человечества у Августа Конта», опубликованном как статья в 1898 г. Примеры подобного рода можно приводить долго, но речь здесь идет не о вполне естественных колебаниях мыслителя и связанных с ними переоценках собственных идей и отношения к идеям других, а о том затруднении, которое испытывают исследователи философии Соловьёва в определении исходных принципов его теоретической системы. Действительно, если буквально следовать принципу «единства формы и содержания», то неизбежно возникает противоречие, описанное нами вслед за множеством современников, последователей и критиков Соловьёва.

Данное противоречие заключается в следующем. Если учитывать постоянные утверждения самого Соловьёва о сугубо христианском характере его мысли, о насущной необходимости возродить истинный дух и смысл религиозно-мистической идеи как «дела самой жизни», то мы должны ожидать и соответствующей формы. Это может быть глубоко образная и поэтическая форма (наподобие высоко ценимых философом «Песни песен» и «Книги Экклезиаста»), или форма утонченно-символического (герметического) трактата в духе «Поймандро» и «Ареопагитик», или же, наконец, форма диалога с самим собой, мастерски использованная Экхартом⁷. С другой стороны, если исходить из той сугубо академической формы основных произведений

Соловьёва, которая отличается вышеупомянутыми качествами — схематизмом, логической последовательностью, методологической рефлексией и строгой выстроенностью категориального аппарата, то мы вправе ожидать, что имеем дело с образчиком той философской традиции, за которой закрепилось определение «классическая европейская философия». Однако дело обстоит совершенно иным образом, о чем уже говорилось выше.

Следует признать, что указанное противоречие возникает только в том случае, когда соловьевская система рассматривается с определенных позиций — например, с позиции традиционного рационализма или с позиции интуитивизма, обретшего самое серьезное влияние в отечественной философии в начале XX века. Напротив, опыт анализа философии Соловьёва с позиции принципиального идейно-методологического *синтеза*, которую он и определяет сам для себя, приводит к пониманию того факта, что никакого противоречия между *смыслом* его философии и ее *системой* нет. Причина этого двояка. Во-первых, уже в ранних работах философ заявляет о том, что истинная сущность философии может быть реализована только в более широком контексте, нежели собственно чисто теоретическая рефлексия. Об этом же говорит и В. В. Зеньковский: «Возвращаясь к уяснению того, какова исходная философская установка Соловьёва, мы должны были бы признать, что в целом он пытается *религиозно* осмыслить и *религиозно* осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию “цельного знания”, каковое, в свою очередь, подчинено понятию цельной жизни»⁸. При этом, конечно же, следует учитывать, что сама религиозность (в идейном, а не в психологическом смысле) в контексте соловьевских мировоззренческих установок приобретает специфический смысл, порой весьма далекий от ортодоксальных формул православия, равно как и других конфессий.

Еще раз подчеркнем, что исходной принципиальной установкой философии Соловьёва является именно всестороннее раскрытие и реализация идеи *всеединства*. Вот она-то и выступает в теоретической сфере как «цельное знание», а в практической сфере — как «цельная жизнь». Зна-

ток и поклонник учения Соловьёва Е. Н. Трубецкой утверждал, что «...от начала до конца философской деятельности Соловьёва практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом плане»⁹. Именно отсюда и вырастает стремление «ввести содержание христианства в новую разумную форму». Таким образом, сущностный смысл философского учения должен соответствовать глубинной мистической (интуитивной, богооткровенной, сверхразумной) «истине христианства», как ее понимал и переживал Соловьёв, а системно-теоретическая форма – господствующей в Новое время научно-теоретической рациональности. Именно с таким синтезом сам философ связывал насущно-практическую, жизненную значимость своей идеи. Более того, он неоднократно (особенно в ранних работах) подчеркивал, что рационально-систематическая форма должна не только *вместить* «вечные истины христианства», но и *возродить* их в качестве смысложизненной ориентации культуры, а также вывести их на новый перспективный уровень реализации. К тому же и сама идея всеединства понималась Соловьёвым как одна из «вечных истин» христианства в его собственно духовных определениях. Поручкой этому могут служить слова Оригена, замечательно передающие и жизненный, и духовно-профетический пафос исходных идей христианского учения: «...Конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда не хотела есть от древа познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих, но – во всех существах. Когда уже никогда не будет смерти, тогда поистине Бог будет все во всем»¹⁰.

Итак, парадоксальность того синтеза философски осмысленного мистического вероучения с теоретической формой рационалистической философии, который осуществляется Соловьёвым, является скорее внешней и не может рассматриваться как порок его системы. Насущная не-

обходимость такого синтеза провозглашается русским философом неоднократно и по различным поводам; одним из центральных мотивов здесь является то, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого»¹¹. Общую причину этого Соловьёв видит в том, что «сама по себе теоретическая потребность есть только частная, одна из немногих; у человека есть общая *высшая* потребность всецелой или абсолютной жизни»¹². Эти утверждения ставят задачу осуществления философско-религиозного синтеза как пути разрешения кризиса философии и становления нового типа философствования «как дела самой жизни». Эта новая синтетическая философия должна стать фундаментом обновленной христианской культуры, дающей творческий импульс дальнейшему развитию человечества.

По убеждению Соловьёва, реализующийся таким образом синтез «положительного всеединства», с одной стороны, актуализирует глубинную сущность христианства, погребенную под ритуально-догматической системой; с другой стороны, дает истинный смысл и направление современному разуму, заикленному в утверждении и подтверждении собственного могущества чисто внешними средствами. Но самое важное: осуществление «положительного всеединства» суть основа целостного постижения реальности – как в ее феноменальных, так и в субстанциальных ипостасях, как в ее общечеловеческом, родовом выражении, так и в пределах глубоко личностного переживания и самореализации.

¹ Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. СПб., 1913. С. 47.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 207.

³ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьёва. В 2 т. Т.1. СПб., 1913. С. 33.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Л., 1991. Ч. 1. С. 17.

⁵ Соловьёв В.С. Письма: в 3 т. Т. 2 / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1910. С. 89.

⁶ Зеньковский В.В. Цит. соч. С. 17–18.

⁷ Справедливости ради нужно отметить, что Соловьёв регулярно использовал все эти формы – и в чистом виде, и в комбинации – но, как прави-

ло, в поэтических и публицистических произведениях. Собственно же теоретических работ эти влияния практически не коснулись.

⁸ Зеньковский В.В. Цит. соч. С. 27.

⁹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьёва. В 2 т. Т. 1. СПб., 1913. С. 107.

¹⁰ Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 257.

¹¹ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 10 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 27.

¹² Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 10 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 310.

Е. В. ВИНОГРАДОВА

Морская государственная академия
имени адмирала Ф.Ф.Ушакова, г. Новороссийск

О ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

В основе всего философского творчества Вл. Соловьёва лежит стремление к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни», на основе «цельного знания» и «цельного творчества». И путь к этому он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии, т.е. единстве знания, опыта и веры.

Эти идеи высказывает Вл. Соловьёв в работе «Философские начала цельного знания» (1877 г.). Понятие «цельная жизнь» является в творчестве Вл. Соловьёва ключевым понятием его философских построений. «Цельная жизнь» – это не просто субъективная целостность интеллектуальных, эмоциональных и творческих потенций, но есть живое и подлинное общение с Абсолютом». И далее, в учении Соловьёва происходит тесное связывание познания и этики, этической сферы, т.к. через это преодолевается, по его мнению, отвлеченный характер прежней философии. Целью Вл. Соловьёва как философа стало: под знаком «всеединства» осуществить «гармонический синтез» религии, философии и науки, объединить рациональный, эмпирический и мистический виды познания, а историю человечества представить как процесс «богочеловеческий».

Связывание же теоретической и нравственной сферы не было для Соловьёва новаторством. Это соединение теоретической и этической сфер было весьма типичным явлением для русской философии. Здесь Вл. Соловьёв продолжает линию Киреевского–Хомякова. Так, И.В. Киреевский подчеркивает, что мораль не одна из сфер духа, а, напротив, подмечает он, иерархический примат моральной сферы человека. Более того, от «здоровья» моральной сферы, по Киреевскому, зависит здоровье всех других сторон в человеке. Киреевский выдвигает понятие «верующего мышления» и далее подчеркивает, что главный характер «верующего мышления» заключается «в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность в ее первоначальной неделимости» [1.С.275]. С такой постановкой вопроса вполне согласен и Вл. Соловьёв, хотя этот свой «этический детерминизм» сам Соловьёв трактует по-разному. Кн. Е. Трубецкой в своей книге о Соловьёве подчеркивает «действительную зависимость этики Соловьёва от религии и метафизики. Так, отстаивая в «Критике отвлеченных начал» отвлеченный морализм, уже в «Оправдании добра» подчеркивает, что нравственная сфера оказывается независимой от религии и от метафизики. «Создавая нравственную философию, разум только развивает изначала присущую ему идею добра...» [2.С.50].

При этом интересно утверждение Вл. Соловьёва о том, что этика вполне совместима с детерминизмом, детерминизмом не механическим и не психологическим, а «разумно-идейным» детерминизмом...». Соловьёв не отрицает свободу воли, а «добро не является прямым предметом произвольного выбора». «Добро, – пишет он, – определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен» [2.С.50 – 51].

В идее всеединства Соловьёв как бы объединяет все многообразие жизни и история человечества – это продолжение развития природы, конечным результатом этой эволюции, еще раз подчеркнем эту мысль, является утверждение царства Божьего, т.е. воссоединение мира с его творцом – Богом. И сама история человечества, по Соловьёву, управляется божественным промыслом. Человек, таким образом, по Соловьёву, связан с двумя мирами – из одного он вышел, ко второму стремится, т.е. из природного он вышел, к божественному – стремится.

В природном человечестве нет истинной жизни. Люди по природе чужды и враждебны друг к другу, между ними идет борьба за существование. На этом этапе нравственности как таковой нет, и на определенном этапе противоборства возникает экономическое и политическое неравенство, что само по себе не может считаться нравственным явлением. Поэтому Соловьёв считает, что для достижения «истинной жизни» человечество должно пройти путь от природного состояния к духовному. И этот процесс воссоединения человека с Богом происходит, по Соловьёву, в сфере сознания: «В человеке, – пишет он, – природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» [3.С.187]. Отсюда и смысл истории состоит, по Соловьёву, в постепенном одухотворении, нравственном совершенствовании человечества посредством усвоения им христианских начал, одухотворения природы божественным логосом, отсюда у Соловьёва квинтэссенцией человеческой истории является религия и ее особая роль в жизни человека и общества. Не случайно в своих политических взглядах он пытается обосновать необходимость теократии, как юридическое господство религии в области мирских отношений. Общество мыслилось им как всеобъемлющая церковно-государственная организация, некий синтез «вселенской церкви» и «всемирной монархии», возглавляемой католическим Римом. Он считал, что в результате этого слияния осуществится богочеловеческий союз – свободная теократия, в который восторжествует христианский мир и справедливость.

Целью же исторического делания, по Соловьёву, является окончательное оправдание добра. Весь исторический процесс, по его мнению, вырабатывает условие, при котором добро может стать действительно общим достоянием, ибо всё историческое развитие есть необходимый путь к совершенству [1.С.255]. И это достаточно долгий и трудный путь. И Царство Божие для своего действительного явления требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей» [1.С.256].

В работе «Оправдание добра» Соловьёв говорит об первоосновах нравственности. Нравственность, по Соловьёву, возникла вместе с человеческим обществом и принимала порой аморальные формы (канибализм, убийство престарелых и больных), а мораль (он различает эти понятия!) более позднего происхождения. По Соловьёву, мораль – это абсолютная нравственность, единая во все времена для всех народов, для всего человечества. Источником нравственного несовершенства у Соловьёва служит недостаток знаний: зло от умственной темноты. Правда, дальнейшее рассмотрение проблемы показало, что дело обстоит сложнее. Здесь одних знаний недостаточно, нужны еще и социальные основы морали и другие причины.

Первоначальные основы нравственности: стыд, жалость, благоговение. Это первоначальные переживания, «три кита» на которых она стоит. Из этих трех переживаний, утверждает Соловьёв, происходит все богатство духовной жизни человека. Чувство стыда отличает человека от животного. Стыд удерживает человека от неумеренных чувственных наслаждений. Он делает человека аскетом. Но аскетами могут быть и лицемеры, тщеславные люди и даже злодеи, коварные и жестокие эгоисты [1.С.152]. Поэтому жалость и милосердие – нужное дополнение к стыдливости. Благоговение же или благочестие выражает должное отношение человека к высшему началу и составляет индивидуально-душевный корень религии [1.С.52].

В вопросе о происхождении нравственности, нравственных чувств, эмоций и переживаний Соловьёв обращается к христианству. Он говорит, что, например, добро – от Бога; материалисты XVIII века считали, что добро – от

правильного понимания собственных интересов. Но наибольшее влияние на взгляды Соловьёва оказали Кант, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше и др. Кант говорит, что на первом этапе развития морального сознания нужны внешние нормы и запреты. И неожиданно для нас, знакомых с психоанализом, Соловьёв вслед за Кантом говорит о праве как о низшем пределе или определенном минимуме нравственности. Но право как таковое появляется на более поздних ступенях развития общества. Поэтому отметим, что Соловьёв в своих поисках основ и происхождения нравственности сделал много тонких замечаний и наблюдений и остановился перед психоанализом. З.Фрейд в основу своего понимания культургенеза поставил фигуру испытывающего чувство вины дикаря, параноика древнего мира, раздираемого противоречиями добра и зла, любви и ненависти, влечениями к жизни и наслаждениям («Эросом») и влечениями к смерти и страданиям («танатосом»). Борьба между ними, по Фрейду, сопровождает человека на протяжении всего его земного существования. Эти темные силы психики человека, противостоящие доводам разума и воли получили у Фрейда название «Оно» или «бессознательное». В работе «Неудовлетворенность культурой» З.Фрейд культурой называет «сумму человеческих достижений и институций, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и регулированию взаимоотношений между людьми» [4.С.29]. Из фрейдовского понимания культуры как предохранительного механизма, препятствующего проявлению темных сил первичных влечений и эмоций вытекает и решение вопроса об индивидуальной свободе как критерии существования культуры. Он подчеркивает, что «индивидуальная» свобода не есть достижение культуры» [4.С.34]. Ведь максимальной свободой обладал первобытный человек, но она для него не была самоценностью. Свобода, по Фрейду, может быть даже враждебна самим основам культуры, но человек всегда будет защищать свои притязания на индивидуальную свободу, и в этом коренится исток его перманентного конфликта с обществом, который неуничтожим в любом обществе.

По мнению Соловьёва, нравственность возникает вместе с обществом и принимает порой аморальные формы. И такие чувства, как храбрость и мужество, свойственны животным, но у них они не имеют никакого нравственного значения. Их присутствие или отсутствие, по Соловьёву, есть просто природный факт, не связанный внутренне ни с какой самооценкой. «Но в силу нашей высшей природы это качество принимает новый смысл, связывающий его с корнем собственно человеческой нравственности – стыдом» [1.С.131]. И мужество сознается человеком как способность духа возвышаться над инстинктом личного самосохранения. При этом присутствие силы духа является добродетелью, а отсутствие ее осуждается как постыдное [1.С.131]. Отсюда начинается отличие человека от животного. Чувства стыда, жалости и благоговения, по мнению Соловьёва, исчерпывают область возможных нравственных отношений человека. «Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества» [1.С.130]. Все прочие явления нравственной жизни, все добродетели суть, по Соловьёву, видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека. Соловьёв считает, что в стыде и жалости определяется наше нравственное отношение к нашей природе и ко всем вообще живым существам. Но кроме этих двух основных чувств есть у человека и третье высшее нравственное чувство, перед которым человек должен преклоняться. Это чувство благоговения или преклонения перед высшим, которое составляет нравственную основу религии и религиозного порядка жизни. [1.С.129]. Он называет это чувство «естественной религией», которое в зачаточном виде присуще высшим животным. В этом вопросе Соловьёв ссылается на теорию Ч.Дарвина, которого интерпретирует своеобразно, приводя пример с собакой, испытывающей кроме страха и своекорыстия к своему хозяину некое нравственное чувство – что-то вроде благоговения. Таким образом, получается, что нравственность выводится из естественных, природных

предпосылок. Другое дело – мораль. Она более позднего происхождения, нежели нравственность, и с позиции христианской религии и идеологии мораль, добро от Бога. Природные предпосылки нравственности – это одно, но главное отличие человека от животного в наличии разума, который божественного происхождения. Так, в основных чертах выстраивает вопрос о происхождении морали и нравственности религиозный философ В.Соловьёв. Как видим, у Соловьёва много находок и глубины понимания природных предпосылок возникновения нравственности, что сближает его с философией и психологией З.Фрейда, расхождение же в том, что в становлении человека, человеческой психики, человеческой культуры (нравственности в том числе) у Фрейда никаких сверхъестественных факторов нет, а для философских построений Соловьёва Божественное провидение, божественная воля необходимы, ибо фундаментом нравственности, по Соловьёву, выступает действительность сверхчеловеческого добра. «Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное самостоятельное значение в мире, т.е., другими словами, верю в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера логически первее всех положительных, религиозных воззрений и установлений. Равно как и метафизических учений [1.С.180].

В «Оправдании добра» Соловьёв критикует аморализм Ницше, его попытку заменить христианскую нравственность языческим культом силы и красоты. Но в христианстве, в отличие от язычества, сила и красота нераздельны с добром, подчеркивает Соловьёв [1.С.47].

Выступает Соловьёв и против нравственного учения Л.Толстого, называя это учение «доктриной бесформенности и безналичия», который защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем правды и добра может быть только человек, личность. «Такой моральный аморфизм, – пишет Соловьёв, – должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни» [1.С.49].

Ошибочна, по Соловьёву, и другая крайняя точка зрения, которая подчеркивает только объективный харак-

тер нравственности и видит опору для нее во внешнем авторитете и социальных институтах. Странники этого учения не признают значения самосознания и самопознания личности, полагая, что исторические формы, в которых сложилась жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними.

Оба эти крайние нравственные заблуждения, считает Соловьёв, страдают односторонностью и совпадают в том, что берут добро не по существу и придают значение безусловно-должного или безусловно-недолжного» [1.С.49]. И субъективный и объективный моменты нравственности необходимы, хотя Соловьёв все же склоняется к значимости объективных форм нравственной жизни, исходя из того, что сам Соловьёв был убежден в реальности всеобщего Богочеловечества как единого организма.

Рассматривая вопрос о соотношении нравственности и права, автор «Оправдания добра» видит их различие в неограниченности нравственных и ограниченности правовых требований, а также в принудительном характере правовых законов. Право – это низший предел или определенный минимум нравственности, для реализации которого употребляется принуждение. Право относится к объективной сфере внешних поступков, а нравственность – «не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческого» [1.С.425].

В вопросе о взаимоотношении личности и общества он выступал за уважение «нравственного достоинства личности», за неотъемлемое право каждого человека на собственное развитие своих положительных сил. Следуя в этом вопросе за Кантом, Соловьёв пишет: «Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как средство для каких бы то ни было посторонних целей – он не может быть средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства других людей» [1.С.324]. И далее Соловьёв говорит, что «степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру» [1.С.341]. Соловьёв считал, что це-

лью развития общества, политики государства должно быть уничтожение экономического рабства и эксплуатации человека человеком, установление справедливой организации труда и распределения. И нравственная философия, занимаясь организацией общественных отношений, в нашем случае экономических, имеет в виду именно те, «непреложные, из самой идеи добра вытекающие условия, без исполнения которых никакая данная организация не может быть нравственною. Для нее всякая общественная организация интересна и желательна, лишь постольку в ней воплощается нравственное начало – поскольку ею оправдывается добро» [1.С.425]. Замечательные слова, но они остаются в нашем обществе на бумаге. Сколько у нас в России развелось чиновников, которые просто жируют на худом теле народа со своими огромными окладами и другими источниками существования. Когда уже бедная Россия сбросит со своих плеч огромную армию паразитов и даже врагов? В работе «Три речи в память Достоевского» Соловьёв высказал мысли об общественном идеале и пути к его достижению. И по его мнению, вся гениальность Достоевского именно в том, что он открыл для себя решение этой проблемы: «Законная причина социального движения заключается, – пишет Соловьёв, – в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества». Об этом говорил Достоевский в своей повести «Бедные люди». Социальный смысл повести, считает Соловьёв, сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей лучшие (нравственно) люди суть вместе с тем худшие для общества, что им суждено быть бедными людьми, униженными и оскорбленными» [5.С.132].

Увы, современная жизнь России подтверждает мысль мыслителя XIX в.

Достоевский, по мнению Соловьёва, понял высшую правду Бога, и перед Божьей правдой всякая своя самодельная правда есть ложь... «Поэтому больше веры, больше единства, а если любовь к тому, то все сделано, это нравственная сила, обновленная соприкосновением с народом, – пишет Соловьёв, – дала Достоевскому право на вы-

сокое место впереди нашего общественного движения не как служителю злобы дня, а как истинному двигателю общественной мысли» [5.С.133]. Конечно, быть духовным водителем общества – это большое дело, достижение писателя, но для совершенствования жизни общества и личности этого недостаточно. И уповать на Бога, Божественное провидение хорошо, но этого мало. Потому в народном фольклоре есть пословица: «На Бога надейся, но сам не плошай» или «Под лежащий камень вода не течет», поэтому эта идея Соловьёва абстрактна и далека от ее воплощения в действительность.

Говоря об истории человечества, Соловьёв видел в ней осуществление Божественного замысла. Поэтому, по мысли философа, общество – это всеобъемлющая церковно-государственная организация и будущее общество есть синтез вселенской церкви и всемирной монархии под эгидой католического Рима, и в результате их слияния возникает теократия, в котором восторжествует справедливость и христианство.

Незадолго до смерти Владимир Соловьёв все же разочаровался в идее теократии, хотя в работе «Оправдание добра» еще писал о том, что «мера добра в человечестве вообще возрастает» [1.С.211]. А в «Трёх речах в памяти Достоевского», Соловьёв подчеркивает главную идею писателя – он в своих убеждениях никогда не отделял истину от добра и красоты. И он был прав, потому что эти три понятия живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир...

Истина есть добро, мыслимое человеческим умом, красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение – уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мира [5.С.139].

Интересно, что в работе «Оправдание добра» Соловьёв вовсе не убеждает нас в необходимости избрания добра, не дает «рецептов» исправления общества, а просто составляет некий комментарий к истории добра как спосо-

бу исторического существования человечества, более того, смысла существования божественной гармоничности мира. И поэтому в «Оправдании добра» речь идет не о защите добра как духовного феномена, ведь добро само по себе вовсе не нуждается в заступничестве, в оправдании. Речь здесь идет скорей об утверждении его «жизненно-практической целесообразности» как оправдательного начала человеческого существования, как мировоззренческого кредо. В.Соловьёв обосновывает, определяет добро в качестве нравственного смысла человеческого существования. В Предисловии ко второму изданию «Оправдания добра» он пишет о назначении работы – показать добро как правду, т.е. как единственный правый, верный путь жизни во всем и до конца. И далее подчеркивает, что добро он понимает «по существу, т.к. оно и только оно оправдывает себя и оправдывает доверие к нему» [1. С.79].

Без всякого морализаторства, моральной дидактики Соловьёв подчеркивает, что «нравственная философия есть не более как систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и народов; на ответственности автора лежит только верность, полнота и связность его указаний» [1. С.79].

Важно, зная абсолютность добра, распространить его на нравственные отношения. И когда это осуществится в жизни, тогда для каждого отдельного человека, по Соловьёву, возникнет только практический вопрос воли: «принять ли для себя такой совершенный нравственный смысл жизни или отвергнуть его» [1.С.547]. Но пока правота добра не стала очевидным фактом для всех, возможно теоретическое сомнение, которое, правда, неразрешимо в рамках нравственной философии. Но Соловьёв говорит, что вовсе не следует страшиться философского исследования Добра как Истины именно в теоретической философии, ибо «самостоятельность нравственной философии не исключает внутренней связи самой этой области с предметами философии теоретической – учения о познании и метафизике» [1. С. 548].

И если нравственный смысл жизни сводится, по Соловьёву, к борьбе и торжеству добра над злом, то неизбеж-

но возникает вопрос: а что же такое зло? В трактовке зла Соловьёв ставит, прежде всего, вопрос о его происхождении. И говорит, что его разрешение надо искать в метафизике. Вопрос о соотношении добра и зла мы находим в «Трёх разговорах». Здесь Соловьёв критикует некоторые теории добра и зла.

В первом разговоре он критикует «религиозно-бытовой» взгляд, согласно которому зло необходимо потому, что при его помощи достигаются благие цели. Например, убийство неприятеля на войне. Но, считает Соловьёв, оправдание зла добрыми целями – условно и не может рассматриваться как нечто обязательное. Соловьёв подвергает критике и теорию культурного прогресса, что рассматривается им во втором разговоре. Он подчеркивает: нужно сначала доказать, что всякий исторический прогресс обязательно ведет общество к добру. Новое, к сожалению, не всегда является добром. И не всякий прогресс таковым является. Участник спора считает, что войны были признаком некультурности, а теперь, когда культура достигает большой высоты, войны бессмысленны. А вежливое отношение людей друг к другу решает все проблемы борьбы добра и зла. Вл. Соловьёв по поводу этой концепции говорит, что она смешна и глупа. Можно добавить, что человечество теперь живет в XXI веке, прогресс науки и техники налицо, но проблема войны приняла глобальный характер, а следовательно, и проблема добра и зла остается очень актуальной и связана вообще с выживанием человечества, поэтому критика Соловьёвым концепции прогресса справедлива.

Третий спорщик в третьем разговоре, это как бы сам В.Соловьёв, выступающий с религиозной точки зрения.

Соловьёв считает, что для победы добра над злом необходимо признать за добром безусловную силу, превышающую собой все разрозненные, отдельные исторические силы. И надо также признать, что это абсолютное добро может вот так абсолютно воплотиться в земной жизни. И в мирозерцании Соловьёва абсолютное добро утверждает-ся в виде Бога, а абсолютная воплощенность его в земной жизни – Христос воплощенное Богочеловечество. Не случайно в его историософии в центре всемирной истории

стоит Христос, а процесс движения к абсолюту – духовный, в том числе и нравственный, процесс, в котором должен участвовать сам человек. «Осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом, оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешить» [6.С.116]. Так сошлись, слились в одно учение онтология, гносеология и нравственная философия Соловьёва.

Хорошо сказал о Соловьёве, о его творчестве А.Лосев: «...совершился великий подвиг идеалиста, осознавшего не только всю недостаточность идеализма по его содержанию, но и в структурном смысле его трагическую судьбу ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями.

И все-таки творчество Соловьёва – это подвиг служения человечеству и одновременно его жизненная драма, и, говоря словами самого Вл. Соловьёва, человек не может исполнить свое предназначение «одною силою ума, гения и нравственной воли». И все же философ посеял золотые семена, которые дали пышные всходы. У Соловьёва много последователей, сторонников и благодарных почитателей и исследователей его творчества.

Безусловно, философия Соловьёва «слишком возвышенна», но проблемы, которые он поднимал в своем учении, не утратили актуальности и дают простор для размышления и дальнейшего их развития.

¹ Киреевский И.В. Соч. В 2 т. Т.1.

² Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1986.

³ Соловьёв В.С. Чтение о Богочеловечестве. М., 1981.

⁴ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. М., 1990.

⁵ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Цит.: Сб. История философии. Новороссийск, 2003. С.132.

⁶ Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Избранное. М., 1990.

⁷ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. Вступительная статья // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 29.

М. Ю. САВЕЛЬЕВА

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины, г. Киев

МИРОВОЙ ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ СУЩНОСТИ «ДОБРА» И «БЛАГА» И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ

На первый взгляд проблему исследования сущности «добра» можно считать в общем и целом разработанной, и внесение коррективов в её содержание – всего лишь вопрос времени. Среди обширного историко-философского опыта выделяются известные философские, теологические, этические концепции толкования сущности «добра», которые ныне представляют как специальный, теоретический, так и общечеловеческий интерес. В частности, немало сделано было в направлении решения этой проблемы В. С. Соловьёвым. На сей счёт имеется также разносторонняя оценка его усилий, представленная в лаконичном и фундаментальном эссе Н. Федорова «Об антихристовом добре» и большом труде Льва Шестова «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва)». По следам этих произведений позднее было написано немало умных критических работ [1].

Данные размышления вполне претендуют на то, чтобы предстать ещё одной попыткой «уточнения» или «прояснения» кажущихся «тёмных мест» в позиции философа. Однако хотелось бы избежать содержательности в отношении к данной проблеме. Дело ведь не в том, чтобы ещё раз завести разговор «вокруг» известной точки зрения и выстроить ещё одну концепцию, а в том, чтобы выяснить, в какой мере логические исследования способны влиять на образ жизни автора или читателя. Иными словами, никакое фундаментальное знание классических трудов по логике морали, принадлежавших Платону, Аристотелю, французским и русским просветителям, Канту, В. Соловьёву и др., не гарантирует их адекватное понимание и тем более не является основанием адекватного практического отражения этого опыта. И прежде чем приступать к их исследованию, необходимо уяснить себе одну формальную вещь: выдаю-

щиеся произведения не смогли бы появиться на свет, если бы их авторы не обладали постоянной способностью реализации опыта «добра».

Таким образом, умение находить объективные критерии мировоззренческих или научных понятий не является школярством. Смысл и цель этого процесса – определение меры понимания вещей или феноменов, скрытых за этими понятиями, то есть меры вовлечения этих вещей в пространство человеческой жизни и, соответственно, формирование определённой линии поведения в этом пространстве. Иными словами, начиная своё познание с определения понятий, человек тем самым осознанно задаёт направление логике собственного развития и поведения в мире.

I

Сфера понятий, отражающая специфику морального опыта, привлекает внимание прежде всего потому, что именно в области морали человек проявляет себя не только как действующее, активное, практическое существо, а как существо «сердечное», гуманное. Это сфера, где логика награждается чувственной привлекательностью, но одновременно становится сложной и коварной для восприятия.

Несмотря на древние и весьма разносторонние традиции изучения, в сфере морали существуют проблемы, считающиеся решёнными, а потому до сих пор решаемые весьма поверхностно. Так, диалектика категорий «добро» и «зло» исследована всесторонне, а вот природа взаимоотношений этих категорий с категорией «благо» пока что до конца не ясна, поскольку стоит на втором плане. В результате природа «добра» и «зла» представляется не всегда последовательно.

Впрочем, вполне возможно, что соотношение понятий «добро» и «благо» вовсе не требует специального рассмотрения. Такое впечатление складывается после знакомства с некоторыми известными отечественными справочными изданиями, в которых представлены определения этих понятий в качестве нормативных. Например, в «Философском энциклопедическом словаре» (1983) прямо указа-

но, что проблемы тут никакой нет, поскольку «понятие блага постепенно утрачивает своё значение и в середине 19 в. вытесняется понятием ценность. В более узком... значении слова понятие блага синонимично понятию добра» [2].

Вот такая безмятежная и непротиворечивая картина складывается. Однако, как говорится, факты – упрямая вещь: если до сих пор существуют два различных понятия, логика требует признать существование различных феноменов, стоящих за ними.

«Новая философская энциклопедия» (2001) глубже освещает эту проблему. Здесь «благо» подаётся как «состояние и условие совершенства, осуществлённого бытия... Если в синонимическом понятии добра доминирует мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, то понятие блага *более онтологично*» (курсив мой.–М. С.)[3].

Что даёт основание сделать такой вывод? Видимо, то обстоятельство, что «благо», в отличие от «добра», не имеет антипода. «Добро» и «зло» являются антиподами как категории, отражающие меру индивидуальной ответственности; в них отражён принцип разумного, осознанного (рационального) отношения человека к миру. Это «переменные величины», зависящие от чего угодно: от внешних обстоятельств, от степени осознания и проч. Но «благо» – термин нерациональный, хотя и не иррациональный. Можно сказать, что он сверхрационален, соотнося всю полноту человеческого опыта с основанием бытия и примиряя в себе все противоречия. Образно говоря, «благо» обретается где-то «вокруг» или «около» «добра»; оно «ещё не вполне «добро» или «уже не вполне добро», не совпадая с ним по сути. В отличие от «добра» и «зла», «благо» – величина постоянная: в нём заключён момент абсолютного сбывания. Это наличествующее совершенство, явленное бытие, после которого уже ничего быть не может. Это признак райского состояния, блаженства (только производимого «благом»). И у этого совершенства одна-единственная функция: быть основанием ориентации человека в мире. На эти мысли наводят выводы, когда-то сделанные Платоном; в работе «Государство» он пришёл к довольно своеобразному заключению: «благо» – то, что наделяет человека

способностью познавать, а познаваемым вещам придаёт истинность; оно – причина знания [4]. Вывод довольно беспощадный: «благость» жизни не выдаёт человеку готовый рецепт жизни, не отвечает прямо на поставленный им вопрос, а заставляет человека самого искать ответы и иногда находить их.

Иными словами, «благо» является основанием различия «добра» и «зла», и в этом смысле не может быть им тождественно. Можно сказать и по-другому: «благо» как онтологическая константа есть некая ясность, безусловность, которая, сама, не будучи до конца понятной, с необходимостью даёт человеку возможность понимать всё остальное. То есть «благо» не обязательно исследовать с помощью логики; достаточно принять его как принцип, поверить в него. И тогда, даже делая в жизни какие-то ошибки, человек способен вести себя «по-человечески», то есть выполнять законы бытия. О том, что «благо» имеет именно такое толкование, говорит его происхождение как термина. Этимологически слово «благо» – $\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ – родственно слову «святой» – $\alpha\gamma\acute{\iota}\omicron\nu\varsigma$. Следовательно, «благо» – свято и светло, поскольку общий для многих индоевропейских языков корень «аг-» означает «свет», «огонь». И, будучи «светом», принцип «блага» всё расставляет на свои места, во всём обнаруживает окончательный смысл, всё направляет и организует – выводит из тьмы.

В то же время такое толкование «блага» удерживалось в языке недолго, поскольку социальные отношения развивались в истории в направлении усиления их прагматичности. Характерно, что уже в латыни (то есть по времени гораздо позднее) это слово звучит как *bonus* – «хороший», то есть уже является более ограниченным по смыслу, поскольку содержит в себе одобрение, оценку, а значит, отражает попытку человека включить идею «блага» в систему своих отношений.

Но в том-то и дело, что «благо», в отличие от «добра» и «зла», остаётся безотносительным к человеку и его миру, поскольку имеет другое предназначение. Будучи абсолютным и непротиворечивым, «благо» со временем переместилось в сферу религиозного опыта и представлялось

лишь в отношении к Творцу (и потому отношения с человеком были исключены). «Благость» – свойство Творца. Мы привыкли говорить: «Боже Всеблагий», а не «Вседобрый». И это естественно: определение Богу издавна давали через идею «блага». Одно из первых таких определений принадлежит Платону: «Бог не причина всего, а только Блага» [5].

Итак, по Платону, Бог есть «благо», и более ничего. Но Платон тем самым несколько не ограничивал сущность Бога, а пытался сформулировать единую идею Его действий. Философ говорил, что «вот этим» Бог принципиально отличается от человека, но именно «вот это» даёт возможность человеку действовать по-человечески. Тем самым «благо» есть критерий связи и разграничения Божественного и человеческого. Будучи «Всеблагим», Бог не может (и не должен) делать за человека то, что человек должен сделать сам. Иначе Он не Бог. Поэтому когда приходится слышать от людей: «ничего страшного – Бог всё устроит», понимаешь, что это действительно страшно: Бог не стряпчий, чтобы «всё устраивать». Многие вещи мы сами в состоянии сделать; нет нужды и смысла просить Бога выполнить какие-то замыслы вместо себя – это не Его дело. «Суетное» отношение к Богу – это желание переложить на Него ответственность за собственную беспомощность.

Когда Платон говорил, что «Бог есть благо», он тем самым утверждал, что обращаться к Нему имеет смысл лишь за тем, чтобы прояснить для себя границы возможностей своих действий, то есть определить меру самостоятельности. Так действовали многие выдающиеся умы, начиная с царя Соломона, который, как известно, попросил у Господа не богатства, славы и любви, а лишь мудрости как возможности самому добиться славы, богатства и любви. Так действовал Кант; будучи не царём, а философом, он на склоне жизни продолжал ставить, казалось бы, тривиальные вопросы: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться? Кто я?» И, как мог, решал их для себя. К примеру, в одной из работ, написанных на склоне лет, в конце XVIII в., философ утверждал, что для осуществления нравственного опыта человеку не нужны внешние обстоя-

тельства, в том числе и Бог. Моральный закон таков, что выполняется только на основании самого себя, он непри- нуждён, он означает свободную направленность человеческой сущности [6].

Но, в отличие от многих весьма глубоких и оригинальных мыслителей, которые только ограничивались констатацией Божьей благодати, Кант обращал внимание читателей ещё на одну особенность феномена «блага»: оно, по его мнению, не только начинается, но и сопровождает до конца действие человека. В противном случае смысл «блага» остаётся неясным. «Благо» не только основание, но и цель человеческих усилий, в отличие от «добра», которое, напротив, есть только средство воплощения поступков, а потому проявляется относительно. Это означает, что если бы человек действовал только в соответствии с принципом «добра», то есть с чувством долга (автоматически, бесчувственно и отчуждённо), он не в состоянии был бы отразить в своих поступках Божий замысел. Но он относится к самому себе столь же объективно, сколь и субъективно, то есть старается увидеть в своих действиях нечто большее, чем только выражение объективной необходимости: «В этой цели, хотя бы её ставил перед ним один только разум, человек ищет нечто такое, что он может любить» [7]. Идея «блага», таким образом, позволяет человеку расширять (можно даже сказать: «совершенствовать») моральный закон тем, что человек выполняет его не только умом, но ещё и сердцем. Человек не инструмент в руках Всевышнего, а Его бесконечное воплощение и наилучшее проявление.

Таким образом, слова Платона и Канта раскрывают простую истину: в целом уже всё устроено, точнее, задано, и проблема лишь в том, как человеку распорядиться отпущенным ему временем. Ты должен научиться действовать от первого лица – и это есть «благо». Ты способен творить в границах «добра» и «зла», видеть эти границы – и это есть «благо». Потому что в твоих действиях реализуется глобальная онтологическая цель, которую ты в состоянии понимать, пусть не всецело – но это тоже «Благо». Это то, что исходит от тебя Свыше, позволяет формировать и организовывать тебе свой мир. И, конечно же, при этом ты,

как человек, можешь надеяться на позитивный результат своих усилий – надеяться на то, что действуешь на основании «блага».

Это означает, что человек не является изначально («по природе») ни добрым, ни злым, но должен сам себя сформировать по какому-то из этих принципов, а идея «блага» даёт надежду (основание) на то, что всё-таки это будет воплощение принципа «добра».

Вот почему мы называем «благо» основанием. Если бы оно не было основанием единства «добра» и «зла», все законы логики оказались бы нарушены. Получилось бы так, что «зло» оказалось противоположностью и «добр», и «благ». И уже не было бы никакого основания утверждать, что со «злом» в мире можно и нужно бороться. «Благо» же делает «добро» и «зло» относительными в своём единстве. Человеку естественно представлять мир как борьбу противоположных начал. Но ему свойственно также и думать, что всегда найдётся нечто, стоящее выше противоположностей и не позволяющее им сделаться абсолютными в своей борьбе.

Но как же тогда понимать известное выражение «материальные блага»? Можно, конечно, в этой ситуации отделиться аргументом об условности и приблизительности языка и «синонимичности добра и блага». Но можно увидеть в этом выражении причины и условия становления отдельных вещей в идее «блага». Очевидно, речь идёт о том, что материальные блага – это не вещи сами по себе, а возможности, которые человек реализует с помощью тех или иных ситуаций и вещей, руководствуясь идеей «блага». Пока материальные блага невыразимы – они невыразительны. Предметы сами по себе бессмысленны до тех пор, пока не будут включены в пространство человеческой деятельности; только в этом случае проявляются их «благодетельность» и «благодетельность», то есть их воздействие на человека и воздействие человека на самого себя. То есть пока в процессе опредмечивания человек не определяет для них место по шкале между «добр» и «злом».

К сожалению, современные исследования идеи «блага» продолжают тенденцию её прагматизации. Новейшие интерпретации сущности «блага» зачастую сближают его с

понятием «ценность». Если бы эти понятия и в самом деле были так близки, создавалась бы ситуация, когда «благо» можно было бы каким-то образом контролировать, влиять на него и проч. То есть в действительности оказывается, что не мы действуем на основании «блага», не оно является сферой возможностей наших действий, а, напротив, от наших действий и мыслей зависит состояние «блага», которое в этом случае оказывается далеко не безусловным. Но тогда его место как основания должно занять что-то другое. И если не «благо», что же тогда?

Получается, что навязывание «благу» критерия ценности парадоксальным образом обесценивает его.

Иными словами, неадекватное понимание сущности феномена «блага» приводит к искажению восприятия сущности «добра» и «зла». Вот, к примеру, одно из последних определений «добра»: оно «*в широком смысле слова как благо* (курсив мой. – М. С.) означает ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо в его отношении к некоему стандарту или сам этот стандарт. В зависимости от принимаемого стандарта добро в истории философии и культуры трактовалось как удовольствие, польза, счастье, общепринятое, соответствующее обстоятельствам, целесообразное и т. д. С развитием морального сознания в этике вырабатывается более строгое понятие... морального добра. ...оно осознаётся как особого рода ценность, не касающаяся природных или стихийных событий и явлений. ...добро знаменует свободные и сознательно соотнесённые с высшими ценностями, в конечном счёте с идеалом, поступки. С этим связано позитивное нормативно-ценностное содержание добра: оно заключается в преодолении обособленности, разобщённости и отчуждения между людьми, утверждения взаимопонимания, морального равенства и гуманности в отношении между ними; оно характеризует действия человека с точки зрения его духовного возвышения и нравственного совершенства» [8].

А вот весьма похожее по форме на приведённое выше определение «зла»: оно «охватывает негативные состояния человека (старение, болезнь, смерть, нищета, униженность) и силы, вызывающие эти состояния (природные

стихии, общественные условия, деятельность людей). Понятие морального зла определяет то, чему противодействует мораль, что она стремится устранить и исправить. ...С формальной стороны как зло квалифицируется деятельность, противоречащая принятым в данной культуре нормам морали... С содержательной это – деятельность, которая имеет негативное значение для состояния других людей или самого действующего субъекта: причиняет материальный или духовный ущерб, вызывает страдания и сходные негативные чувства, ведёт к деградации» [9].

Приведённые определения грешат нарочитой содержательностью (оттого так объёмны и громоздки). Понятно, что все перечисленные характеристики входят в сферу проявления «добра» или «зла». Непонятно только, на каком основании они выделены и почему только эти? На каком основании следует выделять «добро» и «зло» как категории морали и «добро и зло вообще», или, как сказали бы представители некоторых философских направлений, «имморальные категории»? Вряд ли состояние экологической стабильности на Земле следует относить к разряду «добра», а смертность человека – к разряду «зла». Это ведь феномены, сами по себе не возникающие в контексте социальных отношений, но, тем не менее, существующие таким образом, что сами формируют социальные отношения или частично влияют на их формирование. Если же мы будем рассматривать источники формирования опыта «добра» и «зла» вне социального контекста, мы тем самым будем подразумевать некую заранее заданную целесообразность и осознанность (кем-то, но не нами) этих обстоятельств. Иными словами, в некоторых случаях виновны мы, а в некоторых – «некто» или «нечто», но тогда имеет смысл говорить лишь о моральном проявлении «добра» и «зла», поскольку иные возможные их проявления не могут быть рационально омыслены и пережиты человеком.

Такое же отношение к природе «добра» и «зла» в сфере религиозного опыта. Если мы люди верующие, то и в этом случае ответственность за состояние природы или собственную зависимость от времени мы не перекладываем на Бога, а рассматриваем их как следствия собственных гре-

ховных поступков, то есть ставим на первое место фатальность самой смерти, забывая об отпущенном нам времени.

Возможно, если бы в качестве основания предусматривалась идея «блага», представления о сущности «добра» и «зла» обрели бы ясность. «Добро» – вовсе не то, что ты бы хотел получить от других людей и даже не то, что хотел бы дать им сам. В этом смысле мы оставляем за рамками понимания две вещи: 1) как это сделать? 2) откуда известно, что именно это следует делать или не делать? А вот если определить «добро» как то, что приносит тебе удовлетворение (удовольствие, радость, наслаждение и проч.) от того, что приносит удовлетворение другим, соответственно, и «зло» – то, что приносит неудовлетворение тебе, потому что не в состоянии удовлетворить других, тогда всё становится понятным и не требует специального раскрытия содержания и механизма действия. Добро есть то, что делает других независимыми от моих нравственных качеств, потому что делает меня независимым от нравственных качеств других людей. Зло же – всё то, что ставит меня и окружающих в состояние взаимной зависимости от нравственных качеств противоположной стороны. Добро – дать другим абсолютную возможность проявить себя и тем самым проявить себя; зло – абсолютная возможность проявить себя за счёт других и тем самым никак не проявить себя.

Таким образом «добро» и «зло» – это типы отношений, которым свойственно бесконечно распространяться, проявившись хотя бы однажды. По мнению Гегеля, истиной обладает не то или другое, а именно их движение [10], поскольку неявленность «добра» или «зла» не даёт основание как-то относиться к ним. Содержание этих отношений всецело зависит от формы. А форма – это взаимосвязь индивида и социума. И если пока осуществляется поиск «общего места» между социумом и индивидом, осуществляются и «формулы добра и зла». И это есть «благо».

II

Позиция В. С. Соловьёва не только удачно вписывается в этот логический контекст, но вполне законно пре-

тендует на роль своеобразного итога тысячелетнего развития представлений о добре, зле и благе. Идея о том, что добро требует дополнительного обоснования и даже «оправдания», проходит через всё творчество мыслителя. Как известно, Соловьёв отличал добро как таковое и «поддельное добро». Последнее он связывал с тем, кто своей деятельностью предстал в истории христианской этики антиподом Христу и виновником неправильного представления людей о функциях и сущности добра. «Краткая повесть об антихристе» вызвала немало шума и среди представителей Церкви, и со стороны свободомыслящих светских умов: и те и другие восприняли Соловьёва как «еретика». Несмотря на различие целей и средств аргументации, общественное мнение сходилось в одном: добродетель и дьяволизм несовместимы. Хотя были и апологические высказывания. Так, Н. Фёдоров, исследуя концепцию философа и задаваясь вопросом чисто теологического содержания: «принадлежит ли образ добродетельного антихриста к составу церковного эсхатологического предания», давал в целом негативный ответ, но при этом полагал, что у В. Соловьёва имелись основания на то, чтобы модернизировать канон.

Для нас сегодня позиция В. Соловьёва важна не тонкостями теологической аргументации, а тем обстоятельством, что окончательно определяет степень традиционной неадекватности понимания сущности добродетели как «деятельности во Христе». Соловьёв поставил проблему иначе: не являются ли противоречивость и относительность добродетели следствиями изначальной греховности человека и критериями онтологии зла? Так ли совершенно, продуктивно добро, как мы его себе представляем? И должно ли оно быть таким, каким мы его представляем? Это ведь только на первый взгляд кажется, что проблема различия добра и зла предельно ясна, потому что решение её представляется зависимым от меры осознания (логики) правильности выбора. Но если так, тогда осознание должно опираться на какое-то основание. Например, на некие всеобщие представления: «всеобщую пользу», «личную выгоду», «объективную необходимость», «веру в Бога» и т. д. По крайней мере, проблемы теодицеи и социальной спра-

ведливости в различные эпохи решались именно на этих основаниях. Однако в любом проявлении таких оснований нет никакого отношения к сущности добра. И это может означать следующее. Природа основания различия добра и зла такова, что не ограничивается постижением логико-рассудочными средствами и обязательно включает в себя веру. Вера же необходима потому, что «добро», соответственно как и «зло», есть нечто совершенно иное, нежели мы себе представляем.

Поскольку добро проявляется лишь в отношении к злу (имеет к нему отношение), его последствия могут быть не менее губительны. Только благо как Идея всеобща и однозначна; добро же всегда неопределённо. И, значит, непредсказуемо. Нам очень хочется, чтобы определение добра и зла осуществлялось на основании некой ясности или безусловности, само по себе, и наше поведение определялось бы ими без нашего участия. И это действительно так – ясность и безусловность есть, но до определённого (точнее, неопределённого) момента. Потому-то Сократ в своё время настаивал на том, что мы не можем ничего наверняка знать ни о добре, ни о зле; если бы знали, уж, конечно бы, всегда поступали правильно и были «как боги». Но в этом-то и беда человека, что он привязан к действию, не способен победить время и увидеть раз навсегда все последствия всех последующих действий. Добро – это когда ты действуешь, одновременно зная об этом и желая этого, и оценивая это как добро [11]. Во-первых, потому что исходишь предварительно из определённой Идеи – идеи Блага. Во-вторых, потому что надеешься, что и другие должным образом оценят твои усилия. Но не более того! Именно «надеешься», а не «знаешь» или «уверен». По крайней мере, Кант полагал, что надежда более объективна, поскольку более смиренна, скромна.

Таким образом, добро позволяет тебе полностью реализоваться в момент выбора, совершая его с надеждой на будущее. И в этом критерий его оправданности. Но это же как раз показывает, что добро ещё не есть абсолютный путь совершенства. Оно есть критерий нашего несовершенства, вынужденное, принуждённое наше состояние,

позволяющее с большим трудом удерживаться в том виде, какой нам однажды был придан Свыше. Мы же почему-то уповаем на то, что свершение добрых поступков обязательно откроет для нас путь в вечное блаженство по ту сторону. Оказывается, нет. Не откроет, только бесконечно отдалит этот момент, покажет абсолютную цель только издали. Это то обстоятельство, о котором Мамардашвили сказал, что «в мире нет фактов морали» [12], в том смысле, что нет таких ситуаций, войдя в которые, мы станем совершенными не только здесь и теперь, но и получим это как некую постоянную способность. И Соловьёв прекрасно это понимал. Более того, он был уверен, что нет ничего более соблазнительного в своей лёгкости и пагубного в своих последствиях, как встать на путь планомерного или «профессионального» творения добра. Это прямая дорога к душевной гибели. Потому что в основе такого выбора (кстати, весьма искреннего и полного) лежит абсолютная уверенность в собственных силах и полное отсутствие веры в то, что может превышать твои возможности и способности. С точки зрения В. Соловьёва, по-настоящему страшен не преступник, не отъявленный греховодник, а тот, кто однажды вознамерился достичь совершенства раз и навсегда при жизни, на земле. Это тот, кто, по мнению Бердяева, превратил «этику свободы» в «этику закона». Кто не принял в расчёт Божьи замыслы и сам всё решил исправить. Кто отказался подчиняться объективным обстоятельствам во имя утверждения личной силы и славы. Изображённый В. Соловьёвым антихрист привлекателен, вызывает уважение и даже восхищение именно в силу дальновидности, активности и самоуверенности. Его невозможно осмеять или раскритиковать, потому что он всегда «ведает, что творит». Он весьма «богат духом» – переполнен духом мрачным и тёмным, – поэтому, видимо, не нуждается в благословении и прощении Свыше.

Это «духовное богатство» выражается в постоянной способности не только познавать, но, познавая, создавать, конструировать. Но ведь в этом как будто нет ничего крамольного? И правда, нет. Кроме того, человечество на протяжении всей своей истории не всегда адекватно оценивало

эту сторону своей сущности. В связи с этим приведем одно характерное высказывание М. Мамардашвили: он неоднократно напоминал о том, что добро всегда требует усилий, тогда как зло всегда совершается как будто само по себе. Потому что добро – это порядок, а зло – его отсутствие; поэтому порядок нужно поддерживать, а хаос и сам проявится [13]. Философ утверждал тем самым, что моральный опыт сам по себе не даётся, это великий труд, благодаря которому человек поддерживает себя «в форме» – в прямом и переносном смысле: тренирует в себе человека с помощью тренировки сознания.

Но при этом Мамардашвили высказал между строк ещё одну мысль: добро есть неестественное, искусственное состояние, осознанно делаемое [14]. Потому оно не абсолютно, и нельзя возлагать на него абсолютные надежды. А самое парадоксальное для понимания – то, что чем более фундаментальным является опыт добра (как опыт Христа, скажем), тем к более фатальным последствиям он способен привести. Поэтому Христос и заявил: «не мир принёс Я, но меч». Всеобъемлющее добро Сына Божия обернулось всеобъемлющим злом людей против Него. Но – в пределах Божьего Блага. Почему? Потому что люди очень специфически относятся ко всему, что имеет отношение к делу веры, и в частности веры в Бога. Поскольку человек по сути своей существо созидающее, создающее, он невольно или по собственной воле распространяет эту способность и на те сферы опыта, где она действовать не должна. В частности, на процесс Богопознания. Вот и получается, что «вера в Бога» оборачивается для большинства людей «созданием идолов», против которых они сами же сразу начинают войну. Эта тупиковая познавательная особенность удачно и по-разному была отмечена при сравнении двух великих концепций добра/зла: «Ужас законнического морализма в том, – полагал Н. Бердяев, – что он стремится сделать человека автоматом добродетели. ...В сущности этика закона строится так, как будто бы нет Бога, без расчёта на Божью помощь» [15]. А В. Бибихин добавлял: «Прочное основание, делающее у Достоевского и у Соловьёва необходимой войну против Бога, – в том, что всякая человеческая конст-

рукция подозрительна, тогда как Бог не может быть увиден человеком иначе, чем в качестве его человеческой конструкции. ... Для Достоевского само собой разумеется, что всякая конструкция, *всякое устройство как таковое включает, предполагает преступление* (курсив мой. – М. С.) – обстоятельство, между прочим, вовсе не бросающееся в глаза само по себе. Всякая устроенность, всякая постройка как таковая, будь то организация мира или истории, в глазах Достоевского *обижает ребенка*, или скорее младенца, l'Enfant (Христа. – М. С.), то есть того, кто не говорит, не упорядочивает, не выстраивает» [16]. По всей видимости, для В. Соловьёва совокупная человеческая деятельность по усовершенствованию мироустройства также представлялась «суею», чем-то таким, что бесконечно отвлекает и отдаляет человека от сферы Божественного спокойствия и блаженства.

Таким образом, антихрист, в отличие от Христа, желает быть не Сыном Божьим, а создателем, конструктором божества, контролирующим его действия. Божество в его представлениях – такая же предметная ценность, часть социального мира, как предметы быта или произведения творчества. Поэтому в изображении Соловьёва, религиозная реформа, затеянная антихристом, ничем не отличается от реформы политической, в отношении к религии не учитывается принцип святости.

Антихрист неуязвим, пока человечество не переменил отношение к предметным ценностям. То есть пока не перестанет согласовывать свои поступки с предметными ценностями и не будет направлять их на создание этих ценностей. А сделать это очень не просто, потому что предметная направленность добра привлекает лёгкостью его свершения. Осуществлением добра движет гордыня, которая, как известно, среди семи смертных грехов стоит на первом месте. Смысл этой гордыни раскрыт в Евангелии от Иоанна: «Я пришёл во Имя Отца, и не принимаете Меня, а придёт другой во имя своё, – того примете» (Ин. 5:43).

Слова Христа поначалу воспринимаются с удивлением. Казалось бы, легче принять того, кто апеллирует к авторитетам, тем более к авторитету Господа. Люди всегда с

подозрением относились к тем, кто стремился говорить от первого лица, беря на себя всю полноту ответственности за сказанное. Однако в данном случае всё должно было быть по-другому. Авторитет Господа – слабый аргумент для тех, кто хочет видеть немедленное подтверждение сказанному. Поэтому гораздо скорее поверят тому, кто говорит: «я знаю, какой властью это делаю, знаю, как следует делать, и сделаю это прямо сейчас».

Это и есть подлинное «антихристово добро», так похожее на добро Христово. Но есть одно отличие: это не просто знание добра, которое немедленно воплощается в поступке (добродетель), это насильственно насаждаемое добро – пропагандируемое, разъясняемое, распространяемое и создаваемое для того, чтобы приниматься безоговорочно и ставить в зависимость от себя кого угодно. Человек ведь не может отказать себе в удовольствии объявить о своём добром поступке и тем самым ущемить выбор других.

Иными словами, позиция В. Соловьёва состояла в том, что добро, в отличие от блага, по сути своей является прерогативой антихриста, поскольку отделилось от зла вследствие свершения первородного греха. Человеческое добро всегда поддельно; то, что мы называем «подлинным добром», человеку недоступно: это Идея блага. Поэтому совершение добрых поступков не является гарантией обретения человеком святости, напротив: чем больше человек печётся о добре, тем ярче для него проступает истина невозможности обретения Царства Божьего на земле. Поэтому тяжесть и трудность добра в том, что своим появлением оно одновременно исправляет и портит человека, вселяет в него надежду на лучшее, но не даёт возможности в реальности присвоить это лучшее.

«Антихристово добро» есть постоянно и в каждом человеке проявляется хотя бы однажды, поскольку оно ведь обратная сторона зла. А коль скоро антихрист есть отпавший от Всевышнего ангел, в его сущности сохранилась искажённая память о благе в виде противоречивого единства добра и зла. Это и дало основание В. С. Соловьёву изобразить антихриста всеми силами служащим добру,

которое, будучи вырванным из контекста Божьего блага, оборачивается злом.

А потому опыт добра не только не делает человека увереннее и спокойнее, но иногда способен лишить его «подобия Божьего». Потому и «надежда» незаметно может превратиться в «расчёт». Именно поэтому у Н. Бердяева позднее появилась весьма выразительная гипербола: «Добрыне» так хотят пролезть в Царство Небесное, что у входа, где образуется давка, готовы раздавить большое количество ближних, оттесняемых ими в ад, в вечную погибель» [17].

¹ См.: Бибахин В. Две легенды, одно видение: Инквизитор и антихрист // Искусство кино. 1994. № 4; Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 3 – 43; Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001; Данилевский Н.Я. Владимир Соловьёв о православии и католицизме // Известия Славянского Общества. 1885, март; Иванов Вяч. О значении Владимира Соловьёва в судьбах нашего религиозного сознания: доклад, прочитанный на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве, посвящённом памяти В.С. Соловьёва, 10 февраля 1911 года // <http://www.vehi.net/soloviev/ivanov.html>; Лопатин Л.М. Памяти Вл.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. Кн. 195. 1910; Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв в и его время. М.: Мысль, 1990; Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва: материалы междунар. конф. 14 – 15 февраля 2003 г. Серия «Symposium». Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. 395 с.; Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. С. Соловьёва // Вестник права. (Журнал Петербургского юридического общества). № 1. 1899 г.; Россия и Вселенская Церковь: В. С. Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества.

² Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 55.

³ Бибахин, В. Благо // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. М., 2001. С. 272.

⁴ Платон. Государство, VI, 508e.

⁵ Платон. Государство, II, 380c, VI–VII; Тимей, 29-а.

⁶ См.: Кант И. Об изначально злом в человеке // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. М., 1965. Ч. 2. С. 7.

⁷ Кант И. Об изначально злом в человеке. С. 11.

⁸ Апресян Р. Добро // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. С. 675 – 676.

⁹ Скрипник А. Зло // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. С. 47.

¹⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 416.

¹¹ См.: Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997. С. 33, 87 и др.

¹² См.: Там же. С. 24.

¹³ См.: Там же. С. 86 – 87.

¹⁴ Нечто подобное можно встретить у Канта: он утверждал, что человеку естественнее воевать, а не жить в мире (См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 266.

¹⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1994. С. 108.

¹⁶ Бибихин В. Две легенды, одно видение: Инквизитор и антихрист // <http://www.vchi.net/soloviev/bibikhin.html>

¹⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1994. С. 94.

Л.Н. ЗОРИНА

Вятский государственный
гуманитарный университет, г. Киров

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ЭТИКА В.С. СОЛОВЬЁВА

Индивидуальная этика В. С. Соловьёва представляет собой учение о нравственном совершенствовании человека.

Данная проблема освещается в таких работах русского религиозного философа, как «Оправдание добра», «Смысл любви», «Красота в природе» и других. Философ показывает три вида совершенства: безусловно существующее (чистая осуществленность) – в Боге; потенциальное – в душе; действительное – становящееся во всемирно историческом процессе. Анализ работ позволил прийти к следующим выводам.

Под совершенствованием Соловьёв понимает «согласование» двух «нравственных категорий»: несовершенство (в нас) и совершенство (в Боге). Становясь на путь совершенствования, человек сознательно и разумно творит добро. Делать добро человек может только тогда, когда он в него верит, т.е. верит в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера составляет то, что называется естественной религией. Не иметь этой веры – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного существа. *Таким образом, начало совершенствования лежит в вере в Бога.*

Путь совершенствования лежит через признание своей греховности и желание ее преодолеть. При этом необхо-

димо волевое усилие личности. Идея добра присуща человеческой природе. Нравственный закон «написан» в человеческом сердце. Естественная нравственность, по мнению Соловьёва, сводится к Трём свойствам человеческой натуры: чувству стыда, чувству жалости, чувству благоговения. Чувство стыда охраняет наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений, и его дело – воздержание или пост; чувство жалости внутренне уравнивает нас с другими и его дело есть милостыня; а в чувстве благоговения сказывается наше признание высшего Добра, и его дело есть молитва. *Следовательно, на начальном этапе совершенствования предполагаются следующие действия: воздержание или пост; милостыня; молитва.*

Исходя из первичных основ нравственности, Соловьёв выводит *три основных нравственных принципа совершенствования: аскетизм, альтруизм, религиозность.* Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека. Принцип истинного аскетизма есть принцип духовного самосохранения. Но внутренне самосохранение отдельного человека, существа хотя и духовного, но в отдельности своей ограниченного, не может быть безусловным добром, или высшей и окончательной целью жизни. Рабство человека плотским влечениям, превращающее его в худший вид животного, есть, без сомнения, зло. Неспособность к сопротивлению животным инстинктам есть бессилие духа. Значит, способность к такому сопротивлению, или к воздержанию, есть добро. Аскетизм есть несомненный элемент добра. Правила аскетической нравственности в области телесной жизни: власть над дыханием и сном, ограничение в питании. Истинный аскетизм, т.е. духовное обладание плотью, ведущее к воскресению жизни, имеет два пути: монашество и брак. Как из чувства стыда вытекает аскетизм, так из жалости вытекает правило альтруизма. Альтруизм имеет свой глубокий корень в нашей природе, именно в виде чувства жалости, общего человеку с другими живыми существами. Два правила альтруизма: не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других; делай другому всё то, чего сам хотел бы от других. Первое, отрицательное, правило называется, в

частности, правилом справедливости, второе – милосердия. Родительская любовь также есть проявление альтруистических отношений. Все проявления жалости и вытекающего из нее альтруизма существенно обусловлены равенством, а неравенство является в них лишь случайным и переходящим моментом. Особым проявлением альтруизма Соловьёв считает щедрость. Третьей областью нравственных отношения является религиозное чувство, которое дает о себе знать как высшее или современное добро, безусловно и всецело осуществленное. Религиозное отношение непременно заключает в себе различие и сравнение. Мы можем религиозно относиться к высшему, только сознавая его в этом качестве – как высшее или сознавая его превосходство над собою, следовательно, свое недостойнство. А так как мы имеем идею о совершенстве, то наше сознание вызывает желание о преобразовании нашей действительности по высшему идеалу, т.е. по образу и подобию Божью.

Условием самосовершенствования человека выступают свобода. Нравственный принцип требует, чтобы люди свободно совершенствовались. В основе совершенствования человеческой природы лежит личная воля. Положительная характеристика свободы задается направленностью: для чего, во имя чего ты хочешь быть свободным? Во имя человека, во имя гуманизма, во имя свободы и счастья человеческого. Свободная, гармоничная, развитая личность выступает в концепции Соловьёва жизненно необходимой ценностью. Чем неповторимее, индивидуальнее каждая из частей целого, тем полнее целое (семья, общество, государство). Нравственный интерес требует личной свободы как условия для утверждения человеческого достоинства.

Важным условием самосовершенствования также является любовь. Влюбленный всецело отождествляет себя с предметом своей любви, принимая его радость и горе как свои. В любви человек преодолевает свой эгоизм. В работе «Смысл любви» Соловьёв пишет: «Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*»¹. Свобода человека, воля индивидуального человека не противостоит другому, а открыта для другого. Любовь, как действительное упразднение эго-

изма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь заставляет нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве. Требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность. Это задача нашей духовной природы, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью.

Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Приходящая любви идеализация показывает нам сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета затем, чтобы мы им не только любовались, а чтобы мы силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовали по этому истинному образцу несоответствующую ему действительность, воплотили его в реальном явлении. Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек. Как Бог относится к своему творению, как Христос относится к своей Церкви, так муж должен относиться к жене. Отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия. Дело истинной любви, прежде всего, основывается на вере. Внутренний аспект веры есть молитва. Таким образом, дело любви состоит в воссоединении людей, а через них и всего тварного мира. Любовь должна осуществлять тройное воссоединение. Во-первых, она должна восстановить индивидуального человека, в истине скрепляя его союз с его естественным дополнением, женщиной. Во-вторых, она должна восстановить общественного человека, присоединяя его к обществу

в прочном и надежном единении. В-третьих, она должна восстановить универсального человека, его внутреннее живое единство со всей природой мира, этим органическим телом человека.

В основе совершенствования лежит принцип всеединства: личная свобода людей в совершенном единстве целого (семьи, государства, церкви и т.п.). Всеединство, будучи универсальным, не может не быть индивидуальным, ибо полнота бытия заключается в просторе частного бытия. Сформируем некоторые нравственные принципы, вытекающие из концепции всеединства: по отношению к Богу – благоговение перед Высшим; по отношению к обществу – признание его как внутреннее, свободное согласие всех; по отношению к природе – борьба с хаосом, деятельное участие за возрастание организации в мире; к людям – человечность; по всем средствам деятельности – ответственность перед высшей нравственной целью, ответственное поведение.

Всеединство имеет личностный аспект – Софию. Оно устанавливается и держится посредством внутренних связей, осуществляемых Софией через любовь. Для Соловьёва всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятием лада, гармонии, мира или мира космоса). *Путь совершенствования освещен софийным светом.*

В исследовательской литературе выделяют многогранность Соловьёвской Софии. А.Ф. Лосев насчитывает десять аспектов Софии: нетварность, тварность, космизм, антропологизм, «вечная женственность», интимно-романтический аспект, эстетически-творческий, эсхатологический, магический, национально-русский. В плане многогранности Софии интересна «заклинательная» молитва об откровении великой тайны, написанная Вл. Соловьёвым².

В этом тексте София раскрывается и как Пресвятая Божественная Премудрость, сладость сверхсущего Бога (теологический аспект), и как существенный образ красоты (эстетический аспект), и как светлое тело вечности, душа миров (космогонический аспект), и как единая царица всех душ (антропологический аспект). Молитвенное обращение

к Софии определяет ее магический аспект. Интересен конец молитвы, где София должна явить положительное всеединство: «Пресвятая Божественная София, <...> молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, *восстановляя полноту веков, да покроется глубина пределом, и да будет Бог все во всем*»³ (Курсив. – Л.З.).

Мысль о Софии как положительном всеединстве четко выражена Соловьёвым в работе "Идея человечества у Августа Конта". Говоря об образе Софии Премудрости Божией, изображённой на новгородской иконе, Соловьёв резюмирует: «Это великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, – кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с ним все, что есть»⁴.

Софиология Соловьёва – это процесс сотрудничества человека и Бога, человека и человечества, человека и природы. В этом сотворчестве человек становится мудрее, добрее, прекраснее.

Этика совершенствования Соловьёва тесно связана с художественным творчеством. Истинное искусство, художественное творчество в своей окончательной задаче должно одухотворить действительную жизнь человека. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»⁵.

Осуществление всеединства, внутреннее упорядочение сущего, повышение уровня мировой целостности предполагает прежде всего глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним (или духовным) и внешним (или вещественным) бытием. Процесс реализации всеедин-

ства есть динамический процесс, то есть предмет эстетики. Это красота или осуществленное всеединство. Это есть основное эстетическое требование. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства.

Каждый человек, вступая на путь совершенствования, освещенный софийным светом любви и творчества, стремится воссоздать утерянное подобие Божие. Таким образом, потенциальное совершенствование начинается в душе человека (обретение подобия, становление Богочеловека). Действительное совершенствование осуществится во всемирно историческом процессе, через создание Богочеловечества.

¹ Соловьёв В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С.113.

² См.: Лосев А.Ф. *Страсть к диалектике: литературные размышления философа*. М., 1990. С. 232

³ Лосев А.Ф. *Страсть к диалектике: литературные размышления философа*. М., 1990. С. 232

⁴ Соловьёв В.С. *Соч. В 2 т. Т. 2.* М., С. 577.

⁵ Соловьёв В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 89.

Н.В. ДЗУЦЕВА

Ивановский государственный университет

**КОНЦЕПТ «СОВЕСТЬ» В ЭСТЕТИКО-
ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ВЯЧ. ИВАНОВА
(К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ
НРАВСТВЕННОСТИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА)**

В религиозно-философском и поэтическом наследии Вяч. Иванова такое понятие как *совесть*, на первый взгляд, выглядит наименее задействованным. Однако если внимательно отследить наличие и развитие философско-символических концептов Иванова, то окажется, что это не так. Войдя в его мир как неотъемлемая составляющая символического тезауруса, концепт *совесть* многое определяет в творческом сознании выдающегося поэта и мыслителя.

Глубинный пласт ивановского творческого и интеллектуального мира показывает, что на фоне общесимволистского словоупотребления, где основные концептуальные установки закреплены и отработаны в теоретическом дискурсе течения, концепт *совесть* используется им даже с повышенной частотностью. В отличие от своих единомышленников по символизму, Вяч. Иванов в своей художественно-философской системе активно использует концептосферу *совести*, придавая этому понятию характер устойчивого символического звучания. Более того, если использовать введенное С. Аверинцевым понятие «ивановский канон»¹, то есть все основания утверждать, что он не просто включает в себя эту категорию во всей её семантической наполненности, но и придает ей статус важной мифологемы, без прояснения которой интеллектуальный универсум Вяч. Иванова был бы не полон.

Тот факт, что Вяч. Иванов испытал непосредственное воздействие соловьёвской философии нравственности, вряд ли нуждается в доказательствах. Известно, сколь велика роль личности и учения Вл. Соловьёва в формировании и становлении нового духовного сознания, что подчеркивал и сам Вяч. Иванов, назвав философа «истинным *образователем* наших религиозных стремлений»². Не будет преувеличением сказать, что так оно было и в духовном самоопределении Вяч. Иванова, в его становлении не только как теоретика символизма, но как поэта и мыслителя, отдающего значительную дань духовно-нравственной проблематике, разработке религиозно-этических и морально-философских категорий, затребованных напряженными духовными исканиями эпохи.

Процесс усвоения Ивановым основополагающих соловьёвских универсалий нравственного порядка, непосредственно связанный с концептуализацией *совести* как одной из них, конечно, соотносится с монументальными философскими трудами Вл. Соловьёва, и, прежде всего, с «Оправданием добра», где разработаны философские основы первичных, по Соловьёву, принципов, лежащих в основе нравственности – стыда, жалости и благоговения. Усложняясь и утончаясь, они, как показывает философ, непосред-

ственно закрепляются в рациональной деятельности человека, приводя его к установлению законов и предписаний морали и права, с одной стороны, и к религиозному постижению конечных устремлений нравственного сознания, с другой³.

Исходя из философско-эстетических установок Вяч. Иванова, развернутых им в своде основополагающих теоретических и критико-философских работ, можно предположить, что максима Вл. Соловьёва – «внутреннее неопенимое и незаменимое достоинство человека в его разуме и совести» (с. 90) – является истинным исповеданием Иванова, тем «заветом учителя», который напрямую определяет умонастроение поэта-символиста и религиозно-мыслителя. Однако это утверждение нуждается в существенных оговорках.

Дело в том, что, идя во многом по соловьёвскому следу, Иванов трансформировал идеи философа согласно основным целям и задачам своей мыслительной практики. Рассеянная в метатексте теоретической и религиозно-философской рефлексии Иванова концептосфера *совести* не только корреспондирует с установлениями нравственной философии Вл. Соловьёва, но и обретает независимую от неё самостоятельно-аналитическую трактовку. В сфере морально-этических размышлений Иванова просматривается эта диалектика имплицитного интеллектуального диалога с Вл. Соловьёвым: нравственно-философская проблематика обретает насущную, жизнеутверждающую значимость соловьёвского нравственного пафоса, но аналитические критерии несут на себе знаки индивидуально-мыслительных реакций, характерных для ивановской творческой манеры и отражающих состояние его творческого сознания.

Знаменательно, что внутренний отход Иванова от роли ретранслятора нравственно-философских основ соловьёвства касается прежде всего категории совести. Как известно, Вл. Соловьёв не придавал совести определяющего автономного значения, выводя эту категорию из первичной эмоции стыда. Утверждая, что «только голос совести, определяющий наши отношения к ближнему и к

Богу как добрые или злые, дает им нравственное значение, которое они без того не имели бы», философ продолжает: «...а так как сама совесть есть только развитие стыда, то таким образом вся нравственная жизнь человека, во всех своих трех сферах, вырастает как бы из одного корня, и при том корня чисто человеческого, по существу чуждого миру животному» (с. 133).

В отличие от Соловьёва Иванов, напротив, актуализирует именно начало совести, оставляя практически без внимания эмоционально-психологические факторы нравственности – стыд и благоговение. Однако совесть как категория христианской этики, проходя через трансформацию основополагающих философско-эстетических постулатов его системы и принятых им для себя установлений личной нравственности, обретает у Иванова много других обертонов. Причем, на каждом этапе своего творческого развития он привносит в концептуализацию совести новые смыслы, связанные с тем или иным конкретным материалом и заданием. Дело здесь в специфике адресации, присущей творческой стратегии Иванова: его интеллектуальная интенция всегда была «учительной», позитивно заряженной, окрашенной метафизическим оптимизмом и направленной на преодоление омертвляюще-статичного вещества жизненных реалий. Совесть, выводимая Соловьёвым из стыда, как феномен рефлексивного типа больше соотносится с иными особенностями личностной психологии, теми, что связаны с внутренним самоуглублением, аналитической самооценкой, рождающей целый спектр эмоциональных мотиваций, с оглядкой на другого и другое. Соловьёв приписывает совести, как он говорит, «аналитическое пояснение: сделавши это недозволенное или недолжное, ты виноват во зле, грехе, в преступлении» (курсив Вл. Соловьёва) (с. 133). Таким образом, Соловьёв выводит «работу» совести из осознаваемого человеком чувства собственного несовершенства: «нравственное состояние возбуждённой совести или раскаяния», по Соловьёву, исходит из осознания вины и греха.

Такое наполнение категории *совести* осталось чуждым Иванову, и это не случайно. Объяснение этого фактора

можно неожиданно встретить у самого Вл. Соловьёва, не боявшегося менять свою позицию в соответствии с эволюцией своих взглядов. Так в «Критике отвлеченных начал» читаем: «Что же касается совести, то при всём огромном значении этого нравственного фактора он имеет один коренной недостаток. Дело в том, что совесть, как было уже кем-то замечено, совершенно подобна тому демону, внушениями которого руководился Сократ. Как этот демон, так и совесть, говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не даёт никакой положительной цели нашей деятельности» (с. 595). В религиозно-философской трактовке Ивановым *совести* неизменно то, что она именно указывает на должное, всегда имея при этом «положительную цель».

И здесь следует указать еще на одно обстоятельство, связанное с рассматриваемой проблемой. Речь идет о свойствах личностной психологии самого Иванова, на которые порой указывают современники. Так, по свидетельству одного из них, «...всем хотелось идеализировать этого замечательного человека. Он же был столь “горним”, что мог себя считать выше морали...»⁴. Действительно, нельзя не заметить, что общепринятое, традиционное понятие *совести*, укрепленное христианской традицией и включающее в себя, по выражению А. Ахматовой, «грозные вопросы морали», не утрачивая для Иванова своей насущной важности, в своем конкретно-жизненном наполнении окрашивается у него в достаточно субъективные тона. Как и у многих других выдающихся современников, сознание личной вины и ответственности не было в понимании Иванова поработавшим, – оно перекрывалось гораздо более важными для него символично-эстетическими категориями, поднимающими личность над тем психологическим уровнем, где обычно «платят по счетам». Да и сам Иванов не избегал случая прокомментировать это свое качество не только как свойство присущей ему эмоционально-психологической природы, но и как отрефлексированную им особенность своего умозрения. Это проявляется прежде всего в достаточно необычной личностной самоидентификации, закрепленной как в творческом контексте, так и в

ряде конкретных высказываний и замечаний по этому поводу. Иванов позиционирует себя как человека «царственной» дистанции, каким изобразил его в обращенном к нему стихотворении А. Блок – «Да, царь самодержавный ты...», угадавший, кстати, ивановскую самооценку: «Моя же гордость и благородство в том, что я отождествляю себя с царем, а не рабом. <...> Я сам себя и осуждаю, но я сам же себя и милую», – признавался Иванов своему бакинскому ученику⁵.

Неудивительно, что такого рода амбивалентность личной нравственности могла отражаться на восприятии творческого облика Иванова среди современников, создающего порой смутное впечатление «сомнительной игры в двойничество и оборотничество»⁶. Аврил Пайман верно замечает, что «от этой репутации Иванову удалось избавиться лишь после многих лет упорного труда и личных искусов»⁷. Но и сам Иванов подтверждал свой далеко не канонический расклад общеупотребительного понятия *совести*. Он признавался М. Альтману, что в общепризнанном, общечеловеческом смысле («когистый зверь», «вечная грызунья») совесть его не трогает: «... Ибо у меня совесть – это внутренняя дифференция своего рода, пожалуй, пафос расстояния. Как видите, она вытекает из моей гордости (моя гордость всегда мне говорит, что я гораздо высшее, чем представляю, и имею униженное воплощение)...»⁸

В сущности, такое сознание внутренней духовной укрепленности и выводило Иванова за пределы замкнутого на себя нравственного сознания. Вряд ли стоит придавать этому решающее значение в характеристиках и оценках, связанных с личностно-творческим обликом выдающегося поэта, теоретика и философа. Важно помнить, что это во многом связано с ситуацией кризисной ломки в сфере личностной этики эпохи модерна, что не могло не сказаться на морально-нравственном самосознании творческой личности, остро переживающей кризисное состояние общества и мира. Как известно, культурно-нравственные категории и понятия конца XIX – начала XX века ощущали на себе процессы расщепления и размывания канонических уста-

новлений традиционной морали, что дало повод Н. Бердяеву обозначить эту эпохальную коллизию как «революцию морального сознания». Не удивительно, что и Вяч. Иванов не только испытал на себе слом морально-нравственных установок в атмосфере эпохи, но и был, пожалуй, одним из самых ярких и авторитетных лидеров в установлении законов и предписаний «новой морали». И, как замечает С. Аверинцев, это вполне объяснимо: «Было бы странно вопреки очевидности утверждать, будто христианский путь Вячеслава Иванова прост, прям и непротиворечив. С поэтами, с людьми искусства, несущими на себе помимо личных страстей, еще и страсти своего времени, такое очень редко бывает – даже и тогда, когда их эпоха не до такой степени заряжена амбивалентностями, как «серебряный век»⁹.

Тем не менее, все вышесказанное должно было бы предельно отдалить Иванова от ведущей традиции отечественной классики с её повышенной чувствительностью к морально-гуманистической личностной проблематике, непреложностью нравственной оценки качества бытия, взыскующему императиву совести, который, по словам А.Ахматовой, и определил «столбовую дорогу русской литературы». Утверждение о том, что Иванова совсем не задевал этот пафос, было бы ошибочным, хотя нельзя не заметить, что, действительно, в сравнении с пушкинским требовательно-взыскующим пониманием совести, с Блоком, «человеком большой живой совести» (Г. Адамович), с Ахматовой, постоянно писавшей о «неукротимой совести», которая «великой просит дани», Цветаевой с её «Искусством при свете совести», Вяч. Иванов выглядит иначе. Он как бы отходит от этой «столбовой дороги», торя свою колею, наделяя столь, казалось бы, однозначное понятие как совесть весомостью излюбленных им художественно-философских категорий, составляющих основной пласт его «учительной» практики религиозного мыслителя и идеолога культурных стратегий, чётко знающего свою дорогу в современности и отдающего себе отчет о её конечных целях.

Рассмотрение этой проблемы в её становлении и развитии заслуживает подробного исследования, но, не имея возможности осуществить его на этих страницах, остановимся лишь на констатации отдельных узловых моментов. В известном смысле можно говорить о своеобразной эволюции взглядов Иванова по этой проблеме и, таким образом, выделить несколько периодов в его творческой деятельности, в каждом из которых религиозно-мистические, эстетико-философские и социально-психологические установки так или иначе воздействуют на наполнение концептосферы *совести*. Каждый из этих периодов можно представить своеобразным «титულным» ивановским текстом, который репрезентирует эту категорию в том или ином мифо-символическом ключе. В результате выстраивается своеобразная семантическая парадигма, представляющая собой своего рода иерархическую концептуализацию *совести* как одной из определяющих категорий, которая каждый раз оформляется Ивановым не только сообразно его креативным установкам, но и с соответствующей стилистической выразительностью.

Начнем с того, что концепция дионисийства, определившая высший взлет ивановских философско-эстетических построений, разрабатываемая Ивановым под непосредственным влиянием Ф. Ницше, как известно, снимала востребованность нравственного самосознания. Иванов открывал имморализм дионисийского экстаза не только на уровне этико-антропологических исследований¹⁰. Гораздо важнее, что тот же историко-антропологический имморализм стал основанием его концепции современной культуры¹¹. Выстраивая философскую эстетику дионисийства, Вяч. Иванов рассматривал имморализм творческой стихии как «разрыв с ветхою святыней», и этот его жест манифестировал одну из заповедей символистской культуры, исповедуемую всеми, кто попадал в эту среду. Указывая, что корни дионисизма «лежат непосредственно в первоосновах психической жизни», Иванов, конечно же, усложнял представление о мотивациях личностного поведения, выводя их из сферы подотчетных морально-этических реакций: «Мо-

раль поведения стала моралью страстных устремлений духа», – пишет Иванов в статье «Идея неприятия мира» (III, 90).

Таким образом, презумпция *совести* в её христианско-каноническом и традиционно-литературном наполнении на протяжении «дионисийского» периода творческой эволюции Иванова оказалась не только не востребованной, но и практически излишней. Однако по мере дальнейшего формирования и развития ивановской художественно-философской системы концептосфера *совести* решительно и настойчиво заявляет о себе как объект напряженной интеллектуальной рефлексии, демонстрируя свою мифогенную природу, с одной стороны, и обретая сложный состав, продуцирующий глубинные культурно-антропологические и религиозно-философские смыслы, с другой. Само появление в интеллектуальном мире Иванова этого слова является в известной мере подтверждением внутреннего поворота поэта и мыслителя к новым духовным ориентирам, характерным для «послебашенного», московского этапа его пути.

В поэтическом дискурсе этого времени *совесть* семантически маркирована, что выводит это слово из ряда сходных общеупотребительных обозначений. Оно вынесено в название стихотворения 1912 года «Совесть», в тексте которого заглавная, прописная буква выдает её абстрактно-обобщенное, спиритуальное начало, еще не «дотягивающее» до мифологемы, но к ней явно приближающееся. Вот как «допрашивает» поэта *Совесть*:

«...Ты за день сделал ли, что мог?
Был добр, и зряч? Правдив, и целен?
А чист ли был, скажи, твой слог?
И просто, друг: ты был ли делен?»...

Как видим, *Совесть* здесь носит вполне спокойный характер, представляя как творческая взыскательность художника-мастера по отношению к самому себе.

Первая мировая война и последующие за ней революционные годы усиливают размах и напряженность его размышлений о судьбе России. На этом фоне идет процесс усиленной мифосемантической концептуализации понятия *совесть*. Иванов активизирует его креативный потенциал, увеличивая культурно-историческую амплитуду его со-

держания. *Совесть* с прописной буквы напрямую связывается с национальной идентичностью, вписываясь в общий свод таких же важных по своему пафосу и статусу категорий, какие составляют основу мифомышления Иванова. *Совесть* становится центром национального мифа, к которому активно обращается Иванов в эти годы, не только воскрешая его культурно-исторический потенциал, но и придавая ему неославянофильские обертоны,¹² близкие соловьевскому пафосу с его обращением к русской традиции нравственного максимализма¹³. Таково стихотворение «Негодующим» (1914), вызванное событиями Первой мировой войны:

Ты, Совесть русская, себе,
Дитя, верна и в бездорожья
Скитаний темных! И Судьбе
Самой кричишь: “Суди по-Божьи!”

Совесть русская – оппонирующая самой Судьбе сторона – сопрягается с возрожденной Ивановым главной идеологемой славянофильского наследия – «Русь святая». В метафизике национальности вновь возникает связь с Соловьёвым: «Русь как живая душа» – так Иванов объяснял славянофильство Вл. Соловьёва («Лев Толстой и культура»).

Еще один пласт концептуального содержания понятия *совесть* вскрывает стихотворение 1919 года, обращенное к бывшему соратнику по движению «мистического анархизма» Г. Чулкову. Фон, на котором оно звучит – революционная Россия. Один из немногих, Вяч. Иванов был готов взять на себя ответственность за разжигаемые в умах дионисийские костры:

Да, сей пожар мы разжигали,
И совесть правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что сердце наше в нем сгорит...

Несмотря на верность утверждения о том, что «творческое развитие Иванова отличалось внутренней логикой, последовательностью и устойчивостью оснований поэтической системы, определяющих её духовных координат»¹⁴, здесь мы имеем редкий случай, когда само слово знаменует

некий перелом в духовно-нравственном сознании поэта: написанное, против обыкновения, со строчной буквы, слово *совесть* передаёт актуализированность запросов уже непосредственно личной нравственности, с неотменимостью ответственности и самоанализа. Можно сказать, что идея культуры, лежащая в основе ивановских философско-эстетических построений, здесь впервые столкнулась с непреложностью этической самооценки. И, все-таки, Иванову оказалась чуждой болезненная воспаленность интеллигентского отношения к *совести* как личной вины за историческую трагедию многовековой распри «чёрной» и «белой» кости. Трагически-волевое принятие жизни идет на уровне сердца, но сердца-Феникса, восстающего из пепла.

Символично-философское обоснование всей своей сложности и глубины концепт совесть обретает в философско-эстетической эссеистике Иванова 1910-х годов, где развернута чрезвычайно глубокая, отличающаяся смысловой глубиной и новизной разработка этой категории. И в этом нельзя не заметить непосредственное воздействие соловьевских идей нравственного порядка. Критико-эстетический расклад нравственно-философской проблематики ведется Ивановым в основном через анализ творчества Толстого и Достоевского. В таких статьях, как «Лев Толстой и культура» (1911), «Достоевский и роман-трагедия» (1914), «Лик и личины России: к исследованию идеологии Достоевского» (1917) утверждается основополагающая мысль о том, что «особенность русского христианского сознания ... обнаруживается в сфере нравственной». Иванов включает в сложную мыслительную коллизию, решаемую Соловьёвым, о соотношении веры и нравственности¹⁵. «Для православия, – говорит он, – Христос есть основоположный факт, действие же совести – акт, из него развивающийся. Поэтому чистый морализм не может мириться с духом православия; зато православие вскрывает в совести её внутреннюю динамику и даёт единственное объяснение возможности её возрастания и углубления» («Лику и личины России...»).

Своего поистине всемирно-универсального масштаба (именно в таком формате развертывается мыслитель-

ная стратегия Вяч. Иванова) концептуализация совести достигает в последней из написанных Ивановым до отъезда из России статье «Кручи» (1919). Знаменательно название её последней главы – «Круговая порука единой совести». Оно звучит гимном метафизического оптимизма, в котором совесть выступает как начало соборного сознания, т.е. как воплощение центральной идеи религиозно-философского континуума Вяч. Иванова: «Это мистическое обобществление совести; это постановление соборности как некоей новой энергии и ценности, не присущей ни одному человеку в отдельности, на ступень высшую, чем вся прекрасная «человечность» в каждом; (...) Тут намечается будущее тех очищений, религиозный смысл которых заключается в приятии индивидуальной воли и вины целым человечеством, понятным как живое вселенско-личное единство» (III, 382). Нетрудно услышать в этих словах отзвук соловьевских пророчеств о «богочеловечестве» и «всеединстве».

Конечно, этот беглый взгляд на поставленную в названии данной статьи проблему нуждается в основательном аналитическом описании. Тем не менее, подводя предварительные итоги, можно утверждать, что религиозно-философский пласт ивановской системы демонстрирует сложную, далеко не однозначную интеллектуальную работу поэта и мыслителя над проблемами нравственной философии Вл. Соловьёва. Как мы могли убедиться, в отличие от своего великого предшественника и учителя, Иванов серьёзно занят концептуальным наполнением понятия *совесть*. Вписываясь в символическую плотность ивановской мыслительной практики, его общепризнанное определение обретает разнообразный спектр новых смыслов, не только развивающих соловьевскую мыслительную модель, но и выходящих за её пределы. Если у Вл. Соловьёва категория *совести* практически лишена автономного статуса, то у Иванова она обретает значимость одной из важнейших этико-философских универсалий. *Совесть* с прописной или строчной буквы (в зависимости от духовно-нравственной и художественно-символистской установки Иванова), обретает характер мифологемы, вписываясь в

общий свод таких же ответственных по своему пафосу и статусу категорий, какие составляют основу мифомышления Иванова. В конечном итоге концептосфера *совести* обретает универсальный для религиозно-философского сознания Иванова характер. При этом, как показывает специальный анализ, он то предельно отдаляется от канонического извода этой категории, то наполняет её концептуальными культурно-философскими обертонами, опираясь при этом, как всегда, на обширнейшую эрудицию и глубокое изучение «истории вопроса», то напрямую использует её выискивающий этико-преобразующий пафос для проведения своей религиозно-философской стратегии.

¹ Аверинцев С.С. «Скворещиц вольный гражданин...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб, 2001. С. 22.

² Иванов Вячеслав. Собр. соч. / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. Т. III. С. 853.

³ «Когда связь человека с божеством возвышается до абсолютного сознания, – считает философ, – то и охранительное чувство целомудрия (стыд, совесть, страх Божий) обнаруживает свой окончательный смысл как охраняющее не относительное, а безусловное достоинство человека – его идеальное совершенство, как должностное быть осуществленным... «Отрицательный голос стыда, совести и страха Божия (...) становится его сознанием Бога в себе» // Соловьёв Вл. Соч. В 2 т. Т. 1 / Сост., общая ред., вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М., 1988. С. 63, 265.

⁴ Добужинский М.В. Воспоминания / Сост., статья, прим. Г.И. Чугунова. М., 1987. С. 272.

⁵ Альтман М. С. 71.

⁶ Аверинцев С.С. Вячеслав Иванов // Иванов Вяч. Стихотворения и поэмы. Б-ка поэта. Малая сер. Л., 1976. С. 32.

⁷ Пайман А. История русского символизма. М., 1998. С. 252.

⁸ Альтман М. Разговоры с Вячеславом Ивановым / М. Альтман. СПб., 1995. С. 71. В этих словах слышится отзвук известной работы Н. Бердяева «Смысл творчества», которую Иванов, конечно же, хорошо знал. Развивая мысль о том, что «каноническая мораль всегда была выразительницей духа средне-общего, а не духа индивидуальных высот», Бердяев разводит «мораль рабьей обиды и мораль свободной вины; мораль аристократического благородства духа и мораль духа рабски-плебейского» // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т.2. М., 1994. С. 246.

⁹ Аверинцев С.С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов Вяч. Лик и личности России. М., 1995. С. 17.

¹⁰ Подробнее об этом: Буева Л.П. Дионисийство как культурно-антропологическая проблема (Вариации на темы Вяч. Иванова) // Иванов Вяч. Архивные материалы и исследования. М., 1999.

¹¹ Не случайно, оценивая книгу Вяч. Иванова «По звездам», в ряде статей которой развертывается дионисийская концепция культуры, Бердяев горячо поддерживает Иванова: «Творческая мораль – дионисическая мораль. Но это всего менее дионисизм старого хаоса, это дионисизм, прошедший через религиозный смысл культуры». Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2-х т. Т.2. М., 1994. С. 256.

¹² См. об этом: Егоров Б.Ф. Вячеслав Иванов и славянофилы // Русский текст. СПб., 1993.

¹³ По словам П. Милокова Вл. Соловьёв, отказавшись от идеи национального мессианства, не отрицает, а «возрождает» гуманистические элементы славянофильства // Милоков П. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьёв // Милоков П. Из истории русской интеллигенции. Сборник статей и этюдов. Изд. 2-е. СПб, 1903. С. 300.

¹⁴ Котрелев Н. От составителя // Иванов, Вяч. Материалы и публикации. М., 1994. С. 6.

¹⁵ См. об этом: Нижников С.А. Вл. Соловьёв и И.Кант: критический диалог философских культур; Цанн-кай-си Ф.В. Вл.Соловьёв и И.Кант: проблема нравственного идеала // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 10.

Т.Ф. ГУСАКОВА

Тюменский государственный университет

КРИТИКА ВЛ. СОЛОВЬЁВЫМ ГЕДОНИЗМА И ДУХОВНЫЙ КРИЗИС НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Христианские идеалы и ценности, являющиеся глубинными основаниями современной западной цивилизации и отчасти в ней воплощенные, теряют свое былое значение. Оставляя в стороне причины столь сложных процессов, обратим внимание на то, какие идеалы и ценности утверждаются взамен уходящих. Ареал христианских ценностей начинают занимать ценности иного ранга и порядка – гедонистические. В этой перспективе рассуждения Вл. Соловьёва представляют несомненный интерес. Уловив латентные, а кое-где уже и достаточно открыто проявившие себя негативные тенденции в западной культуре, русский мыслитель замечает, что «она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший обра-

зец в том другом апостоле, который предал Христа за 30 сребреников»¹.

Гедонистический принцип удовольствия, взятый в качестве жизненной стратегии, оказался широко востребованным и в ушедшем XX веке, и в наступившем XXI. Современная культурная ситуация маркирована таким феноменом, как *гипергедония* – патологически повышенное стремление человека к удовольствиям, наслаждениям, развлечениям, что представляет реальную угрозу духовному миру человека. Проблема утверждения гедонистических идеалов и секуляризации некогда христианских основ европейской цивилизации привлекает к себе внимание виднейших умов современности. Так, британский социолог З.Бауман считает, что рост гедонистских и эгоистических настроений является знаковым для нашего времени². Один из ведущих американских идеологов П.Дж. Бьюкенен, провозгласивший идею гибели евроатлантического сообщества («Смерть Запада»), среди причин демографического кризиса, коллапса института семьи и брака особо выделяет гедонистическую мораль³.

Другой представитель американской политической элиты З.Бжезинский также вынужден признать, что создание в США общества потребления в последнее десятилетие привело к нарастающему гедонизму в американском обществе. Ситуация во многом напоминает времена заката Римской империи, крах которой был вызван, по мнению Бжезинского, Тремя основными причинами: политическим разделом, культурным гедонизмом и финансовой инфляцией. И США, и странам Западной Европы, считает Бжезинский, трудно справиться с культурными последствиями «тупого» социального гедонизма и резким падением в обществе центральной роли ценностей, основанных на религиозных чувствах. Состояние западной культуры довольно пронизательно характеризуется американским политологом как сочетание эскапистского гедонизма (бегство от действительности через получение эгоистического удовольствия и наслаждения) с духовной пустотой⁴.

Тема гедонизма, удовольствия и соблазна становится особенно актуальной в контексте постмодернистской куль-

туры. Постмодернистское общество избрало своим императивом наслаждение, а своей стратегией – соблазн. Идея жизни не по духу, а по телу, присущая современной западной цивилизации, нашла у французского философа Ж.Бодрийяра следующее выражение: «Теперь не говорят уже: «У тебя есть душа, ее надлежит спасти», но:

«У тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение»,

«У тебя есть бессознательное, надобно, чтобы «оно» заговорило»,

«У тебя есть тело, им следует наслаждаться»,

«У тебя есть либидо, нужно его потратить»⁵.

Именно этот дух эпохи уловил французский философ Ж.Липовецки, акцентируя возникновение нового способа социализации и индивидуализации, радикально отличающегося от того, что существовал прежде. На смену дисциплинарной, авторитарной социализации, полагает Ж. Липовецки, идет *гедонистическая* персонализация, связанная с нейтрализацией социального пространства, оживлением сферы частной жизни и раскрепощением личности, с разрушением «монолитного модернизма, гигантизма, централизма, жестких идеологий, авангарда»⁶.

Глобальное распространение массовой культуры американского образца, ключевыми ценностями которой выступают гедонизм, потребление, развлечение, влияет на процесс социализации, поведения и образ жизни людей во всем мире. Особая роль в культивировании гедонистической мотивации принадлежит рекламе, которая занимает сегодня место идеологической индокринации. Реклама гедонистична по своему пафосу, ее слоганы содержат призывы попробовать, сравнить, оценить тот или иной «бренд», и непременно получить удовольствие.

В контексте современной духовной ситуации, когда идеалы «снижены» до гедонистических и не востребованы метафизические глубины, а человек находится в плену материалистических установок, потребительских ценностей, комфорта, развлечений и удовольствий, критика Вл.Соловьёвым гедонистического мировоззрения приобретает особую актуальность.

В своей практической философии Соловьёв дифференцирует понятия «добро» и «благо». Добро и благо должны бы «покрывать друг друга», по выражению русского мыслителя, но реально благо может противостоять добру. Добро абсолютно, оно признается таковым по своей сути и «определяется не личным произволом». Добро – единый для всех абсолют, а благо, отделенное от добра и понимаемое как благополучие, относительно. Оно всегда *что-то* и признается таковым относительно того или иного человека. «Под благополучием всякий имеет право понимать все, что ему угодно»⁷. Кроме того, благо имеет привязку к ситуации. Благом может оказаться и то, что сделано не из добрых побуждений. В отличие от добра, благо – это то, что желают, к чему стремятся, что непосредственно определяет волю человека. Добро воплощает высшую, «сверхчеловеческую» (Соловьёв), божественную точку зрения на мир, а благо представляет человеческую точку зрения на мир, связано с человеческой шкалой оценок. Чтобы не оказаться мнимым, благо должно быть обусловлено добром. Добро есть безусловно должное, но не все желают того, что должно. Когда вместо должного поставлено желательное, то цель жизни сводится к удовольствию.

Гедонизм (в терминологии Соловьёва – идонизм) опасен тем, что исключает высшие ценности и абсолютные смыслы. Удовольствие индивидуально, относительно, множественно. Один человек, замечает Соловьёв, находит величайшее наслаждение в том, чтобы пить водку, «а другой ищет блаженств, которым нет названья и меры нет»⁸. По слову Вл. Соловьёва, удовольствие не может быть универсальным моральным принципом прежде всего потому, что разнообразны человеческие вкусы и разнородны страсти. Кроме того, удовольствие несостоятельно как нравственный принцип по той причине, что существуют и безнравственные, постыдные удовольствия, а также удовольствия, которые ведут «к явной и несомненной гибели». Удовольствие можно найти в оскорблении и мучении своих ближних, наслаждаясь их унижением. По тонкому наблюдению Соловьёва, удовольствие может придать безнравственный характер таким действиям, которые сами по

себе безразличны. Когда, например, солдат на войне убивает неприятеля по «долгу службы», его нельзя обвинить в безнравственности и жестокости, но совсем другое дело, если он находит удовольствие в убийстве и с наслаждением прокалывает человека штыком.

Удовольствие определяется Соловьёвым в общем плане как «удовлетворенное желание», «состояние воли, достигшей своей цели», а «в его конкретных состояниях» – как «ощущение приятности». Ситуация удовольствия вовсе не тождественна ситуации блага. *Приятное* отличается от *благого* тем, что оказывает влияние на волю человека «по чисто субъективным причинам» и не может претендовать на статус принципа, обязательного для всех. Кроме того, желательность предметов, то есть их возможность выступать для человека в качестве благ, далеко не всегда соответствует приятности ощущений, ими доставляемых. Поясняя далее различия между благом и удовольствием, русский мыслитель пишет: «Вообще желательность тех или других предметов, или их значение как благ, определяется не последующими субъективными состояниями удовольствия, а объективными взаимоотношениями этих предметов с нашею телесною или душевною природою...»⁹ Удовольствие не есть сущность блага, оно всего лишь спутник блага: достижение тех или иных благ обычно сопровождается ощущением удовольствия. Но из этого вовсе не следует, что добро и удовольствие тождественны, так как «последнее есть только общий признак всякого удовлетворенного стремления, как доброго, так равно и злого»¹⁰. Понятие удовольствия само по себе не имеет нравственного содержания.

Русский философ проницательно указывает на связь гедонизма с крайним пессимизмом. Действительно, при невозможности удовлетворить стремление к удовольствиям или при отрицательном балансе жизни гедонистическая концепция ввергала своих адептов в нигилистические бездны небытия, усматривая в смерти основной смысл и главное деяние жизни (вспомним, например, призывы киренаика Гегесия к автоаннигиляции). Удивительно, но в этом жизнерадостном по своей изначальной сути учении есть что-то, излучающее тягу к смерти.

Другая опасность – скука. Стремление к наслаждению, отмечает Соловьёв, «достигая цели, оказывается обманчивым, так как за мгновенным чувством удовлетворения неизбежно следует скука и новая мучительная погоня за обманом»¹¹. Скука возникает при смыслоутрате, при неспособности индивида полноценно реализовать себя. Удовольствия, порождающие ощущения пустоты и так или иначе всегда возвращающие нас всё к той же скуке, не могут быть её альтернативой. Слова русского философа о тесной связи этих двух явлений звучат удивительно актуально. Существование современного человека отмечено скукой. Драматическим образом скука нарастает. Мощная и разветвленная индустрия удовольствий и развлечений, созданная в современном обществе, – своеобразный индикатор распространенности скуки. Скука – симптом эмоционального голодания, и, вероятно, поэтому такое огромное значение сегодня придается всему экстравагантному и оригинальному, а не подлинным ценностям.

Несостоятельность гедонизма, по мысли Соловьёва, проявляется и в том, что в понятии удовольствия его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого определенного и действительного единства и потому не дающая никакого общего принципа или правила действия. Из того общего факта, что всякий хочет того, что ему приятно, никакого общего принципа или правила действия вывести невозможно. Следует отметить, что в этих рассуждениях Соловьёва довольно заметны гегелевские реминисценции. В «Философской пропедевтике» Гегель акцентировал внимание на том, что удовольствие случайно по своему содержанию, потому что может возникать в связи с любым предметом, а так как оно не зависит от содержания, то представляет собой нечто формальное¹². Удовольствие можно получать от чего угодно: от активной деятельности и пассивного созерцания, от добродетели и порока, от гастрономии и шедевров искусства.

Отвечая на вопрос, что полагать основой нравственности, Вл. Соловьёв приходит к выводу, что фундаментом нравственности, ее безусловным началом является добро, тогда как удовольствие русский философ относит к мни-

мым началам практической философии. По убеждению Вл. Соловьёва, гедонистическая доктрина ошибочна: удовольствие не может быть целью человеческих стремлений. Ведь предметом желаний и стремлений являются «определенные реальности, а не приятные ощущения, от них происходящие. Для голодного и жаждущего хлеб и вода – прямо вожеленные предметы, а не средство получения вкусовых удовольствий»¹³. Удовольствие возможно как побочный эффект достижения цели или, по слову Соловьёва, «следствие стремления, достигшего своей цели»¹⁴. Влечение к удовольствиям не должно существовать как самоцель. Активные целевые поиски наслаждения, форсированная направленность на их получение содержат в себе определенную угрозу человеческой сущности. Гедонизм – своеобразная западня, в которую попадает тот, кто видит смысл жизни в погоне за удовольствием. Особенно показательна в этом отношении наркомания, определяемая специалистами как «болезнь удовольствий». Наркотическая эйфория – эксперимент, который человек ставит на самом себе, чтобы доказать, что гедонизм как ключевой мотив поведения – это патологически смещенный ориентир.

Как тонкий аналитик, Вл. Соловьёв понимает, что «зло не в материальном наслаждении, а в душевном пожелании, с ним соединяющемся»¹⁵. Следовательно, ограничению должны подвергаться не сами наслаждения, а *желания*. Без контроля над нашими желаниями мы отдаемся «наслаждению в полную власть, с потерей всякого самообладания, становясь рабами плоти»¹⁶. Безграничная свобода желания означает отрицание другого человека, отказ от всякой жалости, бессердечие. Потребности и желания гедонистически мотивированной личности неизбежно сталкиваются с желаниями других. Другой человек с его желаниями становится лишь досадным препятствием, которое надо сломить, преодолеть.

В классификации удовольствий, которую мы находим в Соловьёвской работе «Критика отвлеченных начал», выделяются четыре их рода: во-первых, материальные наслаждения человека как животного организма; во-вторых, наслаждения эстетические; в-третьих, наслаждения умст-

венные и, наконец, в-четвертых, наслаждения воли, или наслаждения собственно нравственные¹⁷. Автор опротестовывает принадлежность наслаждений первого рода собственно человеческой природе. Связанные с функциями организма, они входят лишь в материальную основу жизни и не могут сами по себе стать целью и содержанием человеческой жизни. Тех, кто все же полагает цель своего существования в материальных наслаждениях, ждет пресыщение, скука, внутренняя пустота, отвращение к жизни и, как итог, возможное самоубийство, «печальное, но убедительное доказательство высшей природы человека»¹⁸. Тем самым, как нам представляется, Вл. Соловьёв нашел удачный антропологический аргумент для опровержения «низкопотребностного» гедонизма.

Сложнее дело обстоит с высшими наслаждениями. Возвышенные наслаждения (эстетические, умственные, нравственные) не могут быть возведены в ранг всеобщего высшего блага, так как они, во-первых, доступны только для избранных; во-вторых, даже для них недостаточны, ибо не воздействуют на их волю; в-третьих, они не защищены от скептицизма; в-четвертых, и высшие наслаждения непрочны, недолговечны, эфемерны. «Конечно, – пишет Соловьёв, – если бы наши удовольствия были пребывающими реальностями, которые можно было бы накапливать как имущество»¹⁹, то благоразумный эвдемонист имел бы явное преимущество перед беспутным прожигателем жизни. Удовольствие, увы, нельзя запасти впрок. Его, как скоропортящийся продукт, невозможно сохранить.

Итак, подводя итоги, отметим, что гедонистический принцип русский философ относит к частному или отвлеченному способу понимания человеком своего блага и к мнимому началу нравственности. Безусловно, своя правда есть и в гедонизме. Понятие удовольствия входит, по утверждению русского философа, в высшее нравственное начало как один из его признаков, но не выражает его сущности. Нравственное начало, которое должно определять практическую деятельность человека, не редуцируется к понятию удовольствия или счастья. Человек, по мысли Вл. Соловьёва, преодолевая «отвлеченные начала», должен

стремиться к благу целостному, понимаемому как постепенное одухотворение человека через «внутреннее усвоение и развитие божественного начала». В этом и состоит смысл движения человечества к богочеловечеству.

¹⁷ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С. 17, 5 – 170.

² Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005. С.127.

³ Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М.; СПб: Terra Fantastica, 2004. С. 22.

⁴ Бжезинский З. Великая шахматная доска. М., 1998. С. 92.

⁵ Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Изд-во Ad Marginem, 2000. С.84.

⁶ Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб: Владимир Даль, 2001. С.25.

⁷ Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996. С.154.

⁸ Там же. С.142.

⁹ Там же. С. 144.

¹⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3. М., 2001. С.68, 8 – 360.

¹¹ Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. С.143.

¹² Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет. В 2 т. Т.2. М., 1973. С. 57, 7 – 209.

¹³ Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия.. С.144.

¹⁴ Там же. С.144.

¹⁵ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Избранные произведения. Ростов н/Д, 1998. С.148.

¹⁶ Там же. С.148.

¹⁷ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3. М., 2001. С. 28, 8 – 360.

¹⁸ Там же. С. 29.

¹⁹ Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. С. 147.

И.И. БУЛЫЧЁВ

Ивановский государственный
архитектурно-строительный университет

ОТ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА К СВЕРХ- И ПОСТЧЕЛОВЕКУ

Как известно, идеал совершенного человека претерпевал изменения на протяжении всей истории человеческого общества. Этот идеал, в самом общем плане, можно разграничить на два основных вида: религиозный и секуляр-

ный. Вл. Соловьёв сущность первого охарактеризовал следующим образом: «Совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству». Совершенным человек способен стать под руководством христианской церкви, ибо только она «ведет мир к его цели, т.е. соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество». Дело в том, поясняет мыслитель, что для осуществления столь серьезной задачи одинаково необходимы как церковная власть, так и церковная свобода. Человек сам по себе не может коренным образом изменить свою эгоистическую природу без благотворного влияния совершенной божественной воли. Причем воспитать вполне совершенного человека под силу именно русской православной церкви, тогда как другим ветвям христианства и религиям Востока эта цель недоступна, ибо там оказалась нарушено оптимальное «равновесие» между церковной властью и свободой [1].

Впрочем, как во время жизни Вл. Соловьёва, так и в наши дни представители всех этих религий и конфессий, напротив, уверены как раз в обратном. В частности, утверждается, что именно Запад – наиболее окультуренная социальная сила, на котором лежит ответственность за весь мир, и его колоссальная мощь позволяет решить задачу сохранения и по возможности распространения на Земле принципов цивилизации, положившей в основание своего существования свободу. «Однако все это удастся осуществить, только если сама Западная цивилизация сумеет преодолеть духовный кризис безрелигиозности и выработать новое сознание. Только тогда будет преодолена угроза принципу свободы «изнутри», капитуляции Запада перед собственным, внутренним варварством» [2].

В отличие от религиозных учений, секулярные доктрины уверены в способности человечества самостоятельно и без какого-либо внешнего и сверхъестественного вмешательства сформировать совершенную личность. Так, марксизм выдвинул идеал человека, отличающегося гармо-

ничностью и всесторонностью развития всех своих сущностных сил и способностей.

В XX – XXI веках идеал совершенного человека развивался в различных направлениях (сциентистском, антисциентистском и др.). По-прежнему многие люди в своих духовных поисках обращаются с молитвой к Богу, ищут возможности для своего совершенства на путях религиозного обновления. Однако все чаще мы рассчитываем в решении всех иногда неразрешимых проблем на помощь ученых и инженеров, апеллируя к кажущемуся всемогущим научно-техническому прогрессу. Мы искренне верим в глубине души, что он нас спасет и всем поможет. Все это формирует новые социальные ориентации, осуществляющиеся в условиях неопределенности. Растущая потребность в научном знании требует новых методов размышления о будущем, коммуникации с будущим. Это ведет к возникновению новых интерфейсов между различными дисциплинами, в том числе социально-гуманитарными дисциплинами, и необходимости в сравнении конкурирующих сценариев развития будущих событий [3].

Наряду с традициями, заложенными в предшествующие столетия, в последние десятилетия появились и некоторые весьма существенные инновации. При этом, своеобразно отражаясь в духовной культуре общества, новые общественные процессы далеко не всегда получают адекватную философскую, художественную или научную концептуализацию и интерпретацию. Весьма показателен пример использования идеи о гипотетическом «среднем поле». Основанием для ее достаточно широкого распространения служат все умножающиеся факты усреднения ролевых функций мужчин и женщин. В частности, возможность появления «среднего пола» широко обсуждается на страницах современной научно-фантастической литературы, прежде всего американской. Так, один из крупнейших фантастов современности Айзек Азимов живописует об устройстве общества на планете Солярия, где люди научились жить в одиночку, каждый отдельно. Даже необходимость продолжения рода, для чего непременно потребовались бы встречи и сотрудничество двух полов, стали со-

временем рассматриваться в качестве препятствия для развития свободы. Чтобы достичь свободы, которой не препятствуют секс, любовь и эмоциональные отношения, соляриане пошли на радикальные генетические изменения собственной природы, создав людей среднего рода, или гермафродитов. В результате жители планеты «стали целыми людьми, объединив и мужские, и женские черты в одном теле...» [4]. Фактически индивидуалистические тенденции и то, к чему они способны привести, показаны в романе в заостренно-гротескной форме. Сходные идеи встречаются и в произведениях другой известной американской писательницы Урсулы Ле Гуин [5].

А.Азимов, У.Ле Гуин, как и многие другие писатели-фантасты, ведут поиски позитивного идеала совершенной личности не столько на путях структурно-социальных преобразований, сколько на путях преимущественно биологических трансформаций. Между тем любые сценарии будущего человечества, исходящие из представления о слиянии мужского и женского полов в некоторую лишённую глубоких внутренних природных и социальных различий целостность, представляются методологически несостоятельными и практически небезопасными для общества. Уже имеющийся у цивилизации опыт усредняющего развития показал, насколько бесперспективна и антигуманна подобная эволюция, ведущая социум в исторический тупик.

Рассмотренные выше научно-фантастические проекты, как и ряд современных прогнозов, нередко исходят из того, что, хотя коррекции биосубстрата, скорее всего, окажутся существенными, они все же не выйдут за рамки человека как базового биологического вида. Признание необходимости внесения коррективов в данной связи обуславливается все умножающимися фактами, так сказать, «размывания полов» не только в их социальном, но и биологическом плане. Речь идет о том, что на переломе тысячелетий становится все более очевидной обоюдная способность полов выполнять функции, которые ранее традиционно были закреплены за одним из полов. Дело идет к тому, что мужчина при необходимости будет иметь возможность выносить и родить ребенка, замещая женщину в самой, каза-

лось бы, субстанциальной ее роли. И, наконец, современная медицинская технология предоставляет возможности биологической смены пола.

Человек в ходе своей истории примерял различные образы совершенного человека: «образ и подобие Божие», «мера всех вещей», «потомок приматов», «биологически недостаточное существо», «вершина эволюции природы», «больное животное», условие утверждения «сверхчеловека». Галерея образов человека, кроме того, выстраивалась по тем или иным более или менее социальным признакам: человек разумный (Сократ), человек умелый (Б. Франклин), человек играющий (Й. Хейзинга), человек деятельный (И.Кант, И.Г. Фихте, К. Маркс), человек смеющийся и стыдящийся (Вл. Соловьёв), человек сексуальный (З.Фрейд), человек бунтующий (А. Камю), человек музицирующий и т. д.

Наряду с образом совершенного человека, в XIX веке появляется идеал сверхчеловека (ницшеанство, теософия). В чем заключается принципиальная разница между этими двумя идеалами и насколько она существенна? Полагаем, что со временем различия между идеалами приобретают весьма существенный и даже фундаментальный характер. По-видимому, уже у Ницше образ сверхчеловека настолько превосходит современного человека по своим интеллектуально-нравственным качествам, что образует как бы новый и особый биологический тип. Обычный земной человек – «это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью», и «он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель». Ницше можно понять так, что в какой-то момент истории на планете может появиться такое существо, которое фактически человеком не является, но оно выше его и стоит над ним. Немецкий мыслитель пророчесствует, что появится «народ избранный и от него – сверхчеловек» [6].

На переломе тысячелетий усилились тревожные ожидания грядущего. Все больше становится мыслителей, полагающих, что будущее связано уже не с большей или меньшей коррекцией человека, но вообще с «преодолением» его как биологического вида. Характерна в данной связи позиция А.П. Назаретяна, который пишет: «Если в обо-

зримом будущем удастся направить развитие в оптимальное русло, то это будет сопряжено с очередным витком «удаления от естества». Стратегия выживания непременно потребует целенаправленного вторжения в самые интимные основы социального и биологического бытия, а это не может не повлечь за собой качественное изменение самого субъекта интеллектуальной активности. Встречное развитие двух тенденций: технологизации белково-углеводного тела (генная инженерия и т.д.) и психологизация искусственных информационных систем – обернется становлением синтетических форм интеллекта, последовательно освобождающегося от биологических зависимостей и налагаемых ими ограничений» [7].

В данной связи обращают внимание на целый ряд новых тенденций, которые приобрели фундаментальный характер и игнорировать которые уже сейчас невозможно ни теоретически, ни практически. В появлении таких компонентов, как виртуальная реальность и всемирная глобальная электронная паутина (Интернет), они усматривают прообраз коллективного мозга сравнительно недалекого будущего и новых формационных отношений, способных изменить природу личности как общественного субъекта. Предполагается, что количественное накопление искусственных элементов в естественном субстрате человека со временем приведет к необратимым качественным трансформациям. Человек начнет превращаться в существо, которое уже человеком не является. В современной литературе переходное существо, которое идет на смену человеку, обозначают понятием «трансчеловек». Полагают, что трансчеловечности могут быть присущи такие черты, как улучшение тела имплантатами, бесполость, способность к искусственному размножению. По мнению А.С. Нариньяни, уже в ближайшие 10 – 20 лет *Homo sapiens* превратится в *eHOMO*, то есть «электронного» человека. Мы находимся у порога новой эры, которая одновременно спонтанно и сознательно формирует черты субъекта ближайшего будущего [8]. Трансчеловек, или человек космический, есть необходимое звено на пути к постчеловеку. (Встречаются и другие термины для обозначения данного процесса. Так,

говорят об исчезновении «биологического» и появлении «техногенного» человека, или киборга.)

Все более масштабное вторжение искусственного в саму субстанциальную «ткань» человечности породило в общественном сознании различные варианты представлений о «вымирании», или «схождении с дистанции», отдельных рас, полов и человека вообще как биологического вида. К сожалению, реальность неумолима и часто жестока. К собственной трансформации и, скорее всего, преодолению себя как биологического вида человек движется не какими-то внешними могучими силами, но логикой собственного внутреннего развития. Он сам все быстрее и неотвратимее превращает себя в транс-, а затем и постчеловека.

Странной на первый взгляд представляется нынешняя ситуация: в мире продолжается быстрый рост народонаселения, между тем все чаще говорится о появлении тенденции «вымирания» человечества в каком-либо аспекте. Так М. Фуко заявляет о том, что «человек умер» и уже сейчас следует мыслить «в пустом пространстве, где уже нет человека». Первым видимым результатом начавшегося процесса «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон) и приближения «конца истории» (Ф. Фукуяма) стало явное ослабление в мире позиций белой расы, о чем наглядно свидетельствуют демографические процессы.

Человечество ныне живет в условиях расширяющихся масштабов экологического неблагополучия. Его сохранение возможно либо на пути ограничения этих масштабов, либо постепенной замены своих естественных биоантропологических параметров искусственными. Судя по всему, рассчитывать на серьезные и эффективные общепланетарные усилия по защите окружающей среды от растущих негативных воздействий пока не приходится. Следовательно, человечеству остается, главным образом, идти по пути ускорения процесса превращения себя в трансчеловека.

Высказывается небезосновательное мнение о том, что естественное уже сегодня находится в критическом положении и вот-вот рухнет под напором искусственного. Образование ноосферы, на что нередко уповают как на средство решения всех проблем, на практике предстает как образова-

ние на земле техносферы и лишь обостряет эти проблемы. На деле, в современном мире искусственное начинает развиваться по своим законам, т.е. объективно его можно квалифицировать в качестве естественного. При этом искусственное пожирает естественное и становится на его место. Специалисты отмечают, что нынешняя тенденция свидетельствует о том, что человеческое начало в рамках человеко-машинного взаимодействия уже сейчас учитывается все меньше и меньше. В этом они усматривают рост агрессивности нарождающегося «постчеловеческого» мира, но одновременно выражают надежду на возможность установления между двумя мирами состояния коэволюции. Логика коэволюции, по словам В.А. Кутырёва, предполагает динамическое равновесие различных явлений и отсутствие агрессивного поведения одной из взаимодействующих сторон [9].

Предполагается, что цивилизация постепенно перейдет к формированию общественных субъектов сначала на смешанном – естественно-искусственном (трансчеловек), а затем по преимуществу на искусственном небиологическом субстрате (постчеловек). Людям придется осваивать иные планеты и жить в условиях, весьма отличающихся от земных. И едва ли целые поколения колонистов будут ходить в скафандрах и дышать через фильтры. Именно трансчеловеку, по-видимому, окажется под силу освоение Солнечной системы и ближнего Космоса, формирование больших космических поселений.

Время, которое человек потратит на превращение себя в транс-постчеловека, может иметь принципиальное значение в ситуации, когда он столкнется с конкуренцией в освоении ближнего и дальнего Космоса с другими инопланетными цивилизациями. Ибо нет никаких гарантий того, что часть из них не окажется враждебно и агрессивно настроенной по отношению к земному социуму и последнему придется искать эффективные способы защиты от их экспансии.

Формирование транс-постчеловеческих субъектов должно происходить на основе эволюции важнейших атрибутов и свойств общественного человека, чем и обеспечивается преэминентность в развитии. На этой основе начнется процесс все большего соединения и переплетения ком-

понентов первой (естественной) и второй (искусственной) природы человека. Вначале формирование новых субъектов будет отличать преобладание естественных человеческих сущностных сил. Вторым этапом окажется примерным равенством естественного и искусственного в ткани субъекта (трансчеловек). И только на третьем этапе произойдет качественный сдвиг – искусственная общественная природа субъекта начнет преобладать над естественной (постчеловек). Именно на этом этапе общественная эволюция завершится формированием подлинного «космического субъекта», т.е. существа в полной мере приспособленного жить в сложных условиях не только ближнего, но и дальнего Космоса.

¹ Соловьёв Вл. Великий спор и христианская политика // Соловьёв Вл. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С.225, 245 – 249.

² Киселёв Г.С. Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопр. философии. 2007. №4. С. 21.

³ Горохов В.Г. Научно-техническая политика в обществе незнания // Вопр. философии. 2007. №12.

⁴ Азимов А. Край основания. Основание и земля: Фантастические романы. СПб., 1992. С. 387.

⁵ См. Ле Гуин У. Левая рука тьмы // Фантастические произведения. М., 2006.

⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. Т.2. М., 1990. С.9.

⁷ Назаретян А.П. Универсальный вектор эволюции и перспектива интеллекта // Происхождение разума на земле. Хабаровск, 1997. С. 42 – 43.

⁸Нариньяни А.С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // Вопр. философии. 2008. №4. С. 3 – 17.

⁹ Кутырёв В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994. С. 8, 15, 73, 118.

А.Б. ФОМИНА

Кубанский государственный университет,
г. Краснодар

ЛЮБОВЬ КАК СУБЛИМАЦИЯ В РАБОТЕ В.С. СОЛОВЬЁВА «СМЫСЛ ЛЮБВИ»

Среди произведений В.С. Соловьёва есть небольшая статья, которую можно назвать настоящим шедевром. Эта статья называется «Смысл любви». Она написана в лучших

традициях русской философии и посвящена выяснению вопроса о том, что является сущностью любовных отношений между мужчиной и женщиной.

Вопрос о смысле любви – это вечный вопрос не только в литературе, но и в философии. Соловьёв раскрывает новые грани любви и утверждает, что именно любовь является тем чувством, которое характеризует истинно человеческие отношения, отличает их от отношений между животными, хотя в его основе лежат животные инстинкты. Любовь есть преодоление низших влечений в духовное чувство, ведущее в конечном счете к всеединству.

Статья была написана Соловьёвым в 1892 году. Именно в это время австрийский психолог Зигмунд Фрейд создал учение о сублимации, как одном из механизмов психологической защиты. Содержание сублимации, по Фрейду, заключается в том, что под воздействием запретов, налагаемых со стороны общества, происходит насильственная трансформация инстинктивных форм психики в более приемлемые для человека и общества формы деятельности: политику, искусство, религию и т.д.

Человек воспринимает это переключение болезненно, оно приносит ему постоянные страдания, которые проявляются даже в соматических нарушениях. Цель психоаналитика заключается в том, чтобы показать «подлинный» с его точки зрения смысл высших форм деятельности человека, выявить низшие инстинкты, которые оказываются их основой и тем самым помочь человеку осознать причину его дискомфорта и способствовать выздоровлению. Сублимация в этом случае понимается как механизм образования и объяснения самых сложных человеческих чувств и форм деятельности, однако она оказывается насильственным актом, приводящим человека к страданию.

Роль сублимации в развитии общества и человека, таким образом, неоднозначна. С одной стороны, без нее не было бы культуры, общество оставалось бы на первобытной стадии развития, с другой стороны, она оказывается принуждением для индивида, она создает оковы, приводящие к болезням и страданиям, оковы, от которых он стремится избавиться. Человек в таком понимании предстает

как биологическое существо, вынужденное подчиняться внешней силе общества.

Русские философы В.В.Зеньковский и Н.О. Лосский говорили об ужасающих выводах теории психоанализа Фрейда и считали, что необходимо противостоять разрушительным результатам фрейдизма, противопоставить им идеи, в которых человек не унижается до положения животного, а поднимается до уровня Бога. Сублимацию необходимо объяснить не только как вынужденное действие (такая трактовка, вероятно, тоже правомерна). Изначальный смысл этого понятия – восхождение. Значит, необходимо понять сублимацию как добровольное восхождение, добровольное преобразование человеком самого себя и окружающих. В таком преобразовании человек не будет ощущать себя страдающим существом.

Философом, который смог найти такие идеи, Лосский и Зеньковский считали Б.П. Вышеславцева, который в своей работе «Этика преображенного Эроса» смог дать новую трактовку понятию сублимации. Ему удалось это сделать, потому что он опирался на традиции русской философии, принципы соборности, восхождения к Абсолюту. Большую роль в становлении этой традиции сыграли работы В.С. Соловьёва, в которых проблема сублимации еще не ставится сознательно, понятие «сублимация» не упоминается, однако мы можем найти решение этой проблемы по сути, причем решение многомерное, объемное, выходящее в конечном счете на проблему всеединства.

В начале работы философ задается вопросом, а не является ли смыслом любви биологическое продолжение рода. Может быть, согласно законам природы люди испытывают влечение друг к другу только для того, чтобы произвести здоровое, жизнеспособное, талантливое потомство.

Последовательно рассматривая множество примеров, он убедительно доказывает неправоту такого ответа: страстная любовь часто оказывается бесплодной, а талантливые люди рождаются от родителей, которые относятся друг к другу достаточно спокойно. Следовательно, любовь только на первый взгляд связана с биологической проблемой рождения потомства. Предназначение любви, с точки

зрения Соловьёва, совершенно другое, оно неоднозначно, не открывается поверхностному анализу. Предназначение любви можно понять только на основе всестороннего и кропотливого исследования этой проблемы. Именно такой анализ и проводит философ.

В результате любовь раскрывается, прежде всего, как преодоление человеческого эгоизма. Соловьёв сравнивает человека и животное и утверждает, что истина животного может быть только в роде, поэтому высшей целью здесь является продолжение и улучшение рода, получение более совершенных индивидов на основе соперничества. Человек же не только как род, но и как индивид может «осуществлять истину... стать живым отражением абсолютного целого» [1, с. 136]. Единственное, что препятствует осуществлению этой возможности – эгоизм индивида, который делает его односторонним. В этой односторонности человек принципиально не отличается от животного, поскольку ограничен своей частной жизнью. Только любовь является той силой, которая помогает человеку преодолеть свой эгоизм, выйти за пределы односторонности.

Нужно отметить, что Соловьёв в целом не против эгоизма. Человек имеет право и даже обязан признавать за собой безусловное значение. Эгоизм опасен тем, что он не признает такого же значения за другим. Именно этот эгоизм преодолевается в любви, позволяя человеку признавать безусловный смысл и значение не только своего существования, но и существования любимого. Таково в первом приближении решение вопроса о смысле любви, по Соловьёву. «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [1, с. 138].

Человек испытывает разные виды любви: к родителям, к детям, любовь мистическую, дружескую и многие другие. Однако Соловьёв считает, что только половая любовь помогает преодолеть эгоизм в наибольшей степени: в родительской любви теряется индивидуальность, родитель как бы полностью растворяется в своих детях, дружеская любовь не раскрывает полностью индивидуальность, мистическая растворяет человека в Абсолюте. Очень важно, что Соловьёв делает акцент именно на половой любви, т.к.

половая любовь в учении о сублимации наиболее подвергается сведению к низшим инстинктам.

Преодоление эгоизма не исчерпывает смысла любви, но только приоткрывает решение проблемы. Преодолевая эгоизм, человек открывает для себя путь к совершенству, путь к Абсолюту. Это становится возможным, потому что любящий человек воспринимает только лучшие стороны любимого, он как бы показывает любимому, каким прекрасным тот может быть. В свою очередь, в отношении любимого он проявляет свои лучшие черты, которые также впервые начинает осознавать благодаря любимому.

Уже сам факт существования любви говорит о наличии Абсолюта как идеала, к которому стремится человек, осознавая это сТрёмление только в любви. Преодоление эгоизма это есть сТрёмление двух любящих к соединению в Абсолюте. Философ подчеркивает, что полнота этого соединения возможна только в том случае, если любовь понимается как единство физиологического и духовного начала. Он называет ненормальной такую любовь, когда чувство направлено только на тело и считает это особым видом фетишизма. Фетишист любит только часть, а не целое, какой-то предмет, а не человека, которому предмет принадлежит. Также жаждущий физической любви любит только часть человека, не видя его души. Ложной, с точки зрения философа, является и чисто духовная любовь, отрицающая физические отношения. Истинная духовность состоит в «перерождении, спасении и воскресении плоти» [1, с. 163].

Если мы обратимся к проблеме сублимации и ее решению уже в первой половине XX века у Вышеславцева, то увидим, что Соловьёв, еще не пользуясь понятиями, которые присущи более позднему периоду в развитии философии, по сути дела предвещает это решение. Соловьёв обозначил основные болевые точки проблемы, наметил пути их решения.

Однако Соловьёв далее утверждает, что в действительной жизни, в реальности любовь остается неосуществленной. Реальная любовь только обозначает контуры возможностей человека. Любовь, по мнению Соловьёва, есть начало «...видимого восстановления образа Божия в мате-

риальном мире, начало воплощения истинной идеальной человечности» (X, 149). Он обосновывает свою точку зрения, однако у читателя остается все же чувство неудовлетворенности. Любовь утверждалась Соловьёвым как земное чувство, но в реальности оно оказывается неосуществимым. Философы следующего поколения в некоторой мере разрешили это противоречие, иначе решив проблему сублимации. Это стало возможным благодаря работе, сделанной В.С. Соловьёвым в небольшой статье «Смысл любви» и в других работах.

Соловьёв рассматривает в своих работах не только чувство индивидуальной любви, но и любовь человека к Богу, а также любовь Бога к человеку.

В христианской литературе с давних времен существует традиция трактовки Ветхого Завета Библии как закона, а Нового Завета как благодати. Закон предписано выполнять по обязанности, благодать же не требует, а призывает. Каждый индивид может выбирать, следовать этому призыву или нет. Благодать оставляет свободу, возможность выбирать. Человек должен осознать добро, стремиться к нему по велению души, а не по требованию долга. Ветхий Завет – это религия закона, долга, требования, а Новый Завет дает новую веру, веру любви и добровольного стремления, добровольного отречения от зла.

Русская философия, можно сказать, началась с этой традиции, нашедшей свое воплощение в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона.

Соловьёв также не прошел мимо этой проблемы, правда, не в работе «Смысл любви», а в других своих работах, в частности в «Чтениях о Богочеловечестве». Русский философ рассматривает разные направления христианства, анализирует сущность и значение каждого, тот вклад, который данное направление внесло в понимание идеи о всеединстве Бога, природы и человека, рассматривает также связь христианства с иудаизмом. Соловьёв говорит о том, что новый союз, который Бог заключил с человеком в христианстве, основан на внутреннем законе любви. Этот союз стоит над народами, над индивидами и даже над природой. Иными словами, он поднимается над народами, над проти-

воречиями, над распрями, над враждой, которые существуют в природе и в человеческих отношениях. Поднимаясь, он не уничтожает того, что уже существовало, но снимает напряжение, заменяя принудительность следования закону добровольным стремлением и любовью, поднимая все существующее к подлинному всеединству на основе Любви [см. 2, с. 74–75]. Любовь здесь проявляется не только как сублимация индивидуальных отношений, но и как сублимация отношений между народами.

Развивает эту мысль Соловьёв на основе анализа национального чувства, патриотизма еврейских пророков, которые еще до появления христианства говорили о грядущей новой вере. Возвещая эту новую веру, пророки не отрекались от своей веры и от своего народа. Напротив, они поднимали свой народ до понимания общечеловеческой роли, общечеловеческого значения новых идей. Новая религия, не уничтожая старые верования, давая возможность каждому народу обрести спасение, объединяет людей.

Здесь повторяется та же логика, которую мы видели в рассмотрении Соловьёвым индивидуальной любви. Чтобы преодолеть индивидуальный эгоизм, необходимо полюбить другого человека. Без этого индивид не сможет преодолеть собственную ограниченность, стать полноценным человеком.

Народ, так же как и индивид, должен преодолеть национальный эгоизм, чтобы получить возможность полностью реализовать себя. Причем это преодоление не может быть простой заменой национального эгоизма или его отрицанием. «Общечеловеческое воззрение, истинный универсализм для того, чтобы быть чем-нибудь, чтобы иметь действительную силу и положительное содержание, необходимо должен быть расширением и универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом» [2, с. 75]. Это и есть сублимация, т.е. возвышение, поднятие на более высокий уровень, придание иного более универсального смысла всему, что существовало ранее в общечеловеческом масштабе.

Примеров обращения Соловьёва к акту сублимации можно в его произведениях найти немало, хотя сам термин

русский философ еще не использует. Так, анализируя сущность человеческой речи, Соловьёв говорит о том, что она состоит из звуков, т.е. некоторых материальных актов, но этими материальными актами она не исчерпывается, поскольку содержит определенное значение и смысл. Смысл речи направлен на взаимопонимание людей. Таким образом, реальное материальное явление, выраженное в произнесении звуков, имеет более общий и более высокий смысл, который не может быть сведен просто к колебаниям воздуха.

Таким образом, мы видим, что в своих произведениях В.С. Соловьёв подверг всестороннему анализу процесс, который впоследствии получил название сублимации. Соловьёв постоянно возвращается к вопросам о необходимости восхождения к Абсолюту, к Божеству, видит в этом смысл человеческого существования. Не отрицая физическую, социальную основу любви, он утверждает, что ее высший смысл все же заключается в сТрёмлении к Богу. Без этого любовь оказывается бессмысленной, ее просто не существует. Эти идеи русского философа содержат в себе мощный творческий потенциал, который был воспринят многими последующими поколениями философов. Однако этот потенциал еще не исчерпан.

¹ Соловьёв В.С. Смысл любви. М., 1991.

² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М., 1989.

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный
гуманитарный университет, г. Киров

ПОЗДНИЙ СОЛОВЬЁВ: ПЕРЕМЕНА В ПОНИМАНИИ ПРИРОДЫ ЗЛА И БЕЗУСЛОВНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ

Приступая к анализу такой работы позднего Соловьёва, как «Теоретическая философия», мы обнаруживаем, что существует по крайней мере три различные формулировки цели ее написания. Первая дана в заключительной

главе в книге «Оправдание добра», завершенной скорее всего в конце 1896 либо в самом начале 1897 года¹; вторая – в самой работе «Теоретическая философия»; и третья – в Предисловии к «Трём разговорам», датированном самим Соловьёвым 1900 годом.

Можно предположить, что это различие формулировок связано с изменениями во взглядах Соловьёва в период между написанием «Оправдания добра» и «Трех разговоров». Но именно в этот период – в 1897, 1898, 1899 годы – были созданы первые три главы так в дальнейшем и незавершенной «Теоретической философии»². Следовательно, изменение во взглядах происходило в ходе написания этих глав. Мы покажем, что эти изменения действительно есть и что они связаны, кроме всего прочего, с новыми идеями по поводу природы зла.

Сначала сравним первую и третью формулировки цели написания «Теоретической философии».

Первая формулировка дается Соловьёвым, как уже сказано, в заключительной главе «Оправдания добра». При обосновании необходимости перехода от нравственной философии к теоретической. Соловьёв определяет нравственную задачу человеческой жизни через совершенствование данного: «Итак, *нравственная задача может состоять лишь в совершенствовании данного*»³. Причем это совершенствование состоит в превращении в норму разумной и волевой деятельности трех типов нравственного отношения – к Богу, между людьми и к природе, соответствующих трём исходным человеческим чувствам: благочестию, жалости и стыду. Соловьёв пишет: «Роковое подчинение высшей силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру, естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие; фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над нею для нашего и для ее блага»⁴.

Когда этот нравственный смысл жизни станет исторически ясным всякому уму, пишет Соловьёв, тогда «для каждого единичного лица останется только практический вопрос воли: принять для себя такой совершенный нравст-

венный смысл жизни или отвергнуть его»⁵. Но «пока работа добра не стала очевидным фактом во всем и для всех, возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ее правил для людей доброй воли»⁶.

Итак, для людей доброй воли остающееся теоретическое сомнение в правоте добра не подрывает обязательность правил нравственной философии, излагаемых в «Оправдании добра». Однако это не распространяется, очевидно, на людей злой воли, или просто злых людей; поэтому правила нравственной философии пока не могут считаться обязательными «во всем и для всех», т.е. всеобщими и универсальными. Значит, остается все же задача устранить возможные теоретические сомнения в этих правилах. А для этого необходимо выяснить причины появления самих злых людей, или источник возникновения зла вообще.

Вопрос же «о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинною метафизикою, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?»⁷.

Таким образом, решение вопроса о природе истины оказывается предпосылкой решения вопроса о природе зла. Отсюда вытекает необходимость в написании особой работы, посвященной проблеме истины. Приступом к такой работе и оказались первые три главы, которые впоследствии получили единое название «Теоретическая философия».

Рассмотрим, как формулируется в Заключении к «Оправданию добра» проблема зла, конечному решению которой должно быть подчинено решение проблемы истины. Эту формулировку мы затем сравним с той формулировкой цели написания «Теоретической работы», которую дает Соловьёв в Предисловии к «Трём разговорам».

Формулировка следующая: «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое нача-

ло помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего существования? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?»⁸.

Мы видим, что строится чисто логическая дилемма на основе закона исключенного третьего. Тезис: зло возникает из самого добра; антитезис: зло возникает не из добра, значит, из источника вне добра; и третьего не дано.

Если в качестве истинного принять тезис, то борьба со злом и, следовательно, вся проблематика нравственного смысла жизни, состоящего во «всесторонней борьбе и торжестве добра над злом», может показаться всего лишь недоразумением, потому что получается, что добро должно сражаться с самим собой. И это вроде бы вынуждает признать истинность антитезиса.

Но если источник зла находится вне добра, то должно существовать иное начало наряду с добром. Это означает безусловность, или по-другому, ограниченность самого добра. Тогда возникает сомнение в окончательном торжестве добра. Значит, добро *должно* быть безусловным началом, из которого в конечном счете возникает все, а следовательно, и зло. Ясно, что этот вывод возвращает нас к тезису.

Цель теоретической философии состоит в том, чтобы выработать гносеологические предпосылки для решения этой антиномии, которая, на первый взгляд, представляется не имеющей решения. К сожалению, Соловьёв не оставил разработанную в *полном объеме* теоретическую философию, в качестве второй, следующей за «Оправданием добра» части. А в тех предварительных главах, которые написаны Соловьёвым, речь так и не заходит об антиномии, поставленной в Заключении к «Оправданию добра». И мы скоро увидим, что в этих главах речь идет о существенно другом.

Однако кое-что мы можем получить в качестве предварительного, но для наших целей вполне достаточного, решения данной антиномии, обратившись к тем определениям нравственного смысла жизни, которые Соловьёв дает

в самом Заключении к «Оправданию добра». Эти определения, как мы видели, суть следующие: *совершенствование данного и всесторонняя борьба и торжество добра над злом*. Так как оба определения касаются одного и того же предмета, то мы можем их объединить. В результате получаем, что всесторонняя борьба со злом совпадает с совершенствованием данного, следовательно, в преодолении его *несовершенства*. Зло, таким образом, состоит в *несовершенстве* данного, или, другими словами, в *неполноте* совершенства наличного мира. И в том, чтобы делать мир все более совершенным, т.е. все более добрым, и, значит, все менее злым, – заключается нравственный смысл человеческой жизни.

Обратимся теперь к тому, как формулируется цель написания «Теоретической философии» в Предисловии к «Трём разговорам».

Соловьёв пишет: «Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может отчетливо исследоваться и решаться лишь в целой метафизической системе»⁹.

И далее он указывает, что начал работать над этой проблемой “для тех, кто способен и склонен к умозрению”, отмечая в сноске, что речь идет о трех первых главах теоретической философии. Но затем «особая перемена в душевном настроении» вызвала «сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого»¹⁰. В конечном счете это стремление осветить общедоступным образом главные стороны в вопросе о зле и вылилось в форме работы «Три разговора».

Таким образом, на основании слов самого Соловьёва можно утверждать, во-первых, что обе работы – «Три разговора» и «Теоретическая философия» – *едины по замыслу*, несмотря на ощутимое различие как по способу исполнения, так и по конкретному содержанию. Это единство за-

мысла состоит в том, чтобы дать изложение одного и того же видения природы зла.

Теперь отметим то, что прямо-таки бросается в глаза. Новая формулировка цели написания «Теоретической философии» строится снова в виде антиномии о природе зла: зло либо недостаток, исчезающий с простым ростом добра (тезис), либо самостоятельная сила (антитезис). И существенно, что тезис этой новой антиномии совпадает с тем решением вопроса о природе зла, которое, как мы показали, можно получить на основании определений нравственного смысла жизни в Заключении к «Оправданию добра». Но теперь этому решению противопоставляется совсем другой способ понимания того, что есть зло.

Важно подчеркнуть, речь идет не только о противопоставлении прежнему решению другого как лишь еще одного логически возможного варианта. В конце Предисловия Соловьёв прямо указывает на то, что именно это *другое* решение вопроса о природе зла ему теперь представляется истинным. Он пишет о будущем появлении антихриста, который «набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы – по слову Писания – даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению». И далее снова говорит о цели написания «Трех разговоров»: «Показать заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна, было моим высшим замыслом, когда я писал эту книжку»¹¹. Из этих слов следует, что под злом теперь понимается именно “сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром».

Перемена, совершившаяся в понимании природы зла после написания «Оправдания добра», т.е. после 1897 года, состоит, таким образом, в том, что решение, которое представлялось ранее верным – зло состоит в несовершенстве мира, перестало быть таковым для Соловьёва. И три главы «Теоретической философии», первоначальная задача которых должна состоять в том, чтобы подойти к гносеологическому обоснованию этого решения, Тремя годами позже, так сказать, задним числом, стали пониматься как гносео-

логическое обоснование совсем иного понимания природы зла.

Итак, есть основания рассматривать работу Соловьёва «Теоретическая философия» в качестве разработки гносеологических предпосылок не для решения той антиномии о природе зла, которая поставлена в заключительной главе «Оправдания добра» – зло возникает из самого добра либо из источника вне добра, – но весьма конкретного понимания природы зла, к которому приходит Соловьёв в работе «Три разговора», – именно, как «действительной силы, посредством соблазнов владеющей миром», для успешной борьбы с которой «нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия». Под этим углом зрения мы рассмотрим работу «Теоретическая философия».

При внимательном чтении первых страниц «Теоретической философии» можно обнаружить сдвиг в исходной постановке вопроса.

Сначала Соловьёв воспроизводит идеи заключительной главы «Оправдания добра». Он пишет, что «достоинство наших целей и поступков зависит от их сообразности с тою триединою идеей Добра, которая рассматривается в нравственной философии»¹². Имеется в виду нравственное отношение к Богу, между людьми и к природе в соответствии с Тремя исходными нравственными чувствами: благочестием, жалостью и стыдом. И указывает на необходимость соответствующего нравственного учения, а также его теоретического обоснования: «Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих “всех” мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них»¹³. Речь идет об обращении к гносеологии *ради того*, чтобы решая проблему истины, в конечном счете устранить теоретические сомнения в правоте добра. Таким образом, предполагается, что знание того, что есть истина, позволит обосновать и истинность данного определения добра.

Однако уже в следующей главке Соловьёв ставит проблему истины просто *наряду* с проблемой определения

истинного добра: «Мы, во-первых, хотим, в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину *ради нее самой* (курсив мой. – М.Н.)». А далее, указав на «коренное единство» между истиной и добром, он пишет следующее: «Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру»¹⁴. Но если подчеркивается, что истина не может противоречить добру, то это означает, что уже не решение вопроса об истине является предпосылкой обоснования некоторого конкретного определения добра или определенного нравственного учения (например, развитых в работе «Оправдание добра»), но, наоборот, представление об истинном добре выступает предпосылкой определения того, что является истиной.

Таким образом, получается, что уже идея добра должна руководить поиском истины, и, следовательно, выступить исходным принципом для решения гносеологических вопросов. Вполне последовательно Соловьёв в следующей, третьей, главке пишет: «Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он *добросовестно* относился к предмету своей деятельности. Это требование имеет всеобщее значение и не терпит никаких исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины»¹⁵.

Здесь можно обратить внимание, что имеется в виду отнюдь не та «триединая идея добра», которая развивалась в «Оправдании добра», как вообще-то следовало ожидать, но идея добра в самом абстрактном смысле. Берется добро вообще, как таковое, и далее от такой самой общей идеи добра Соловьёв чисто этимологически переходит к требованию добросовестности в исследовании истины.

Можно сделать вывод, что Соловьёв как бы проводит в несколько приемов процедуру освобождения (или, скажем так, отстранения) от тех задач, которые ставились в заключительной главе «Оправдания добра» перед теоретической философией, заменяя их другой задачей – *добросо-*

вестного поиска истины самой по себе, независимо от того, к каким бы выводам этот поиск не привел. Эта добросовестность далее раскрывается как стремление «к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»¹⁶.

Таким образом, мы получаем, наконец, цель написания «Теоретической философии» в том виде, в каком она ставится в *самой* этой работе: свободное исследование истины ради ее самой при опоре на принцип безусловной достоверности. Если мы теперь сравним данную формулировку с тем, как будет пониматься цель этой же работы *после* ее написания в виде трех начальных и единственных глав, а именно в Предисловии к «Трём разговорам», то получим следующее. Свободное исследование истины ради ее самой должно совпасть с изложением «для тех, кто способен и склонен к умозрению» вопроса о природе зла как такой действительной силы, которая соблазнами владеет миром и для успешной борьбы с которой нужна точка опоры в ином порядке бытия.

Однако ясно, что исследование истины ради *ее самой* – это одно, а исследование истины ради обоснования *определенного решения вопроса о зле* – это несколько другое. Совпадение этих двух задач не является самим собой разумеющимся, оно возможно лишь при каком-то определенном условии. И здесь можно обратить внимание, что речь идет не о вообще свободном исследовании истины, но подчеркивается опора на принцип *безусловной достоверности*. Мы вынуждены предположить, что этот принцип и есть то условие, выполнение которого должно обеспечить такой результат свободного исследования истины, чтобы получилось обоснование решения о природе зла, предлагаемого в «Трех разговорах».

Итак, рассмотрим, в чем состоит принцип безусловной достоверности, провозглашаемый Соловьёвым. Для этого проследим ход мысли, каким философ выходит на безусловно достоверное знание.

Сначала он подчеркивает, что теоретическую философию интересует не тот или иной конкретный вид знания, достоверность которого всегда относительна, но вопрос о

достоверности знания как такового: «Существует множество различных знаний – житейских, научных, религиозных, имеющих свою *относительную* достоверность, совершенно достаточную для практических целей. Но основной вопрос теоретической философии имеет в виду достоверность самого знания по существу»¹⁷. Далее следует определение знания вообще, т.е. любого знания: «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством». И ставится вопрос: «*Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае?*»¹⁸.

Затем Соловьёв пишет о том, что, «несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию» и вот «такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи». Напомним, что эта задача состоит в решении вопроса о степени достоверности любого знания, или, другими словами, степени совпадения мысли о предмете с бытием предмета и его свойствами. Ясно, что если мы возьмем за исходную точку действительно безусловно достоверное знание, то тем самым получим надежный критерий определения, в какой степени то или иное знание о бытии предмета и его свойствах достоверно.

Но далее Соловьёв пишет об опасности допустить произвольные и непроверенные предположения. Чтобы избежать эту опасность, «нужно быть осторожным», «нельзя начинать с какого-нибудь отвлеченного определения» безусловно достоверного знания. Дело в том, что «ко всякому такому определению непременно примешиваются предвзятые понятия и взгляды, которые сделают наше рассуждение в лучшем случае неудовлетворительным, а в худшем – обманчивым».

Поэтому «необходимо начать сперва простым, описательным указанием основного и бесспорного знания, взявши его *in concreto*»¹⁹. Затем следует описание последованного сна и перехода к бодрствующему состоянию.

Здесь интересно то, что Соловьёв, провозглашая свободу от каких-либо предварительных общих определений

безусловно достоверного знания, тем не менее за несколько строк перед этим дает такое определение знания вообще, которое все же позволяет получить некое общее определение безусловно достоверного знания.

Вернемся к определению Соловьёвым знания вообще. «Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством». Из этого определения формально следует, что *безусловно достоверным знанием* можно назвать *безусловно достоверное совпадение* данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. Таким образом, мы получаем общее определение безусловно достоверного знания. В то же время обратим внимание что, в этом определении действительно отсутствуют какие-либо предварительные и предвзятые понятия и взгляды на то, при каких условиях гарантируется безусловно достоверное совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством.

Однако представление о *некотором* роде знания, «достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию», на основании этого общего определения мы все-таки можем получить.

Безусловно достоверное совпадение мысли о предмете с действительным бытием предмета и его свойством должно означать совпадение, гарантированное вне зависимости от каких-либо условий. И ясно, что по крайней мере в одном особом случае эта гарантия независимости от каких-либо условий и соответственно безусловно совпадения мысли о предмете с предметом мысли будет выполняться, – когда в качестве предмета мысли будет взята *мысль о предмете* как таковая. Не бытие предмета *вне* нашего мышления и свойства *такого* предмета должны мыслиться нашим мышлением, чтобы можно было с абсолютной уверенностью считать, что с самого начала исследования идет речь о безусловно достоверном знании, – но *сама мысль о предмете* и свойства *такой* мысли должны оканчиваться предметом нашей мысли.

Принцип безусловной достоверности Соловьёва означает, если брать за основу его же собственные дефиниции, что в качестве исходного предмета мысли должно

быть взято, не что иное, как сама мысль о предмете как таковая, вне зависимости от того – ложная это мысль или истинная, т.е. имеем ли мы дело с галлюцинацией, сном, фантазией или восприятием чего-то реального²⁰.

Соловьёв следующим образом раскрывает принцип безусловной достоверности, имея в виду именно это буквальное совпадение, или, точнее сказать, тождество предмета мысли с самой мыслью о предмете: «Вообще, во сне ли, наяву ли, испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желание, решения и т.д., мы вместе с тем *знаем*, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *сознанием*, *con-scientia*, *Bewusstseyn* (т.е. *Bei – wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$ »²¹.

И далее пишет: «Пока не нарушено это непосредственное (т.е. ничем не опосредованное, буквальное. – М.Н.) тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве безусловной достоверности и не можем ошибаться. Пока знание покрывает только наличный факт, оно причастно всей его несомненности; между таким знанием, то есть *чистым сознанием* и его предметом нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма»²².

Соловьёв отмечает, что с утверждения безусловной самодостоверности наличного сознания «начинается каждый обширный круг философского развития». Он пишет, что еще в древних Упанишадах «с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт»²³.

Мы можем добавить со своей стороны, что и новейшая философия, уже после Соловьёва, опирается в лице Эдмунда Гуссерля на ту же самую исходную истину безус-

ловной достоверности сознания, имеющего предметом самое себя.

В своей программной работе «Философия как строгая наука» основатель феноменологического метода пишет: «Если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т.д. В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему существу, и в то же время на то, что оно «означает», равно как и на различные способы, какими оно сообразно с сущностью этих образований – то ясно, то неясно, то доводя до наглядности, то, наоборот, устраняя ее, то мысленно посредствуя, то в том или другом аттенциональном модусе, то в бесчисленных других формах, – мыслит «предметное» и «выявляет» его как «значимо», «действительно» существующее»²⁴.

Здесь мы обнаруживаем те же моменты, которые характеризуют «безусловно достоверный род знания», избранный Соловьёвым в качестве исходной точки: предмет мысли берется не как он есть сам по себе, но исключительно в качестве мысли о предмете, или, по Гуссерлю, как коррелят сознания; соответственно снимается различие между реальным восприятием и иллюзорным. Тем самым исследуется чистое сознание как оно есть, во всех своих собственных существенных проявлениях²⁵.

Можно провести также неожиданную параллель между подходом, который демонстрирует Соловьёв, и идеями Зигмунда Фрейда. Т.А. Кузьмина в монографии, посвященной проблеме субъекта в новейшей философии, следующим образом характеризует эти идеи: «Психика, по Фрейду, есть некая *tabula rasa*, на которой запечатлеваются (в виде особых «содержаний») требования внешнего мира, а динамическое, многослойное и дифференцирован-

ное образование, отдельные элементы которого имеют свою историю, осуществляют различные функции, обладают различными средствами выражения, несут специфические смыслы и т.д. Поэтому психика и может рассматриваться, по Фрейду, как достаточно самостоятельная реальность, отдельные образования которой проясняются из нее самой, из ее внутренних, специфических связей, а не обязательно через отсылку к внешней реальности»²⁶.

Итак, Соловьёв предпринимает исследование чистого сознания, которое абстрагируется от различения и противопоставления иллюзорных (сновидения, фантазии, чисто произвольные умственные построения) и реальных восприятий: «В чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, – для него все одинаково действительно»²⁷. Оно, это исследование, определяет себя, следовательно, как *свободное* от требований какого-либо соответствия между мыслью и реальностью вне мысли, и в этом смысле идет речь об исследовании, которое начинает с мышления, совершенно *произвольного* по отношению к тому, что есть вне его.

Повторим эту мысль несколько по-другому. Чтобы получить *в конечном счете* безусловно достоверное знание о действительном бытии предмета вообще и его свойствах, т.е. истину, Соловьёв берет в качестве *исходного пункта* такой особый предмет, относительно бытия и свойств которого мы во всяком случае можем иметь гарантированное безусловно достоверное знание. Этим особым предметом является *мысль* о предмете, *совершенно свободная* от каких-либо предварительных предпосылок относительно действительного бытия предмета и его свойств, и ради этой свободы отказывающейся от различения между кажущимся и реальным. Именно такой свободой от всего предварительного и характеризуется наличное сознание, сосредоточивающееся исключительно на тех различиях и связях, которые диктуются свойствами самого наличного сознания, причем ясно, что эти различия и связи так же безусловно достоверны, как и содержание всего чистого сознания.

И вот здесь существенно важным является то, что появляется *возможность* (и *соблазн* – здесь мы проводим

параллель с вышеприведенным определением зла как силы, посредством соблазнов владеющей нашим миром) безусловно достоверные различия и связи в сфере чистого сознания представить в качестве основы для выделения элементов сознания, к которым все же *можно* отнести то, что существует само по себе, вне и независимо от сознания. И в результате ошибочно *приписать* статус безусловной достоверности, который несомненно присущ *мыслям* о предмете мысли, мыслям по поводу *предмета вне мысли*.

Поясним на примере, который дает сам Соловьёв. Мы видим пылающий камин и признаем безусловную достоверность этого факта в качестве зрительного *представления*, обладающего определенными *признаками* – цветом, очертанием, положением и т.д. Об этом, но и только об этом, свидетельствует наше сознание, непосредственно повторяющее этот факт. Однако можно пойти дальше и утверждать, что все ощущаемые нами свойства камина, а также свойства, которые сейчас не испытываются, но в которых мы уверены, – твердость, химический состав мрамора, из которого сделан камин, и т.п. – не только несомненно связаны с определенным зрительным представлением, но также несомненно принадлежат некоторому реальному телу, существующему помимо и независимо от данного зрительного представления. В таком случае, подчеркивает Соловьёв, мы на самом деле перейдем из области безусловно достоверного факта в область спорных предположений, ошибочность которых может скоро обнаружиться. Например, выяснится, что имеем дело со сновидением, иллюзией и т.п.²⁸.

Итак, открывающиеся внутри непосредственного сознания безусловно достоверные различие и в то же время связь между, с одной стороны, разнообразными свойствами камина как представления и, с другой стороны, самим камином как представлением могут сознанием восприниматься, при условии, что оно «пойдет далее», как безусловно достоверные различие и связь между этими разнообразными свойствами и некоторым предполагаемым телом, реально существующим в данный момент независимо от зрительного представления, называемого камином. Тем самым

сознание припишет эти разнообразные свойства, несомненно связанные с определенным зрительным представлением, – непосредственно самой реальности. И придаст статус безусловно достоверности знанию тому, что достоверно отнюдь не безусловно.

Подчеркнем, что речь идет не об отрицании существования вне сознания реальных тел, соответствующих зрительным образам, что означало бы переход Соловьёва на точку зрения субъективного идеализма того типа, который мы обнаруживаем в работах Дж. Беркли, но об отрицании возможности *непосредственного* перехода от свойств сознания, которое по определению *отвлекается* от различия между кажущимся и реальным, к утверждениям о реальном существовании определенных объектов вне такого сознания.

Соловьёв обращает внимание на то, что эта возможность ошибочной подстановки или *подмены* одного в качестве другого (*quid pro quo*) не является случайной. Она связана с особенностями наличного сознания как безусловно достоверного знания: «Самая возможность какого бы то ни было “обмана чувств” именно и обусловлена первоначальной *прямотой* наличного сознания, т.е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, *одинаковой* и в том и в другом случае»²⁹.

Можно поэтому говорить о своеобразной двойственности наличного сознания. Его концентрация на безусловно достоверном, одинаково присущем как иллюзорному представлению, так и реальному восприятию, позволяет, с одной стороны, рассматривать наличное сознание в качестве основы для движения к безусловно достоверному знанию о действительном бытии предмета и его свойствах, то есть к истине. Но, с другой стороны, эта же особенность наличного сознания порождает возможность обманчивого отождествления того, что представляется безусловно достоверным лишь для самого наличного сознания, с безусловно достоверным знанием о действительном бытии предмета и его свойствах, или истиной.

Таким образом, в работе «Теоретическая философия» Соловьёва возникает важнейшая тема *подмены* безусловно

достоверного достоверным не безусловно, и можно показать, что данная тема подмены проходит нитью через все три главы «Теоретической философии», оказываясь своего рода *nervus probandi* (стержнем доказательства) в предпринятом Соловьёвым пересмотре важнейших идей и установок классической европейской философии в лице Декарта, Канта и Гегеля.

А именно, Соловьёв показывает, что каждый раз происходит по сути дела один и тот же повторяющийся ход мысли, который в своем частном проявлении впервые обнаруживается в наивно реалистическом (точнее, наивно материалистическом) мировоззрении в виде отождествления зрительного образа сознания с телесной вещью вне сознания. Этот ход мысли состоит в том, что берется сознание, отвлекающееся от различий между видимостью предмета и его действительностью, и затем различия и связи, бесспорные внутри *такого* сознания, объявляются в качестве бесспорных различий и связей между тем, что *есть в сознании*, и тем, что *есть само по себе*, вне и независимо от сознания. В результате спорное, т.е. необоснованное, выдается за бесспорно обоснованное.

Например, Соловьёв анализирует знаменитое «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую») Декарта и показывает, что в этом важнейшем пункте рассуждений основателя новой философии происходит смешивание чистого субъекта мышления с живой индивидуальностью эмпирического субъекта. Мы не будем во всей полноте воспроизводить чрезвычайно детальную и развернутую полемику Соловьёва по поводу *cogito* Декарта. В ней чувствуется пыл и азарт человека, перед которым распахнулся еще никем неисследованный философский континент; и, между прочим, мы уже отмечали, что Соловьёв действительно выходит на горизонт новейшей философии, получившей свое развитое выражение лишь в XX веке.

Нам было важно показать, в чем состояла перемена в понимании природы зла поздним Соловьёвым и как эта перемена повлекла за собой важные изменения в понимании безусловно достоверного знания.

¹ Первое издание «Оправдания добра» в виде книги вышло в 1897 году, причем в первой половине этого года: в письме к Е. Тавернье от 14 мая – 19 июня 1897 года Соловьёв пишет об откликах в русской прессе на «Оправдание добра». См.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 834.

² Во всяком случае в эти годы были опубликованы соответственно первая, вторая и третья главы, на что указывает сам Соловьёв. См.: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 636.

³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 544.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 547.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 544.

⁸ Там же. С. 547.

⁹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 636.

¹⁰ Там же. С. 636.

¹¹ Там же. С. 643.

¹² Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 758.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 759.

¹⁵ Там же. С. 760 – 761.

¹⁶ Там же. С. 762.

¹⁷ С. 768.

¹⁸ Там же. С. 768.

¹⁹ См. там же. С. 769.

²⁰ Так, в логике сначала определяют суждение как *предложение, выражающее истинную либо ложную мысль*, а далее анализируют внутреннюю структуру суждения как такового, различая его элементы (субъект, предикат, связку, квантор) и отношения между ними, совершенно отвлекаясь от того, истинную или ложную мысль выражает данное суждение.

²¹ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 770 – 771.

²² Там же. С. 771.

²³ Там же.

²⁴ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 139.

²⁵ О близости идей позднего Соловьёва к идеям немецкой феноменологии см. в: Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 46; Молчанов В. Феноменология в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 549.

²⁶ Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии (критика некоторых концепций). М., 1979. С. 107 – 108.

²⁷ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 773.

²⁸ См.: Там же. С. 771 – 772.

²⁹ Там же. С. 773.

МЕТАФИЗИКА ЗЛА В.С.СОЛОВЬЁВА

От царя и мудреца Соломона до нас дошло, что всё проходит, что ничто не вечно под Луной, что всё суета сует и томление духа. Однако же есть, по-видимому, в этом подлунном мире нечто такое, что позволяло и позволяет многим выдающимся мыслителям утверждать, что отнюдь не всё суть земная «труха», ржа, брэн и тлен, что есть в нашем бытии нечто такое, что не укладывается, не вписывается в естественные причинно-следственные связи, но что само определяет их и первично этим причинно-следственным связям. И это не только различного рода богословские доктрины с основополагающей теоцентрической парадигмой, но и вполне «секулярные» концепции, типа платоновской и гегелевской. Весьма, кстати, утончённые, логически стройные и эстетически красивые. Но от Аристотеля мы пользуемся для идентификации этого «нечто» термином «метафизика» и его производными, характеризующими всё то, что выходит за рамки физики, выходит за рамки эмпирического изучения природы. Напрямую встречаемся мы с метафизикой и в учении Владимира Сергеевича Соловьёва.

В частности, статья «Красота в природе» знакомит нас с его метафизическим видением красивого и безобразного. Это своего рода онтология красоты и её противоположности. «Алмаз, то есть кристаллизованный углерод, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомненно также, что пение соловья и истоковые крики влюблённого кота, по физиологической основе своей, суть одно и то же, именно звуковое выражение усиленного полового инстинкта. Но алмаз красив и дорого ценится за свою красоту, тогда как и самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения. И между тем как соловьиное пение всегда и везде почиталось за одно из проявлений прекрасного в

природе, кошачья музыка, не менее ярко выражающая тот же самый душевно-телесный мотив, нигде, никогда и никому не доставляла эстетического наслаждения.

Из этих элементарных примеров уже явствует, что красота есть нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на неё не сводимое. Независимая от материальной подкладки предметов и явлений красота не обусловлена также и их субъективную оценкою по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставлять. Что самые прекрасные предметы бывают совершенно бесполезны в смысле удовлетворения житейских нужд и что, наоборот, вещи наиболее полезные бывают вовсе некрасивы – это, конечно, не требует доказательства...»¹. И чуть далее Владимир Соловьёв постулирует метафизику красоты, выводя её дефиницию: «...мы должны определить красоту как преобразование материи чрез воплощение в ней другого, нематериального, начала»².

Но есть, оказывается, своя метафизика и в безобразном. В.С.Соловьёв указывает три параметра, три признака сего природного онтонима прекрасного. Во-первых, это непомерное развитие материальной животности в смысле обнажённого воплощения двух основных инстинктов – полового и питательного – во всей их безмерной ненасытности. Больше всех в этой связи от В.С.Соловьёва досталось червям, в особенности – внутренностным, червеобразным личинкам насекомых и головоногим моллюскам, чьё тело, по его словам, есть не что иное, как мешок самого элементарного строения, заключающий в себе одни только половые органы. Во-вторых, это возвращение, редукция, к бесформенности. По данному основанию Владимир Соловьёв к безобразным тварям относит не только улиток и других слизняков, но и таких некрасивых, по его мнению, высших животных, как киты и тюлени. Особенно же непрезентабельна в этом отношении искусственно откормленная, бесформенно раскормленная человеком одомашненная свинья. И, в-третьих, это карикатурное предварение высшей формы. Сия вопиющая причина безобразия в царстве земной фауны, а именно у некоторых позвоночных живот-

ных, состоит в том, что они, оставаясь вполне животными, похожи на человека и представляют как бы карикатуру на него. Тут остались «не позабыты-позаброшены» вниманием лягушки и обезьяны. Но эстетическая критичность Владимира Соловьёва не доходит до антропологического снобизма. Напротив, он категорически отмечает: «Все названные животные несомненно безобразны. Но крайней степени безобразие достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы: никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек»³.

Констатация того неоспоримого факта, что есть безобразные люди и что есть безобразие среди людей, плавно, но неумолимо вводит нас из области эстетики в область этики, в область добра и зла. В «Чтениях о Богочеловечестве», в частности в Чтении девятом, Владимир Сергеевич рассуждает о зле природном, так сказать, – физическом, и зле сверхприродном, метафизическом. «Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание всех других – и является коренным злом нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своём собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своём идеальном содержании или объективных формах и законах, только отражением всеединой идеи, является, с другой стороны, именно в своём реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное, и притом дурное в двойном смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление поставить своё исключительное я на место всего, или упразднить всё собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, то есть невозможность, оставаясь в

своей исключительности, быть действительно всем, – есть коренное страдание, к которому все другие страдания относятся как частные случаи к общему закону...

Из сказанного ясно, что зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для нас, то есть в каждом существе и для него. Они суть состояния индивидуального существа: а именно – зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей всё другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли, реакция, которой самоутверждающееся существо подпадает невольно и неизбежно и которую оно ощущает именно как страдание. Таким образом, страдание, составляющееся один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла»⁴.

Однако от экзистенции пора переходить к эссенции, а от неё к метафизике, что, собственно, блестяще Владимир Соловьёв и осуществляет. Ясно же, что «вселенски-тварная» дифференциация и диверсификация зла, безусловно, предполагает не только процесс обратный – процесс центроствемительный, процесс консолидации и интеграции, но и существование безусловной объединительной, организующей зло-эманулирующей «державной» силы. «Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряжённое состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли, по определению своему, свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение свободных существ.

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

всякого материально обособленного бытия – за пределами физического существования субъектов в их внешней разделенности и множественности; другими словами, первоначальной свободной причиной зла не может быть индивидуальное существо как физическое явление, само уже обусловленное внешнею необходимостью.

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

Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своём природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произрастает волчцы и терния, есть неизбежное следствие греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, иными словами – первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира»⁵.

И вот уже в Чтении десятом мы находим замечание В.С.Соловьёва чрезвычайной любознательности и чрезвычайной мировоззренческой важности, знаменующее собой своеобразный «бумеранговый» разворот и возврат в экзистенциалистскую проблематику. Можно при желании не без успеха примерять на себя. «Этот характер утверждения субъективного элемента во всём может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинившая

себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлечённая идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчинённую силу зла, то есть эгоизма. Как в мире физическом известная сила для того, чтобы действительно обнаружиться, стать энергией, должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей (в другой форме) энергии (так свет превращается из теплоты, теплота из механического движения и т.д.), подобно этому и в нравственном мире подпавшего природному порядку человека заключающаяся в душе его потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт. Сущность добра даётся действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил её высшему началу, и она стала основанием и носителем добра»⁶. Сдаётся, что с небольшим «перехлестом» (а то придётся признать обоснованность и правомерность проведения данной логической линии не только до апостолов, но и до Иисуса), но, в общем, сказано не только верно, но и весьма изящно.

Вообще, надо отметить, что метафизика зла В.С.Соловьёва в чём-то перекликается, а в чём-то и нет, в чём-то схожа, а в чём-то и нет, с концепцией добра и зла одного из столпов, «отцов», христианской церкви, виднейшего теолога времён патристики Аврелия Августина. Он как бы упорядочивает и иерархизирует сущность и проявления зла.

Августин, выступая резко против позиции монаха Пелагия о необременённости человека первородным грехом (был в те далёкие годы такой учёный монах, который проповедовал, что первородного греха не существует, и человек рождается свободным от грехов; плохо, правда, кончил: времена шли такие, что не очень-то в почёте и цене были свободомыслие и разные там мудрствования), развивает учение о предопределённости. Согласно этому учению, Адам как первый человек действительно был свободным и безгрешным. У него была возможность следовать за Божьей волей и достичь бессмертия. Однако первые люди в лице Адама и Евы, искушённые дьяволом, совершили-таки грех. А потому все следующие поколения людей не свободны, обременены грехом и смертью, которая есть возмездие за первородный грех. Глава 3-я первой книги Моисеевой «Бытие» как раз в высшей мере назидательно и повествует об искушении Змием Евы, искушении, в свою очередь, Евой Адама, их вкушении от древа познания добра и зла и, соответственно, проклятию Господнем на Змия, землю, Еву и Адама и позорное изгнание последних из Эдемского сада. И Аврелий Августин, и Владимир Сергеевич Соловьёв высвечивают именно этот «адресат» метафизики зла.

Что тут скажешь?! Действительно, звучит возвышенно, как гимн возмездия и предопределения: родительский дом, начало начал, – ты мести Господней надёжный причал. Говорили, предупреждали, не вняли – ну, так пеняйте на себя. Хотя, справедливости ради, следует отметить, что приговор, по сути, весьма милостив – мог ведь и убить, а тут всего-навсего «ссылка», пусть и бессрочная. Да и потом, не произойди, не случись оно – не сидеть бы нам с вами, не рассуждать.

Однако этике Августина присуще то, что он приписывал злу иное происхождение, нежели добру. С одной стороны, мир как творение Божие не может быть недобрым, но, с другой стороны, и существование зла несомненно. При определении понятия теодицеи, или защиты совершенства творения, Августин исходил из того, что зло не принадлежит природе, а является продуктом свободного творчества. Бог создал природу доброй, но её отравила злая человеческая воля. С этим

связан и другой тезис Августина: зло не является чем-то, что абсолютно противоположно добру, оно есть лишь недостаток добра. Нет абсолютного зла, лишь добро абсолютно. Зло, по Августину, возникает там, где нет исполнения долга. Зло – это отвращение от высших целей, и чаще всего это либо гордыня, либо вождленность. Гордыня проистекает из стремления человека обойтись без Бога, вождленность – из страстей, направленных на преходящие вещи. Таким образом, зло происходит от человека, имеет земной характер, добро же исходит от Бога, Божий дар и продукт Божьей милости. Но из этого, в свою очередь, недвусмысленно следует, что человек отвечает за зло, несёт персональную ответственность за злые поступки, добрые же надлежит воспринимать не иначе, как должные. Долг есть лишь исполнение обязанностей, арифметических операций при сложении «плюсов» и «минусов», при зачёте хороших и скверных дел не будет. Так что не только на какие-то «коврижки» и похвалу на высшем и важнейшем из всех экзаменов за достойные эпизоды и примеры своей жизни человеку надеяться не приходится, будут ли они вообще учитываться – вот вопрос. «Не навреди!» должно быть не только профессиональным кредо медиков, но и вообще универсальной, общечеловеческой, жизненной позицией. Не желаешь ей руководствоваться – готовься. Долго ждать не придётся.

В этой связи вспоминается и буквально старая, и «хорошо забытая старая» полемика интеллектуалов и практиков двух, по сути, полярных идеологий: восточной и западной жизненной парадигм, восточного и западного уклада быта, интровертивного и экстравертивного типа мышления и стиля поведения. В российской философской и политической истории и культуре это буквально старая полемика между славянофилами и западниками, в современной философской и политической культуре это «хорошо забытая старая» полемика между молодыми (и не очень) либеральными реформаторами и их молодыми (и не очень) политическими и экономическими оппонентами. О прошлом (далёком и недалёком), о настоящем, а главное, о будущем России думы. О перспективах, моделях и образцах. На бытовом, жизненно-практическом, «заземлённом» уровне полярность двух индивидуальных организующих, ориентирующих нравствен-

ных и поведенческих установок замечательно художественно вырисована и представлена И.А.Гончаровым в образах Обломова и Штольца. Талант великого писателя делает неактуальной полуторасотлетнюю удалённость в частностях и деталях. Не в них, как известно, суть. Самая же суть в том, что это два не просто разных, а во многом принципиально разных типажа, представляющих неподдельный интерес в контексте концепции «хороших и плохих дел и тяжкой ответственности за последние». За всей неблагообразностью «внешней фактуры», бытовых начал и привычек, очевидной ленностью и вопиющей непрактичностью, за всей иронически-карикатурной инфантильностью не менее, если не более, очевидна, интуитивно ясна та же инфантильно-нравственная чистота, та же по-детски наивная вера в то, что люди от природы добры и великодушны, на подлость не способны, а если когда и поступают не так – не так, как в детстве его учила и к нему относилась маменька, – то это исключительно по неведению. Ну, как Сократ, право слово! Над Обломовым можно посмеиваться, свысока подтрунивать, снисходительно сочувствовать, но в чём уж точно нельзя заподозрить – так это в умении подлости и предательства. В трусости – может быть, но в спланированной низости – никогда. С точностью до наоборот дела обстоят со Штольцем (точнее – за тем нравственно-личностным типом, олицетворённым этим образом). За видностью физической силы, энергии и моторики, за внешней педантичностью и дисциплиной, за внутренней уверенностью и целеустремлённостью, за рационализмом и предсказуемостью задач и их решений не менее предсказуем и тип выбора, когда подлость и предательство не только возможны, но и практически неизбежны в силу своей целесообразности. Нет средств моральных и аморальных, есть лишь эффективные и неэффективные. Недаром все «бесстыжие» тоталитарные режимы и подстраивающиеся под них секты, тип мировоззрения, основывающийся на наивно-детском жизненном восприятии, на нивно-детском неприятии «планов громадьи», на наивно-детской вере в добро и справедливость и неготовности за них биться насмерть, именуют презрительно-нарицательным «обломовщина».

Но вот что получается: Обломов и Штолец, как образы и образцы, не только по-разному, но и абсолютно неравнозначно выглядят и предстают пред очами Божиими. Иисус говорит «будьте как дети», призывает хранить и беречь наследуемую с детства кротость, доброту и наивность, сторониться зла. Так, значит, делу учила, словам Иисусовым учила Обломова маменька, не зря пестовала и лелеяла Илюшеньку – понял он и вскормился этим. Не только безбожно, не только отвратительно, но и бесперспективно строить планы подобного рода: вот я сейчас пользы ради сподличаю, сделаю гадость, но уж потом благородными делами да молитвами отмолю да скомпенсирую; «божественная канцелярия», надо полагать, всё учитывает, так что «минус» на «плюс» будет «ноль», хорошими делами доберу. Оно, конечно, и неплохо бы, да не выйдет так. За плохие дела отвечать придётся, только за плохие. А посему «Емеля на печи», «Обломов на диване» при всей своей очевидной внешней неприглядности куда более в нравственном аспекте симпатичны, Богу ближе и милы, нежели презентабельный, инициативный, целеустремлённый и успешный Штолец. Если, конечно, речь идёт о том Боге, о котором повествует Священное Писание. Выходит так, что лучше уж совсем ничего не делать, чем делать то, что сопряжено со злом. А что уже тогда говорить о тех миллионах и миллионах совершенно бессовестных, но предельно рассудительных, организованных и предприимчивых «реципиентах западническо-экстравертивной модели», уже в сравнении с которыми гончаровский образ Штольца, в свою очередь, – образ до наивности детский. О том, что лучше предприимчивая подлость или ленивое бездействие, а также о том, каких тяжких, непоправимых бед может наделать, казалось бы, одно малое, хитроумное, ловкое, плутовское дело повествует провидческий рассказ Л.Н.Толстого «Фальшивый купон». Стоит только догадываться, какими многочисленными жуткими, трагическими, последствиями обходятся человечеству хитроумные, ловко предприимчивые, плутовские деяния покрупнее.

Нет, мы не забыли о метафизике зла В.С.Соловьёва (как её позабыть!), просто использовали её как стимул к

размышлению. «Злая метафизика» прямо-таки наваливается на нас из его «Трёх разговоров» и «Краткой повести об антихристе». Предисловие «Трёх разговоров» он начинает следующими интересом: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может отчётливо исследоваться и решаться лишь в целой метафизической системе. Начав работать над этим для тех, кто способен и склонен к умозрению, я, однако, чувствовал, насколько вопрос о зле важен для всех... Так сама собою явилась эта словесная форма как простейшее выражение для того, что я хотел сказать. Этою формою случайного светского разговора уже достаточно ясно указывается, что здесь не нужно искать ни научно-философского исследования, ни религиозной проповеди. Моя задача здесь скорее апологетическая и полемическая: я хотел, насколько мог, ярко выставить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины, на которые с разных сторон напускается туман, особенно в последнее время»⁷.

Интересом начавшееся предисловие заканчивается признанием: «С полемической задачей этих диалогов связана у меня положительная: представить вопрос о борьбе против зла и о смысле истории с трёх различных точек зрения, из которых одна, религиозно-бытовая, принадлежащая прошедшему, выступает особенно в первом разговоре, в речах генерала; другая, культурно-прогрессивная, господствующая в настоящее время, высказывается и защищается политиком, особенно во втором разговоре, и третья, безусловно религиозная, которой ещё предстоит проявить своё решающее значение в будущем, указана в третьем разговоре в рассуждениях господина Z и в повести отца Пансофия. Хотя сам я окончательно стою на последней точке зрения, но признаю относительно правду и за двумя первыми и потому мог с одинаковым беспристрастием передавать противоположные рассуждения и заявления политика и генерала»⁸.

С благодарностью воспользуемся этим признанием и с особым вниманием обратимся именно к речам сего таинственного г-на Z. За нами останется лишь задача тематического синтеза.

Г-н Z. «Во всяком случае, несомненно, что антихристианство, которое по библейскому воззрению – и ветхозаветному, и новозаветному – обозначает собой последний акт исторической трагедии, что оно будет не простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоит себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его»⁹...

Г-н Z. «...Правило непротивления злу важно само по себе, оправдывает оно или нет аскетического требования. По-вашему, если мы не будем сопротивляться злу силою, то зло сейчас же и исчезнет. Значит, оно держится только нашим сопротивлением или теми мерами, которые мы принимаем против зла, а собственной действительной силы оно не имеет. В сущности, зла вовсе нет, оно является только вследствие нашего ошибочного мнения, по которому мы полагаем, что зло есть, и начинаем действовать согласно этому предположению. Так ведь?

Князь. Конечно, так.

Г-н Z. Но если зла в действительности нет, то как вы объясните поразительную неудачу дела Христова в истории?... Да ведь вы же не отрицаете, что Христос и первые поколения христиан всю душу свою положили в это дело и отдали за него жизнь свою, и если тем не менее из этого ничего не вышло, по-вашему, то на чём же для вас-то могут основываться надежды иного исхода? Один только и есть несомненный и постоянный конец этого дела, совершенно одинаковый и для его начинателей и губителей, и для его восстановителей: все они, по-вашему, в прошедшем умерли, в настоящем умирают, в будущем умрут, а из дела добра, из проповеди истины никогда ничего, кроме смерти, не выходило, не выходит и не обещает выйти. Что же это значит? Какая странность: несуществующее зло всегда торжествует, а добро всегда проваливается в ничтожество.

Дама. А разве злые не умирают?

Г-н Z. И весьма. Но дело в том, что сила зла царством смерти только подтверждается, а сила добра, напротив, опровергалась бы. И в самом деле, зло явно сильнее добра, и если это явно считать единственно реальным, то должно признать мир делом злого начала. А каким образом люди умудряются, стоя исключительно на почве явной, текущей действительности и, следовательно, признавая явный перевес зла над добром, вместе с тем утверждать, что зла нет и что, следовательно, с ним не нужно бороться...

Политик. Ну а сначала вы свой-то выход из этого затруднения укажите.

Г-н Z. Кажется, он прост. Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и осиливают их в огромном большинстве людей. Есть зло общественное – оно в том, что людская толпа, индивидуально порабощённая злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке – в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, ссылающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть крайнее зло, называемое смертью. И если бы победу этого крайнего физического зла нужно было признать как окончательную и безусловную, то никакие мнимые победы добра, в области лично нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьёзными успехами...

Политик. Это уже мы слышали. А вы-то на что опираетесь против отчаяния?

Г-н Z. Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведётся не в душе только и в обществе, а глубже – в мире физическом. И здесь мы уже знаем одну победу доброго начала жизни – в личном воскресении Одного – и ждём будущих побед в собирительном воскресении всех. Тут и зло получает свой

смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит всё к большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того, и другого. Царство Божие есть царство торжествующей чрез воскресение жизни – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро»¹⁰.

Но финальное, эсхатологическое, заветное слово о сверхприродном зле и о его траурно-печальном, безусловном, сокрушительном поражении (добродеев злодеев одолели – а как же иначе!) открывается нам со всей глобальной сценарной драматичностью, сюжетной беллетристичностью и красочностью образов и персонажей, а также бесподобным триумфом вселенского добра в «Краткой повести об антихристе». Это, конечно, доложу я вам, не поэма о «Великом инквизиторе» и даже не «Откровенный Апокалипсис» Иоанна Богослова, но тоже даже очень ничего.

Вот таким эффектным, мастерски и весьма обнадёживающим образом метафизика зла Владимира Соловьёва трансформируется, переливается в метафизику добра и подчиняется ей. С чем друг друга можно и поздравить.

¹Соловьёв Вл. «Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворение и поэма. Из «Трёх разговоров». СПб., 1994. С. 207

²Там же. С. 207.

³Там же. С. 214.

⁴Там же. С. 153 – 154.

⁵Там же. С. 156 – 157.

⁶Там же. С. 182 – 183.

⁷Там же. С. 416 – 417.

⁸Там же. С. 420.

⁹Там же. С. 429.

¹⁰Там же. С. 447 – 451.

О.В. ЕРШОВА

Ульяновский государственный университет

ПРИРОДА МОРАЛЬНОГО ЗЛА

Обращаясь к В.С. Соловьёву как одной из самых ярких и репрезентативных фигур русской философской мыс-

ли, можно почувствовать специфику предметной области отечественных этических исканий. Творчество В.С. Соловьёва называют вершиной развития русской этической мысли. В. С. Соловьёв переносит акцент с этического мировоззрения на нравственную деятельность, сутью которой является «собирательное воплощение добра» или «всеобщая организация нравственности».

Предмет этики, по В.С. Соловьёва, – это понятие добра в его непосредственной связи с нравственным смыслом жизни. Эта взаимосвязь взаимообусловлена тем, что человек – это безусловная форма добра, а добро является безусловным содержанием. Поэтому смысл жизни может быть найден только через добро, а добро может быть оправдано только смыслом жизни. Нравственный смысл человеческой жизни в служении добру, совершенствование в едином добре. Добро, по В.С. Соловьёву, существует в природе человека, что приводит человека к признанию безусловных начал нравственности, то есть к Богу. Переживание этого Абсолюта на субъективном уровне проявляется как стремление к обретению человеком целостности, то есть к соединению с Богом. Таким образом, добро в форме идеального сознания всеединства присуще человеку; но наряду с этим компонентом в человеке присутствуют еще две стихии: стихии материального бытия и человеческого свободного «Я», которое способно утвердить себя как в том, так и в другом. Из особенностей взаимосвязи этих трех начал проистекает проблема утверждения добра в постоянной борьбе со злом и проблема морального зла.

В связи с этим нам интересно поставить вопрос: что же препятствует реализации добра в природе человека и в мире? Какова природа зла? Попытаемся ответить на поставленные вопросы.

Ключевым в разрешении данной проблемы является аспект свободы человека (в движении по пути добра и зла). По В.С. Соловьёву, человек, являясь существом не только физическим, но и метафизическим, способным к познанию и нравственности, всегда поставлен перед ситуацией выбора своего пути и от «окончательным выбора между двумя путями – добра или зла – избавиться не может»¹. Этот мо-

мент свободы делает человека именно нравственным существом, ответственным за свою судьбу и человечества в целом. Интересно то, что движение по пути добра у В.С. Соловьёва носит характер некой предопределенности, так, например, он пишет: «Добро – определяет выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен»². Эта предопределенность основывается на разумной свободе, то есть такой свободе, которой осознана нравственная необходимость утверждения в добре, в Боге. Но разумная свобода не является тотальной, следовательно, открывается возможность для реализации отрицательной свободы (свободы от Бога, отречения) – ко злу, что, в свою очередь, предполагает путь падения, исканий, дабы через ничтожество и страдания прийти к необходимости совершенствования и добра, свободы. Таким образом, В.С. Соловьёв признает, что ради нравственной свободы человека необходимо, чтобы ему была предоставлена свобода быть безнравственным.

В данной трактовке свободы В.С. Соловьёвым выявляется моральная основа зла, так как «Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, то есть большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным, а, с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей премудрости возможность извлекать из зла большее благо или совершенство, – это и есть причина существования зла»³. Основываясь на утверждении В.С. Соловьёва о том, что прямое отрицание зла было бы нарушением человеческой свободы, можно задать вопрос: а почему же это приносит большее зло? Казалось бы, Бог уничтожает зло, следовательно, человек может спокойно наслаждаться спокойной и безмятежной жизнью, но почему же тогда Бог обставляет путь исканий добра человека испытаниями? Можно предположить, что отрицание добра лишило бы человека возможности выбора принятия ответственного решения, что именно и делает человека разумным, свободным и нравственным существом. Лишая человека возмож-

ности осуществить нравственный выбор, Бог делает человека безвольным существом, слепо следующим чьей-то воле, он становится игрушкой в руках Бога. Тогда зачем человеку нравственно жить, стремиться к совершенству, когда за него все решено, тем самым снимается ответственность за человеческие поступки. Но Богу не нужен такой слепо подчиненный ему человек, он не хочет поработить человека, его волю, дух, он желает свободного и осознанного утверждения в нем и в добре, поэтому он ставит человека перед выбором и возлагает бремя ответственности.

Причина существования зла несет морализаторскую функцию, потому что предполагает момент исправления носителя зла, признание за ним возможности обращения к добру, так как во всем есть искра божья, потенция добра, то есть каждый индивид должен пройти через ничтожество и боль, чтобы прийти к совершенству и счастью. «Ибо не та жизнь, которая только бережет себя от падения, есть жизнь нравственного сознания. Надо еще совершенствовать себя к добру»⁴. Через падение человек осознает свое несовершенство и встает перед положительной задачей: совершенствоваться, что является его значением и долгом. В этом возможно и заключается основа извлечения из зла большего добра. При этом Бог не является утвердителем зла, но и не отрицает его безусловно.

Зло, допускаемое В.С. Соловьёвым в концепции добра, не является субстанциональным. «Бог отрицает зло как окончательное или пребывающее, и в силу этого отрицания оно погибает, но и допускает его как преходящее условие свободы, те есть большего добра»⁵. Такое понимание зла (как условия свободы) полагает в человеке необходимость вольного отречения от зла как нравственно – духовное совершенствование. Зло понимается как нечто самоутверждающееся, и источник зла усматривается в эгоизме человека, который понимается как «отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, это бесплодное, неудовлетворенное стремление к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное самоутверждение достигается в самоотрицании»⁶. Действительное

самоутверждение – это любовь, самоотрицание существа, утверждение им другого, и этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отказ от эгоистической обособленной личности возвышает личность. Это самоотречение должно быть добровольным, свободным и сознательным актом.

В.С. Соловьёв, усматривая в эгоизме основу зла, настаивал на необходимости (ради нравственности) утвердиться в нем, потому что для самоотрицания эгоизма требуется предварительное его самоутверждение. Так как отказ от своей исключительной воли предполагает наличие ее: частные начала должны отделиться от всеобщих и стремиться к исключительному господству и безусловному значению, чтобы на опыте убедиться в несостоятельности своего самоутверждения и воссоединиться с общим началом безусловного добра. Таким образом, зло, являясь препятствием на пути реализации добра, в то же время – условие его возможности.

Чтобы отчетливее представить, что такое моральное зло, которое многолико скрывается под самыми привлекательными и обольстительными личинами и покровами добра, его, как и добро, В.С. Соловьёв персонифицировал. Воплощением морального зла стал антихрист, под обольстительной личиной которого скрывается зло. Антихрист предстает как олицетворение эгоизма, себялюбия, своеволия, свободы без ответственности, права. Олицетворение добра – Иисус Христос. В.С. Соловьёв в «Краткой повести об антихристе», венчающей «Три разговора», выделяет следующие приметы антихриста как воплощения зла. Самолюбивое предпочтение себя Христу. Христос, не только проповедуя, но и в жизни своей проявляя нравственное добро, был исправителем человечества, а антихрист является как благодетель человечества. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, антихрист соединяет их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым, несет мир, дает каждому то, что ему нужно, что удовлетворяет эгоизм всех, всем угождает и тем самым прельщает всех, устраняет ответственность, заменяя «страшный суд» «судом милости»; он смешивает добро и зло, ставит себя на

высший престол, делает себя богоравным; он – бог эгоизма и льстит человеческому эгоизму, разжигает себялюбие и своеволие, поощряет свободу без ответственности, дает права без обязанностей, попустительствует вседозволенности, вселяет беззаконие в сердце. Общее благо он подменяет благом всех, все противоречия разрешает компромиссами, братает правду с обманом и ложью, преподнося это под видом всеобъемлющей истины. В «Трёх разговорах» В.С. Соловьёв показал, что под обманчивой личиной скрывается «злая бездна». В предисловии к этому произведению Соловьёв выражал тревожное предчувствие возвышения над человечеством власти антихриста, который «будет говорить громкие и высокие слова» и «набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору его конечного проявления, чтобы – по слову Писания (Матф. 24:24) – даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению»⁷.

Наряду с трактовкой зла как несубстанциального начала у В.С. Соловьёва есть понимание зла как самостоятельно действующей силы. В.С. Соловьёв пишет, что зло действительно существует, «оно выражается не в одном только отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия»⁸. В.С. Соловьёв выделяет три типа зла – «зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека противится лучшим стремлениям души и осиливают их. Зло общественное – оно в том, что людская толпа, индивидуально порабщенная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей. Зло физическое состоит в человеке в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются светлой силе, связующей их в форму организма, расторгают эту форму, уничтожая подкладку высшего. Это и есть крайнее зло, смерть. Эта категория смерти является ключевым моментом в разрешении проблемы добра и зла в истории человечества, либо дающее смысл человеческим исканиям, либо обесмысливающее все духовно-нравственные искания человечества. Если признать физическое зло как нечто безусловное перед чем человеческая жизнь становится ничтожной,

то теряется осмысленность нравственных поступков и «никакие мнимые победы добра в области нравственной и общественной нельзя считать серьезными успехами. Это приводит к отчаянию...»⁹. Возникает противоречие – зачем человеку стремиться к добродетельной и нравственной жизни, когда их ценность поглощается смертью, что ведет человека к безысходности и отчаянию, которое, в свою очередь, вызывает духовную смерть. Инструмент преодоления безысходности и отчаяния В.С. Соловьёв находит в воскресении в жизнь вечную. Но путь предворяющий воскресение – это путь добровольного и сознательного предпочтения добра злу во всем, это путь самоотречения, страданий. Пример такой жизни и воскресения дал Христос, к чему должно стремиться человечеству и каждому в отдельности. Своим словом и своим подвигом жизни, начиная с победы над искушением нравственного зла и кончая воскресением, то есть победою над законом смерти и тления, действительный человек открыл людям Царствие Божие. Таким образом, воскресение утверждает смысл не только смерти, но и жизни человека, в свободном и сознательном стремлении к добру.

Борьба добра со злом ведётся не только в душе и в обществе, но и в мире физическом. В.С. Соловьёв теоретически оттесняет зло в его исходное средоточие (в потенциальность), он отказывается приравнивать зло и самоутверждение личности, зло не отождествляется полностью эгоизмом личности. Зло коренится глубже, заключается в подчинение высшего низшему. Эгоизм есть тогда зло, когда он не обуздан высшей силой, не подчинен добру и любви. Зло, находящееся в состоянии потенциальности является основополагающим моментом реализации добра, то есть, например, без физической смерти не было бы действительного добра как торжества царства божьего через воскресение жизни. Энергия самоутверждения воли, энергия зла должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла из потенции в акт. Актуализация же и торжество добра предполагают, что энергия зла будет переведена в потенциальное состояние, следовательно, актуальное благо всегда предполагает по-

тенциальное зло. Так, например, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому велик, что мог бы быть велик и в зле; он поборол силу зла, подчинил её высшему началу, и она стала основанием, носителем добра. Следовательно, актуализация добра предполагает повышенную энергию добра, нужно вдохновение добра (положительное действие доброго начала на нас и в нас), возведение от бессознательного к нравственному сознанию, перед которым зло теряет силу. В этом проявляется сила нравственного начала в человеке, которое укоренено в высшем начале (безусловном, в Боге), в сравнении с ним человек чувствует своё несовершенство, совершенство в Боге и отсюда ставит задачу совершенствования. На основе этого связь человека с божественным должна возвыситься в нравственном отношении до абсолютного сознания. Безусловным достоинством человека признается его идеальное совершенство, но путь к нему требует от человека осознания своего несовершенства и стремления к совершенству как своему значению и долгу. И через нравственное совершенствование достигается полное и свободное единство абсолютного добра и относительного. Решение задачи по нравственному совершенствованию не может быть только индивидуальным свершением, но может осуществляться постоянными совместными усилиями в общественно - историческом процессе. Человек, участвующий во всемирно-историческом процессе совершенствования, достигает действительного совершенства, безусловного добра. Главным условием совершенства и преодоления зла, как основополагающего момента в поиске путей к Богу, является внутренняя свобода человека, добровольное и сознательное предпочтение добра злу.

Линия философствования В.С. Соловьёва о природе зла была продолжена в рамках софиологической школы (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Трубецкие и т.д.). Софиологи, как и В.С. Соловьёв, в поисках субстанции зла обращаются к свободе тварного мира, зло не сотворено Богом, оно существует как своеволие твари, свобода от ответственности. Указание на внебожественный исток его (у С.Н. Булгакова – «внесофийный паразит» тварного мира)

как своеобразная дань теодицеи. Своеволие, по их мнению, составляет низшую природу в человеке – готовность отказать от Бога, следовательно, не материя порочит человека. Софиологи считали, что вместе с внебожественной, низшей свободой миру присуща высшая свобода, пример которой дан людям жизнью Ис. Христа. Ис. Христос потому и совершенен, что на зло он отвечает не злом, а добром и любовью.

Взгляды В.С. Соловьёва на природу зла нашли отражение в представлениях софиолога С.Н. Булгакова. Концепция зла С.Н. Булгакова тесно переплетена с учением о Софии. Первый собственный вариант учения о Софии С.Н.Булгаков излагает в «Философии хозяйства». София для него – это целокупное человечество, душа мира, Божественная премудрость, Природа творящая, совокупность предвечных идей, художественным воплощением которых является космос. Природа находит свое полное выражение в человеке, а человек – в Софии, через которую он несет в природу энергию божественного Логоса. Этот процесс составляет содержание материально-практической, хозяйственной жизни человека, которая есть живое общение человека с Софией. В этом общении София просветляет мир человека и мир природы, возвышает их от хаоса к космосу. Задача мирового процесса состоит в том, чтобы свет Софии проник во всю природу, просветил и согрел ее, вывел ее из состояния борьбы и дисгармонии. Причина дисгармонии находится в своеволии Софии. София, будучи единящим центром мира и будучи свободной, может полагать свой центр, свою самость в самой себе или же, отрекаясь от нее, находить свой центр в Боге. Первое устремление есть слепая и хаотичная воля к жизни, темная основа бытия Софии, которая является корнем зла. Указанные две возможности в Софии раздваивают ее и выражаются в Софии Небесной (Церковь, вечное человечество) и Софии земной (реальное человечество). Живой связью между ними, обеспечивающей преобразование реального человечества, является воплотившийся Логос, Христос. Благодаря его жертвенному явлению, человечество осознает зло своего самолюбия, должно свободно отказаться от него и реализовать в своей

хозяйственной, общественной и духовной жизни данные в Небесной Софии истину, добро и красоту. Путь мира к Софии заключается в победе над самостью в человеке (посредством религиозного подвига – принятия Христа) и в победе над самостью в природе (посредством хозяйственного труда). Таким образом, причина зла полагается С.Н. Булгаковым в безответственной свободе. Бог допускает свободу твари и своеволие ничто. Бог «не остановился перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»¹⁰. Ничто есть темная, немая основа мироздания. Пользуясь данной ей свободой, она актуализирует себя, выходит из-под божественного контроля и полагает начало хаотическому бытию, которое есть зло. Это грехопадение происходит не в божественной Софии, а в ее низших формах – в человеке. Основа зла в самом характере тварности как соединении свободного самоопределения и природной данности. И мировая история предстает процессом достижения гармонии всемогущества Бога и свободы человека, сознательно направленного к полноте Творца. Завершение истории означает пришествие «новой земли и нового неба». Зло и смерть будут побеждены, ибо они не имеют действительного бытия (онтологически не существуют). Зло – это порождение свободы твари. Дьявол есть лишь извративший свою природу ангел, и, поскольку основа добра в нем сохраняется, он также может достигнуть спасения. Грядущий мир за пределами истории будет миром полного исчезновения зла и противопоставления свободы и необходимости, миром, в котором любая его живая и неживая частица будет находиться в согласии с Богом.

Статья подготовлена в рамках гранта ГГНФ № 07-03-21303 а/в.

¹ Соловьёв В.С. Соч. В 9 т. Т. 1. М., 1988. С. 265.

² Там же. Т. 8. С. 39.

³ Там же. Т. 1. С. 265.

⁴ Там же. С. 265.

⁵ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе. М., 1980. С. 53.

⁶ Соловьёв В.С. Соч. В 9 т. Т.1. М., 1988. С.40.

⁷ Там же. Т. 2. С. 643.

⁸ Там же. С. 150.

⁹ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М., 1980. С. 65.

¹⁰Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2004. С. 516.

С.В. КОВАЛЕВА

Костромской государственной
технологический университет

ВЛ. СОЛОВЬЁВ И ДЖ. ДЖЕНТИЛЕ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Владимир Соловьёв – мыслитель, философ, чье монументальное творчество питало внутренний потенциал многих последователей не только у нас в России, но и за рубежом. Причем временные рамки, которые в своем вечном единстве определяют смысловую связь философских учений с работами Вл. Соловьёва, не являются статичными, они снова и снова, опираясь на прошлое, устремлены через настоящее в будущее и выражают лишь относительную границу в поиске истины. Примером когнитивной последовательности в раскрытии основных тайн бытия, которые в свое время волновали русского мыслителя, является творчество итальянского философа XX века Джованни Джентиле. Основными линиями, которые соединяют мировоззренческие парадигмы Вл. Соловьёва и Дж. Джентиле, являются исследования, посвященные проблемам сущности человека и способам её формирования.

Согласно взглядам Вл. Соловьёва, изложенным в его незаконченной теоретической философии, сущность человека выражена трансцендентальным субъектом, который по своей природе является универсальным и по сути выражает душу мира, отпавшую в процессе материального процесса развития от единого Абсолютного. Восстановление утраченной связи со всеединством – вторым полюсом Абсолютного, выраженного неслиянным единством идей – является необходимой задачей человечества. Следовательно, трансцендентальный или абсолютный субъект пред-

ставляет собой метафизическое единство людей друг с другом, отказавшихся от своих индивидуальных, эмпирических центров, обусловленных эгоистическими склонностями и стремлениями своей природы.

Учение Вл. Соловьёва о трансцендентальном субъекте, как логической форме истины, непосредственно вытекает из философии Канта, который впервые рассматривает двойственный характер природы человека. Однако, как замечает Вл. Соловьёв, «Кант сам различает трансцендентальный субъект от эмпирического, но так мало останавливается на этом важнейшем различии, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов, - пропадает настолько, что многие позднейшие толкователи и критики неумышленно смешивают двух субъектов, идеализму Канта придают характер эмпирико-психологический и тем превращают всю критическую философию в сплошной абсурд»¹.

Вл. Соловьёв, ставя своей задачей четкое отделение эмпирического субъекта от трансцендентального, предлагает прежде всего осуществить дифференциацию чувственно обусловленного содержания сознания человека от знания, как чистого факта возникновения этого содержания. Другими словами, необходимо в сознании человека выделить содержание сознания, которое характеризуется суждением: «я чувствую то-то и то-то», от знания факта как такого, выраженного суждением: «я знаю, что чувствую то-то и то-то». На уровне мыслящего потока также необходимо осуществить отделение идеальной, чистой формы мышления от её содержания, обусловленного в житейской повседневности неистинными смыслами. Отказавшись от направленности разума человека к материально-предметному миру, предстоящему как объект и способствующему неистинному эгоистическому формированию содержания мышления, необходимо определить чистую устремленность последнего к абсолютному идеальному всеединству метафизического бытия, как истине существования.

Итак, цель философского делания – поиск истины. Возникает вопрос: какова связь истины с живым челове-

ским существом и при каких условиях эта истина достижима для человека? На этот вопрос Вл. Соловьёв отвечает так: «Ясно, что истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но если и нельзя заранее определить, что есть истина, то должно сказать во всяком случае, в чём её нет, а именно: её нет в области отдельного, обособленного Я, которое из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования. Если бы истина была здесь, то её незачем было бы искать, и сама мысль о философии как познании безусловной истины не могла бы возникнуть»².

Неудовлетворенность в четком определении и отделении трансцендентальной духовной сущности человека от его материально-природной качественности характеризует и творчество Дж. Джентиле. Прежде всего философ стремится выяснить, какими свойствами обладает человек, сущность которого выражена его эмпирическим Я, зависимым от предметной реальности вне него. «Эмпирически я – индивид, не только противостоящий всем материальным вещам, – пишет итальянский философ – но равным образом и всем индивидам, которым приписывает духовную ценность, поскольку все объекты опыта, какова бы ни была их ценность все-таки не различимы, но разделены между собой так, что каждый из них полностью исключает из себя, по причине своей обособленности, все другие»³. Таким образом, Дж. Джентиле определяя функцию человека как эмпирического субъекта, однозначно дает понять, что обусловленное чувственными ощущениями наше Я может только разделять, углублять противоречия между собой и всеми другими людьми, принимая их только в качестве объектов, существование которых необходимо для использования нашим эмпирическим Я в своих потребительских целях. В этом проявляется действенность принципа индивидуации (Вл. Соловьёв), который определяет существование человека в мире, как эмпирического существа.

Однако кроме такого, чувственно обусловленного центра нашего бытия, в человеке присутствует трансцен-

дентальный субъект, который уже не принадлежит обособленному Я, но выражает универсальную сущность Духа, содержащего в себе историческое множество эмпирических субъектов. «Отдельный индивид, – констатирует Д. Джентиле, – не исчезает в лоне абсолютно и истинно реального Я. Потому что это абсолютное Я, которое является единым и унифицирует в себе всякое отдельное и эмпирическое я, унифицирует, но не уничтожает. Реальность трансцендентального Я влечёт за собой, тем не менее, реальность эмпирического я, о котором неверно или неподобающим образом говорят, лишь когда абстрагируются от всякого имманентного отношения с трансцендентальным Я»⁴.

Таким образом, в определении сущности человека, выраженной трансцендентальным субъектом, а также в определении границ между эмпирическим, материально обусловленным Я человека и его духовной трансцендентальной сущностью Вл. Соловьёв и Дж. Джентиле являются единомышленниками. Исходя из представления о человеке, как субъекте, содержание которого заключается в знании общезначимого свойства, философы, казалось бы, и в способах формирования такого знания или, другими словами, в способах реализации сущности человека будут едины. Однако, как покажет дальнейшее исследование, это не так.

Как это возможно? Для Вл. Соловьёва этот процесс способен осуществиться только в том случае, если человек сможет преодолеть те чистые формы созерцания пространства и времени, которые являются условиями реального соединения двух субъектов во внутреннем единстве человека, и, как следствие этого, появится возможность избежать условного содержания эмпирического субъекта, бесспорно богатого и разнообразного, но зависимого от внешней чувственности этого субъекта.

В связи с этим Вл. Соловьёв утверждает, что пространство и время как чистые субъективные формы созерцания принадлежат человеку как эмпирическому субъекту. Значит, чтобы преодолеть все частные, чувственно обусловленные содержания сознания этого субъекта, необходимо прежде всего преодолеть его пространственно-временную ограниченность. Для этого существуют опреде-

лённые условия. Одно из таких условий позволяет выделить логическую мысль от психических состояний, эту мысль определяющих. Когда возникают во времени различные психические факты, то первым условием логической мысли будут не эти факты сами по себе, а только лишь их сохранение. Таким образом, мышление в своём логическом, формальном значении не имеет времени своим условием, время есть условие мышления психической, эмпирически-субъективной стороны сознания. Чистое же логическое мышление обусловлено как раз упразднением времени. Это упразднение является относительным и называется Вл. Соловьёвым памятью или воспоминанием. Таким образом, логическое мышление в чистой разумной форме возможно благодаря памяти, которая является первым условием для преодоления внутренней формы чистого созерцания – времени.

Однако отнятые у времени и сохраненные памятью отдельные психические факты в своей логической всеобщности остаются разрозненными, никак между собой не связанными. Поэтому обобщение этих фактов необходимо и возможно в слове, которое является вторым условием преодоления пространственно-временного континуума. Слово создает вневременному содержанию сохраненных памятью фактов новое единство, которого не было в непосредственном сознании. Слово обладает, по мнению Вл. Соловьёва, следующими свойствами: во-первых, возникает оно как психический факт, но к нему не сводится в силу присущего ему универсального значения; во-вторых, утверждая основанность слова на памяти, можно сказать само слово предполагает мышление, то есть само по себе слово не имеет логического значения, а в силу этого находится за границами мыслящего потока. Подтверждая наше рассуждение, автор пишет, что «первоначально же слово, как основа раздельного и отчетливого мышления, не может быть на нём же основано, а есть факт, предваряющий всякую рефлексию и не обусловленный субъективно ничем другим, кроме сохраненных памятью данных психических состояний, так что само слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или

другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому, как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезновения психических состояний»⁵.

Изложенная позиция Вл. Соловьёва оказывается вовсе неприемлемой для решения поставленной проблемы в рамках творчества Дж. Джентиле. Согласно его философским взглядам, пространство и время – это формы созерцания, которые принадлежат не эмпирическому, а трансцендентальному субъекту, причем эти формы полагаются последним в процессе актуальной деятельности, выражающей его (субъекта) сущность. Поскольку Вл. Соловьёв признает вслед за Кантом функциональную особенность пространства и времени, которая заключается в осуществлении синтеза, упорядочивающего множественность чувственных восприятий человека в единство, то изначально предполагается, что эта множественность объектов предметной реальности существует как нечто данное и противостоящее сознанию человека как субъекта. Следовательно, «пространство (и время), понимаемое таким образом, – утверждает Дж. Джентиле, – было бы уже положенной множественностью, независимой от деятельности духа; а оно, напротив, сама опространствливающая деятельность духа, которая не предполагает множественности, но порождает её и имеет её перед собой постольку..., поскольку её порождает. Не множественное, но множение»⁶. Таким образом, можно сказать, что единство является причиной множественности, которая полагается духом, как положительной формой единства, и которая возникает в результате развертывания этого единства в пространстве. Тогда функция пространства, как предпосылка деятельности духа, существующего в качестве трансцендентального субъекта, будет заключаться не в единении, синтезировании, а, наоборот, в множении и анализе.

В этом случае и память, которая, согласно Вл. Соловьёву, является условием возвышения эмпирического субъекта до своей сущностной формы – трансцендентальной, по мнению Дж. Джентиле, выполняет отрицательную функцию. Вместо того, чтобы способствовать существованию человека в чистом настоящем, сопричастном вечности,

сама основа «личности помещается в памяти, благодаря которой актуальная реальность духа пролонгируется и укореняется в прошлом»⁷.

Завершая анализ, выявляющий общее и особенное в философском поиске сущности человека Вл. Соловьёва и Дж. Джентиле, хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Если для русского мыслителя всеединство как сущностное единство идей, формально определяющее их материальное развертывание, является самостоятельным, абсолютным, принадлежащим метафизической сфере бытия, которая обуславливает это материальное множество развертываемых явлений, то Дж. Джентиле понимает единство, проявляющееся в духе, исключительно субъективно. «В действительности абстрактное единство, – пишет этот автор, – которому кладут начало как метафизика, так и эмпиризм, растворяя обусловленную реальность в условии, есть то, что называется необусловленным, но не в смысле свободного, а в смысле необходимого... Но это необусловленное нельзя утверждать, не отрицая его... Ибо, поскольку мыслят, необусловленное следует мыслить не как чисто мыслимое, но именно как помысленное, то есть как то, что полагается в мысли. Итак, необусловленное, но как таковое в мысли, которая в силу этого является его условием... Одним словом, объект обусловлен субъектом, даже если объект, как чисто абстрактный объект, являлся бы необусловленным»⁸.

В силу этого, любое единство метафизического либо эмпирического порядка само по себе существовать не может, так как такое единство изначально есть в чистом мышлении трансцендентального субъекта. Получается, что, согласно Дж. Джентиле, идеальное всеединство Вл. Соловьёва является абстрактным, оторванным от живой конкретной действительности, а значит отвлечённым и неистинным. Всё, что получает реальное существование, изначально присутствует в единстве духа (или трансцендентального субъекта) как чистой деятельности, которая на первом этапе своей актуализации развертывает пространственную и временную множественность, каждый раз ото-

двигая, трансцендируя положенную предварительно границу и преодолевая временную фактичность бытия.

Вслед за актом множения духа осуществляется акт собирания этой множественности в единство. Этот акт двойственен: с одной стороны, это акт соприсутствия, а с другой – сосуществования. Акт соприсутствия означает схождение всех моментов времени (прошлого, настоящего, будущего) в некоем настоящем, которое является вечным. «Вечное настоящее, – утверждает Дж. Джентиле, – в котором собираются все лучи времени и из которого они также все исходят, есть возможность уразумления времени, не являющегося интеллектуальным до тех пор, пока мы не стараемся остановить его перед собой, как чистое время без вечности – чистую природу без духа, множество без единства»⁹.

Акт сосуществования предполагает схождение всех точек пространства в некоей единой точке, которая находится вне всех этих множественных пространственных дроблений, отрицая последние. Такой точкой в представлении Дж. Джентиле является Я как чистый дух, трансцендентальный субъект, который деятельно «порождает» из себя «позитивность реального в пространстве и времени»¹⁰. Однако дух – это не статично существующая субстанция, которая содержит в себе различные факты, как омертвевшую реальность, тем самым проживая жизнь всегда в прошлом. Подлинная природа трансцендентального субъекта – «это не бытие или состояние, но конструктивный процесс»¹¹. Осуществляя себя как деятельность, трансцендентальное Я человека обретает истину в языке, поэтому слово не должно пониматься как нечто данное, формально обусловливающее единство множества фактов, сохранных памятью, как считал Вл. Соловьёв.

Слово, речь, язык – «не результат лингвистического процесса, но как раз сам этот процесс, который есть развитие в акте». Духовный акт развития и совершенствования трансцендентального субъекта, осуществляясь в слове, постепенно устанавливает «то тождество, то единство», реализуя «самое себя не как сотворенное, но самосотворенное». В силу этого истина существует не сама по себе как идеальное единство целей, но «истинное то, что делается»¹².

Цели же формируются самим духом и являются динамичными границами, положенными через пространство и время, достигая которых, трансцендентальный субъект отодвигает их снова и снова, поскольку в своей сущности является бесконечным и вечным.

Думается, что выявленные особенности и, в то же время согласованность, единомыслие творчества двух философов, разделенные временными и пространственными границами, способствуют пониманию того, что искомая истина находится где-то посередине, между теми исследованиями, краткий анализ которых был предложен. Именно в сфере разумности мышления следует искать интерсубъективный смысл, соединяющий философскую и мировоззренческую позиции Вл. Соловьёва и Дж. Джентиле. Ибо, в соответствии с логикой разумности, как утверждает В.Н.Финогентов, осуществляющейся по принципу «и – и», в творчестве мыслителей, объединенном «со-бытием» (М.М. Бахтин) поиска истины, «нечто (в данном случае сама истина. – С.К.) может быть и необходимым, и случайным; и движущимся и неподвижным»¹³. В этой связи дополняющим и гармонично включенным звеном в цепи наших рассуждений можно было бы считать анализ философии С.Л. Франка, который в своем творчестве излагает понимание всеединства, как сущностного метафизического первоначала бытия, в качестве вечно становящегося процесса, обладающего абсолютным характером и истинно проявляющегося в формах нравственного совершенствования отношений между людьми.

¹Соловьёв В.С. Статьи для энциклопедического словаря: Кант // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т.2. С. 472.

²Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т.1. С. 822.

³Джентиле, Дж. Избранные философские произведения. Краснодар, 2008. Т.1. С. 37.

⁴Там же. С. 38.

⁵Там же. С. 812.

⁶Там же. С. 112.

⁷Там же. С. 114.

⁸Там же. С. 158.

⁹Там же. С.116.

¹⁰Там же. С.116.

¹¹Там же. С. 38.

¹²Там же. С. 39.

¹³Финогентов В.Н. Введение в философию. Орёл. С. 30.

Е. И. КАСЬЯНОВА

Забайкальский институт железнодорожного транспорта – филиал Иркутского государственного университета путей сообщения, г. Чита

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ИДЕЙНОМ НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА

Тематика толерантности в настоящее время находится в центре внимания как в сфере принятия государственных решений, так и в научных исследованиях в разнообразных научных областях гуманитарного направления. Почему? Очевидно, что новая философия толерантности стала своеобразным велением времени, стратегии и тактики межличностных, общественных и международных отношений. Как уважение к представителям различных этносов, религий и культур, толерантность выступает неперменным условием выживания и развития современной цивилизации. Это также попытка придать цивилизованное обоснование взаимодействию многообразных интересов и убеждений, которые образуют социально-политический процесс в современной России, на основе диалога и соглашения

В настоящее время появились научные исследования, посвященные философским аспектам проблемы толерантности (Р.Р. Валитова, Б.В. Емельянов, В.М. Золотухин, Н.В. Круглова, В.А. Лекторский, Е.В. Магомедова, С.В.Скворцов, М.Б. Хомяков и др.). В них дается систематизированный обзор теоретических исследований данного понятия. Между тем, несмотря на это, по мнению ряда авторов, понятие «толерантность» до сих пор «трактруется широко, ... отсутствуют жестко отобранные его общепризнанные характеристики, ...понятие не дифференцировано, научно не обосновано» [2, 335 – 336].

В современной научной литературе процесс исследования понятия толерантности находится в стадии становления. Недостаточная разработанность его в отечественной литературе является следствием того, что толерантность как условие социального взаимодействия стала в центре внимания российских ученых после 1995 г., объявленного ООН Международным годом толерантности, и особенно после объявления в 1999 г. формирования толерантности национальной стратегией содействия становлению гражданского общества в Российской Федерации.

Поэтому сегодня нельзя говорить о сложившемся едином понимании толерантности, которая рассматривается в рамках отдельных дисциплин. В частности, дискуссионным в научной литературе является вопрос о границах толерантности. Традиция рассмотрения толерантности представлена в философии Вл. Соловьёва. На сегодняшний момент в России вышли уже десятки монографий, посвященных Вл. Соловьёву, защищено более двадцати кандидатских и несколько докторских диссертаций. Среди основных современных исследователей творчества Вл. Соловьёва следует назвать Н. К. Гаврюшина, П. П. Гайденко, Г. Ф. Гараеву, А. А. Гусейнова, Б. В. Емельянова, С.П. Заикина, А. П. Козырева, М. В. Максимова, В. А. Малинина, А. А. Носова, О. С. Пугачёва, Э.Л. Радлова, Е.Б. Рашковского, В. В. Сербиненко, С. С. Хоружего и др. Основные направления изучения мысли Вл. Соловьёва в свете проблемы толерантности проанализированы в публикации Н.Ю. Бородиной [См.: 3]. Предметом исследования в данной статье будет проблема границ толерантности в идейном наследии Вл. Соловьёва.

Вл. Соловьёв отдельно рассматривает такие качества, как терпимость и терпеливость. Он подчеркивает, что добродетелью или пороком они делаются в зависимости от внутренних оснований и предмета. «Терпеливость (как добродетель) есть только страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своём называется великодушием или духовным мужеством» [5, 133].

Терпимость становится добродетелью, понимаемой как должное отношение человека. Однако должное отно-

шение – это не одинаковое отношение, а отношение, согласованное с тремя данными нравственности: стыдом, жалостью и благочестием.

В основе отношений человека и общества лежат те же нормы, что и в основе принципа толерантности. Однако Вл. Соловьёв делает важное уточнение о том, что принцип безусловного права человеческой личности ни от кого, ни от чего не зависит, а лишь в зависимости от него общество и учреждение получают нравственный характер. Современные исследователи толерантности также подчеркивают взаимосвязь понятий «терпимость» и «толерантность», и веер значений, который обнаруживается в словарях по поводу слова «терпение», как подчеркивает Р.Г. Апресян, лишней раз подтверждает ресурсность этого понятия, ненавязчиво указывая на то, что различие между «толерантностью» и «терпимостью» как разными словами не является неперенным [1]. Вместе с тем это и не тождественные понятия.

Толерантность – это качественная характеристика определенного типа отношений одного социального субъекта к социальным, политическим, этническим, конфессиональным и иным особенностям другого социального субъекта. Основой данного типа отношений является открытость социальному опыту другого, а его содержание составляет взаимодействие на основе равенства социальных партнеров, сохранения индивидуального своеобразия каждого из них и достижения согласия без ущемления их индивидуальных интересов на основе диалога и ненасилия, преимущественно методами разъяснения и убеждения.

Толерантность – это также и качество личности, характеризующее терпимое отношение к другим людям, независимо от их этнической, национальной либо культурной принадлежности, терпимое отношение к иному рода взглядам, привычкам. Толерантность – это активное отношение к другому, основанное на его уважении и принятии и связанное со способностью сознательно подавлять чувство неприятия. В изучении феномена толерантности особое значение имеет исследование его этического характера.

Основываясь на позиции авторов, рассматривающих толерантность и мораль в неразрывной взаимосвязи, мы понимаем под толерантностью одно из важнейших качеств личности. Оно проявляется как в знании норм морали и общечеловеческих ценностей, так и в умении использовать их в различных видах деятельности, в восприятии отношения и поведения другого человека, различающегося по убеждениям, национальности, языку, культуре, обычаям; формируется при создании и реализации определенных условий.

Толерантность как нравственное понятие характеризует принятие одним индивидом или обществом интересов, убеждений, верований, привычек других людей или сообществ. Толерантность выражается в стремлении достичь взаимного понимания и согласования самых разных мотивов, установок, ориентаций, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а используя гуманитарные возможности – диалог, разъяснение, сотрудничество.

В самом широком понимании предметом толерантности является неодинаковость отдельных людей и человеческих сообществ по различным критериям. Это могут быть этнические (национальные) признаки; религиозные убеждения; политические взгляды человека или группы людей, позиция власти; научные воззрения; социальное положение человека или группы (социальный статус, материальный достаток, принадлежность к той или иной субкультуре); культурная (цивилизационная) разность человеческих сообществ и др.

У различных субъектов предмет толерантности может быть разным. Один готов примириться с тем, что кто-то верит в другого бога, но ни за что не признает его право иметь иные политические взгляды. Другой, наоборот, готов не обращать внимания на политические взгляды, если есть совпадение в религиозной принадлежности. Третий не способен поступиться некоторыми нравственными императивами, которые не могут быть для него предметом торга. Другими словами, у каждого человека, каждой социальной группы, каждого общества есть некие пределы, некие зоны, где толерантность не допускается.

Границы толерантности необходимо рассматривать в каком-то конкретном времени и месте. Они всегда замыкаются на человеке как носителе социокультурных норм и участнике конкретного исторического процесса. Актуализация этого резко возрастает в условиях не теоретического, а уже реального столкновения различных социокультурных процессов.

Специфика реализации толерантности имеет не только морально и право-регулятивный характер, но мерно-сравнительный и критериально-оценочный. Применительно к толерантности понятие меры, границы пока не исследовано, хотя сама проблема меры исследовалась в работах древнегреческих философов, в диалектике Гегеля, Маркса, Энгельса, в исследованиях отечественной мысли Р.Г. Апресяна, Б.М. Кедрова, В.В. Кима, В.П. Кузьмина, А.Ф. Лосева, М.Н. Руткевича и др.

Толерантность пронизывает все сферы социальной и индивидуальной жизни человека, является важным измерением практически любого психологического процесса и состояния. Как указывает С.Л. Братченко, из осознания многообразия видов и форм толерантности становится ясно, что вряд ли корректно вести речь о «толерантной (интолерантной) личности» как таковой. Точнее будет говорить о тех или иных акцентах и аспектах применения принципов толерантности в конкретных ситуациях [4, 104–117].

Причем нельзя однозначно утверждать, что более высокий уровень толерантности всегда предпочтительнее. Имеет смысл прислушаться к тем, кто ставит проблему границ толерантности. Чрезмерное, неадекватное обстоятельствам повышение толерантности (как выражаются некоторые философы – «толерантность без берегов») может вести к ослаблению сопротивляемости и увеличению уязвимости человека и, даже более того, к возникновению угроз для индивидуальности, его идентичности и т.д. Все это требует более осторожного, дифференцированного отношения к вопросам практического применения принципов толерантности в непосредственном межличностном общении – или, другими словами, ставит проблему меры толерантности. Одним из возможных путей решений этой про-

блемы является отказ от бинарного противопоставления «толерантность – интолерантность» и переход к построению континуума степеней толерантности (с теми же «толерантность» и «интолерантность» на условных асимптотических полюсах) [4, 104–117]. Вопросы о мере толерантности и ряд других, поднятые С. Л. Братченко, ждут еще своего решения.

Должно ли терпеть нетерпимое? – этот вопрос, по мнению М. Уолцера, является центральным и сложным. Можно привести много примеров, где границы толерантности размыты, например, опыты над животными. Терпимость – это не вседозволенность и всепрощение. Она включает в себе и активное действие по отношению к крайним формам нетерпимости [6, 256–274].

Ряд исследователей проблему границ толерантности связывают с вопросом границ между толерантностью и безразличием, конформизмом, равнодушием. Критерием, определяющим пределы толерантности, О. Хеффе предложил возможность реализации свободы: «никому не позволять ограничения своей свободы, если она не ограничивает свободу других» [7, 21–22].

Таким образом, определение границ толерантности зависит, прежде всего, от подходов различных исследователей к этой проблеме.

Поскольку мы анализируем толерантность как этическую категорию, постольку считаем, что определение границ толерантности связано с понятиями «Добро» и «Зло». Границей толерантности могут быть общечеловеческие нормы морали, общецивилизационные нормы поведения, основой которых, по самому широкому критерию, является добро как отсутствие зла и которые реализуются в социальной активности. Добро и зло относятся к наиболее общим понятиям морального сознания, разграничивающим нравственное и безнравственное. Этическая система Вл. Соловьёва – единственная в русской философии законченная концепция христианской нравственности, пронизанная верой в неистребимость пребывающего в человеке добра.

С этических позиций толерантность рассматривается в важнейшей работе Вл. Соловьёва «Оправдание добра». Вл. Соловьёв в своей работе «Оправдание добра» анализирует основные атрибуты рассматриваемого понятия и отмечает, что это, во-первых, чистота или автономность добра. Чистое добро ничем не обусловлено, оно требует, чтобы его избирали только ради него самого, без всякой иной мотивации. Во-вторых, это полнота добра и, в-третьих, его сила [см.: 5].

Вл. Соловьёв считал, что идея добра присуща человеческой природе, а нравственный закон записан в человеческом сердце. Разум только развивает на почве опыта изначально присущую человеку идею добра. Мысль Вл. Соловьёва в «Оправдании добра» сводится к тому, чтобы совершенно сознательно и свободно подчинить нашу волю идее добра, заложенной в нас от природы, идее лично продуманной, «разумной».

Добро, по мнению Вл. Соловьёва, коренится в трех свойствах человеческой природы: чувстве стыда, жалости и благоговения [см.: 5, 123–130].

Чувство стыда должно напоминать человеку о его высоком достоинстве. Оно выражает отношение личности к творению низшему в сравнении с ним. Это чувство – специфически человеческое, его полностью лишены самые высокоорганизованные животные. Чувство жалости – второе нравственное начало человеческой природы, оно включает в себе источник отношений к себе подобным. Зачатки этого чувства есть и у животных. Чувство благоговения выражает отношение человека к высшему началу. Это чувство преклонения перед высшим составляет основу любой религии [см.: 5, 129].

Развивая положения своей нравственной философии, Вл. Соловьёв указывает на три основных принципа, базирующихся на рассмотренных первичных элементах добра и нравственности: принцип аскетизма, принцип альтруизма, религиозный принцип [см.: 5, 135–183].

Вл. Соловьёв утверждал, что аскетизм возводит в принцип все то, что способствует победе духовного над чувственным. Основное требование аскетизма сводится к

следующему: подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Напротив, недостойно человека быть закабаленным слугой материи. Однако аскетизм не может быть самоцелью, самодовлеющий аскетизм ведет в конечном итоге к гордыне и лицемерию.

Принцип аскетизма имеет нравственное значение лишь тогда, когда он соединен с принципом альтруизма. Его основа – чувство жалости, которое связывает человечество со всем живым миром. Согласно Вл. Соловьёву, когда человек жалеет другое существо, он не отождествляет себя с ним, а видит в нем существо, подобное себе, желающее жить, и признает за ним это право так же, как и за собой. Отсюда и вытекает требование, известное как золотое правило нравственности: поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой.

Это общее правило альтруизма Вл. Соловьёв расчленяет на два частных правила: «не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других»; «делай другому все то, чего сам хотел бы от других» [см.: 5, 168]. Первое правило Вл. Соловьёв называет правилом справедливости, второе – правилом милосердия, и они нераздельны. Вместе с тем, нравственные правила справедливости и милосердия не покрывают всего многообразия отношений между людьми. Поэтому необходим, как считает Вл. Соловьёв, религиозный принцип, базирующийся на благоговении и вере.

Таким образом, базируясь на идейном наследии Вл. Соловьёва, можно утверждать, что в категории Добра воплощаются представления общества о наиболее положительном в сфере морали, о том, что соответствует нравственному идеалу; а в понятии Зла – представления о том, что противостоит нравственному идеалу, препятствует достижению счастья и гуманности в отношениях между людьми.

Добро, как и зло, является этической характеристикой человеческой деятельности, поведения людей, их отношений. Поэтому все, что направлено на созидание, сохранение и укрепление блага, есть добро. Зло же есть уничтожение, разрушение того, что является благом. А поскольку высшее благо – это совершенствование отношений

в обществе и совершенствование самой личности, то есть развитие человека и человечества, то все, что в действиях индивида способствует этому, – добро; все, что препятствует, – зло.

Исходя из того, что гуманистическая этика во главу угла ставит Человека, его уникальность и неповторимость, его счастье, потребности и интересы, мы можем определить критерии добра. Это, прежде всего, то, что способствует проявлению подлинной человеческой сущности – самораскрытию, самореализации личности. Добро – это все, что связано с гуманизацией человеческих отношений: это мир, любовь, уважение и внимание человека к человеку; это научно-технический, социальный, культурный прогресс – не только в тех их аспектах, которые направлены на утверждение гуманизма.

Подлинным добром моральное сознание считает то, что служит развитию в обществе и человеке гуманности, искреннему и добровольному единению и согласию между людьми, их духовной сплоченности. Это доброжелательство и милосердие, взаимопомощь и сотрудничество, следование долгу и совести, честность, великодушие, вежливость и тактичность. Всё это – именно те духовные ценности, которые в целом могут составлять прочный духовный фундамент толерантности личности.

Проявления добра в жизни связано с ценностями здоровья, мира, экологии, идеями альтруизма, добровольности поступка, долженствованием, самоидентификацией, гуманным отношением к человеку. Иными словами, действие толерантности не распространяется на те случаи, когда затронуты базовые ценности общества. К распространенным проявлениям зла относят различные формы деструктивности и девиаций, враждебность и равнодушие к человеку, невежество, греховность и порочность, корыстные ориентации. Злом моральное сознание считает всё, что препятствует единению и согласию людей и гармонии общественных отношений, направлено против требований долга и совести ради удовлетворения эгоистических побуждений. Это корыстолюбие и алчность, жадность и тщеславие, гру-

бость и насилие, равнодушие и безразличие к интересам человека и общества.

Истинная толерантность, как нам представляется, не должна ставить под угрозу безопасность, свободу, комфорт субъекта толерантности (человека или общества). Нравственная мера толерантности всегда конкретна. Она определяется целым набором обстоятельств: социокультурным фоном, внутренним состоянием субъекта, серьезностью контраста между воспринимаемым фактом и ожиданиями, состоянием и нравственной динамикой адресата толерантности.

¹Апресян Р.Г. Толерантность и ценности гражданского общества // http://www.sakharov-center.ru/publications/Cennosti_i_lichnost/09.htm

²Бондырева С.К., Колесов Д.В. Толерантность (введение в проблему). М.: Изд-во Московского психолого-социального института. Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. 240 с.

³Бородин Н.Ю. Толерантность в философии Вл. Соловьёва: важнейшие направления // <http://www.eunnet.net/sofia/07-2005/text/0702.html>

⁴Братченко С.Л. Психологические основания исследования толерантности в образовании // Педагогика развития: ключевые компетентности и их становление. Красноярск, 2003. С. 104 – 117.

⁵Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв Вл.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 47 – 549.

⁶Тишков В.А. Толерантность и согласие в трансформирующихся обществах: доклад на Международной научной конференции ЮНЕСКО «Толерантность и согласие» // Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 256 – 274.

⁷Хеффе О. Плюрализм и толерантность: к легитимации в современном мире // Философские науки. 1991. № 12. С. 16 – 28.

ЭСТЕТИКА И ЛЕГУРАТУРНАЯ КРИТИКА

Э.И. ЧИСТЯКОВА

Московский государственный
открытый университет

В.С.СОЛОВЬЁВ И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ

*Философия есть живая страна, преисполненная
невыразимых ландшафтов.
А.Белый*

Задолго до появления экзистенциализма, постпозитивизма и герменевтики один из основателей философии цельного духа И.В. Киреевский определил философию как общий итог и основание всех наук и назвал ее проводником мысли между ними и верою. Т.е. высказал очевидную для современной философии мысль о том, что она не только познает мир, но стремится к его истолкованию, пониманию с точки зрения абсолютных ценностей. Поэтому европейское просвещение, основанное на классическом типе рациональности, другой основатель славянофильства, А.С.Хомяков, назвал «пустодушием», так как вопросы нравственности должны присутствовать при разрешении «почти всех умственных вопросов».

Но это философское движение избранных умов России 30 – 40-х г. XIX века, с точки зрения В.С. Соловьёва, «начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось – по крайней мере, для философии – ровно ничем»¹. Подчеркнув чисто философский характер мысли в эту эпоху, В.С. Соловьёв с сожалением отметил отсутствие цельных философских памятников этих времен. А так как, «безусловно, независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии»², то он задается вопросом, а как «чисто-русский даровитый человек» относится «к средствам человеческого ума вообще и своего собственного в частности»?³. Ответ неутешительный. Относится не только с крайним недоверием, но и

«также глубоким презрением к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной или материальной жизни. Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма»⁴. Но ни та, ни другая позиция не может привести к созданию «настоящей философии». Отмечая скептицизм и мистицизм как крайности, русский мыслитель пишет о необходимости включения их элементов в «углубленную философию», но при условии, что они не будут противоречить «самоуверенности или самодовоющему сознанию человеческого ума». Позитивная роль философского скептицизма связана с учением внешней предметности в границах нашего познания, а позитивная роль философского мистицизма – в раскрытии чувства «внутренней связи мыслящего духа с абсолютным началом всякого бытия». Крайности же русского скептицизма и мистицизма, по мнению Вл.Соловьёва, порождают неблагоприятную умственную почву для развития «всякой самобытности и наукообразной философии». Русский скепсис стремится «поразить самую идею достоверности и истины, подорвать самый интерес к познанию», а национальный мистицизм «ведет к совершенному уничтожению и поглощению духовной личности в том абсолютном предмете, который она над собой признала. Эта безвозвратная потеря себя в том, что поставлено выше себя...»⁵. Вывод Вл. Соловьёва, что на почве русского мистицизма ждать никаких плодов не следует.

Но если национальный мистицизм направляет философию в тупик, стремясь превратить ее в «религиозную философию», то он же называет ряд авторов – М.М. Троицкого, П.Д. Юркевича, Н.Я. Грота, которые проявили положительные задатки «здорового философствования». Эти задатки связаны с раскрытием в философии традиции христианской культуры. Н.Я. Грот, возглавивший журнал «Вопросы философии и психологии», который стал издаваться с 1889 года, считал идеалом философии примирение разума, чувства, воли, а также науки, искусства и религии. Философия, как стремление к мудрости, «есть целое и не является только наукой, искусством, религией, а

является «философией» – и должна всегда и прежде всего оставаться сама собой»⁶. Как стремление к мудрости, философия не только знание внешнего мира, но «знание человеком самого себя»⁷. Призыв Сократа «Человек познай себя» никто не отменял в философии. «Истинно русский человек», по убеждению Н.Я.Грота, – христианин. Для него нет имен, званий, положений, но лишь другая личность, которую надо разбудить, раскрыть в нем искру Божию. Не могут считаться русскими, христианскими мыслителями те, кто глумится над «человеком» и «человеческим». Истинному духу русского христианского народа чуждо и превознесение идеи «православия» над идеей «христианства», и учением Христа⁸. Задачу журнала Н.Я.Грот видел в том, чтобы «дать полный простор русской мысли, искренней проповеди человеческого добра и вселенской правды, какие бы выражения она не принимала»⁹.

Отказавшись следовать определенному «изму»-направлению, редакция журнала навлекла на себя критику со стороны тех, кто «свободомыслие» воспринял как проявление «эклетицизма». В защиту идеологии журнала выступил В.С. Соловьёв. «Полная свобода философской мысли при искреннем и внимательном отношении ко всем высшим задачам человеческой жизни – вот неизменный характер, который проф. Грот и его ближайшие сотрудники успели сообщить своему делу». Да и невозможна, считал он, «для здравомыслящего человека» безусловная и исключительная преданность какой-нибудь односторонней системе». Нужно стремиться не к искусственно создаваемым «измам», а к развитию «разумных и сознательных взглядов на вещи»¹⁰.

Общим местом в исследовательской литературе стало утверждение о том, что В.С.Соловьёв – «религиозный философ», создавший «религиозно-философскую систему». Между тем автор учения «всеединства» и «цельного знания» стремился к раскрытию очевидности идеального мира смыслов, выводящих его к новой онтологии, онтологии подлинного человека. Человек становится человеком, если он ориентируется не только на «провинциализм пространства и злободневность времени» (А. Белый), а на

сущности, ценности, смыслы, которые опираются на уважение к традиции. Благоволение ко всему человеческому – истине, добру, красоте, правде, отличает и путь христианского мыслителя В.С. Соловьёва. Лишь рефлексивная установка возвышает человека до духовности: встречи человека с самим собой, и объединяет людей в братство. На вопрос «Чем и кем желали бы вы быть?», заданный в одном из светских салонов, последовал ответ философа: «Собою, вывороченным налицо»¹¹.

Рефлексивное сознание вскрывает единый ОРГАНИЗИРУЮЩИЙ центр САМО-сознания человека, нации, человечества, прокладывая дорогу к подлинно человеческому бытию.

Русские символисты начала века высоко оценили усилия В.С. Соловьёва, в учении которого «с новой силой синтетическая и огненная мысль...загорается к концу века»¹². Стремясь познать и понять мир как целое и место человека в этом мире, русские символисты не ограничиваются гносеологическими проблемами и вслед за В.С.Соловьёвым обосновывают идею «экзистенциальной метафизики» (Д.С. Лихачев). Продолжая традиции славянофилов и В.С.Соловьёва, которые назначение России видели в том, чтобы она стала «самым христианским из всех человеческих обществ» (А.С. Хомяков), русские символисты стремились реализовать идею цельности единства высшего порядка со свободной множественностью форм в области искусства, науки, философии, общественной жизни. Лишь христианская культура, по убеждению русских мыслителей, может удержать Россию от срыва в бездну небытия. И XIX век, по замечанию В.С. Соловьёва, – это время, когда русский народ начинает творить «первоклассную культуру». Христианская культура «не полоняет церковным приходом» (А. Белый) языческие по своей сути формы культуры (науку, философию, искусство), а вскрывает Личность Христа как ОРГАНИЗИРУЮЩИЙ Центр и Силу человека и человечества.

Бог-Сын есть вечная Идея, вечная Мысль Божия. (В.Соловьёв). И Бог-Сын есть Любовь. «Сказано: Бог есть Любовь», а что Бог есть справедливость этого не сказано.

Этим не отвергается и справедливость, но лишь признается как форма, орудие или средство Любви, а не сама по себе... Что одна Любовь безусловна и она одна остается – это говорю не я и не Достоевский, а ап. Павел и Иоанн»¹³. И Христос есть совершенный человек, «в котором вся полнота Божества обитает телесно». «И самые эти слова принадлежат не мне, отмечает В.Соловьёв, а апостолу Павлу»¹⁴.

Рационально объяснить и понять можно лишь то, что упорядочено. В отличие от каузального порядка западноевропейской культуры, которая опирается на рационализм в сфере теории познания, русские христианские мыслители обращаются к нормативно-ценностной модели мира, связанной с рациональностью. Рациональность – всеобщая мера разума, которая приложима ко всем сферам, где есть гармонизация и упорядоченность бытия. Возникновение философии в Древней Греции связано с идеей Космоса, упорядоченного бытия, которому противостоит хаос – небытие. Интерес русских символистов к философии Древней Греции, ее структуре: хаоса и космоса, становится путем определения универсалий культуры, которые раскрывают единство общечеловеческих ценностей. Философия родилась как любовь к мудрости, Софии, а не истине. София – учение о гармоническом бытии, сфере жизни, обладающей Высшим Смыслом, раскрывающем место человека в культуре или подлинно человеческом мире.

Идея совершенствования человека, раскрывающего в «пути жизни» свой бесконечный потенциал, связана у русских мыслителей с критикой западной индивидуалистической культуры, символизирующей гибель гуманистической личности. Лишь рождение духовного Я, в качестве животворящей основы личной, национальной, общечеловеческой жизни, превращает исторический процесс в Богочеловеческий. «Трудный переход» (В.С. Соловьёв) от зверочеловечества к Богочеловечеству определяет направленность исторического процесса. В конце жизни, в «Трёх разговорах» он откажется от идеи социального прогресса. Перед его взором открываются трагические картины борьбы хаоса и космоса, Антихриста и Христа; и оптимистический

исход битвы для него – не очевиден. (Тема панмонголизма в поздних произведениях мыслителя).

Идея Апокалипсиса, трагической природы человека, была воспринята русскими символистами начала XX века. Поэтому они по праву называли себя учениками и последователями В.С. Соловьёва.

«Хаос изнутри является нам как безумие – извне, как раздробленность жизни на бесчисленное количество отдельных русл, – писал А. Белый. То же в науке: неумелая специализация порождает множество инженеров и техников с маской учености на лице, с хаотическим безумием, беспринципности в сердцах. Безнравственное приложение науки создает ужасы современной войны с Японией – войны, в которой видим явившийся нам символ встающего хаоса»¹⁵. А. Белый убежден, что «Соловьёв глубоко провидел мировой маскарад, участниками которого мы являемся»¹⁶. И трагическое бытие современной культуры преодолимо на путях восстания личности против безличия. «Россия, – писал А. Блок, – молодая страна, и культура ее – синтетическая культура»¹⁷. С позиций синтетического характера русской мысли, которая раскрывает «высшие задачи человеческой жизни», символисты выступили против существующих форм познания и творчества, которые укрепляют духовную неподвижность царства Ксеркса. Они критикуют историческую религию, которая «убила Бога Живого», превратившись в карающий меч свободной мысли и общественности: искусство, забывшее о высоком предназначении быть устроителем духовной жизни и потерявшее смысл в бессмысленности звуковых искривлений; науку за ее претензию объяснить все жизненные процессы; философию, которая превратилась в «гносеологическое самодержавие» и отказалась от мысли, как свободной силе сознания. Но борьба символистами велась «не за отмену ценностей прежней культуры, но за ... оживление в них всего, что имеет значение объективное и вневременное...»¹⁸.

Кризис человека порожден современной эпохой, которую русские символисты называли «сплошным Апокалипсисом». Двадцатое столетие, как никогда раньше, обострило проблему человеческого существования. «Междуосо-

бия, войны, убийства, наконец, коллективное помешательство» (А. Белый) выдвигают вопрос «быть или не быть человечеству» (А. Белый). Но людям «серединных переживаний» неведома такая постановка вопроса. Отсюда призыв символистов к углубленному самопознанию, обращенный к мыслящей части интеллигенции. Прорыв к новой культуре осуществим лишь творчеством своей жизни. Он связан с отказом от моралистических проповедей. «Мы – не пастухи, а народ – не стадо», – заявлял А. Блок. Нужно «не звать», а быть творцами новой культуры. Задать духовную перспективу развития современного мира, по убеждению символистов, может лишь человек с «живым», а не «мертвым» сознанием. Давая характеристику современной русской интеллигенции, Д.С.Мережковский отмечал ее «робкий ум». По его мнению, русская интеллигенция всегда имела свободное сердце и совесть, «а в сознании, в уме, intellectus, т.е. именно то, что и делает интеллигенцию интеллигенцией», она робка, подражательна, ум ее связан. И «глядя на все эти невинные умственные игры рядом с глубочайшей нравственной и общественной трагедией, иногда хочется воскликнуть с невольною досадою: золотые сердца, глиняные головы»¹⁹.

Парализованная мысль мертвого сознания проектирует и мертвую цивилизацию. «Весь строй нашей жизни, – писал А. Белый в 1903 году, – построен на так называемом здоровом смысле; он представляет смесь искони переданных обычаев, освещенных временем, логических правил, принципиальных схем, не доведенных до конца; лени, косности, подражательности, зависти, скептицизма»²⁰. Но не ответив на вопросы «Что есть в нас Мысль собственно?, Что есть цельность в сознании «я» человека?», нельзя рассчитывать на осмысленное понимание природы интеллекта, индивидуума, свободы. Следуя заветам В.С. Соловьёва, который считал, что поиски оснований философского мышления – задача самой философии, а не науки и религиозного опыта, А.Белый отмечал, что современная философия не знает мысли. Основным ее дефектом он считал «неосознанность процесса становления мысли».

«Паралич воли сознания» абстрактной, статичной мысли преодолим активным динамическим «волемыслеием».

Мысль имеет свою историю. Она родилась из «домыслия» и устремлена в будущее – к Солнечной Мысли. «Мысль, вырванная из царства тьмы, мысль охвачена светом, она протянута из истории; один миг – она над историей даже»²¹.

Сознание, являясь отправной точкой для философии, не зависит от познавательных форм. Напротив, последние зависят от сознания как целостности, которая раскрывается в триединстве бессознательного, сознательного и сверхсознательного пути развития Человечества. Мысль имманентно присуща сознанию. Сознание, как связь знаний, раскрывается в «Я», в смысловом поле «сознание – Мысль». Границы сознания расширяются по мере роста знания. Бессознание – «круг сонных образов», входит в сознание по мере прояснения мысли. Сознание всегда дано в Мысли, но Мысль включает в себя не только «островок» дневного сознания, но и «пучину» мысли – неосознанных образов, становится живой мыслью, или Жизнью – собственно.

Развитие человечества, по убеждению А.Белого, повторяется в «каждом отдельном сознании». Воспоминания доисторической жизни человечества вписаны в сны, бреды, ощущения, в жизнь сознания раннего детства человека. Доисторическая эпоха живет как «память о памяти» телодушевного и душевного мира Индии, Персии, Атлантиды. А.Белый приводит подобного рода припоминания в «Котике Летаеве», отразив в нем опыт своего детского мироощущения.

Человек, находясь на грани между безличным и сверхличным бытием, рискует раствориться в одном из них. Единственная точка опоры для человека – его сознание. Оно дает ему возможность обосновать «человеческий» взгляд на мир и на самого себя.

«Вникая в себя», идя путем углубленного самосознания, человек раскрывает себя в «бесконечности времени» и «бесконечности пространства». Вскрывая в глубинах личного, сознательного «я» сверхличное, Мысль, человек по-

новому возвращается к религии. «Само» – сверхъестественное начало – «поющее во мне» – есть Мысль, или Человек с большой буквы, а человек – сознательное существо – человек с малой буквы; он – Промысел Духа.

Русские христианские мыслители были твердо убеждены, что благодатный путь развития человека, России, человечества скоро заставит изменить ориентиры современной цивилизации. И своими усилиями, «разномыслием», творчеством стремились внести вклад в создание новой, подлинно человеческой культуры.

¹ Соловьёв В.С. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Пг. 1923. Т. 1. (Цитируется по кн.: Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно русской». М., 1994. С 131).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С 132.

⁶ Грот Н.Я. Еще о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1897, январь (Цитируется по кн.: Ванчугов В. Очерк истории философии. С. 146).

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 145.

¹⁰ Соловьёв В.С. Русская философия и литература // Национальный вопрос в России. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 345 – 346.

¹¹ Соловьёв В.С. Из «Альбома признаний Т.Л.Сухотиной» // Философия искусства и литературная критика. М., «Искусство, 1991. С. 642.

¹² Блок А. О литературе. М., 1989. 2-е изд. С. 357.

¹³ Соловьёв В.С. Письма. Философия искусства и литературная критика. С. 632.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.

¹⁶ Там же. С.410.

¹⁷ Блок А. О литературе. М., 1989. 2-е изд. С. 373.

¹⁸ Иванов Вяч. Иванов Вяч. И Гершензон М. Переписка из двух углов. ПБ., 1921. С. 45

¹⁹ Мережковский Д.С. Грядущий хам // Новое время. 1990. № 3. С.42.

²⁰ Белый А. О теургии // Новый путь. СПб., 1903. № 9. С. 103.

²¹ Белый А. На перевале // Русская литература. Л., 1990. № 4. С. 4.

D. SERRETTI

Istituto Tecnico Commerciale C. Battisti
Fano, Italia

СОЛОВЬЁВ И МЛАДОСИМВОЛИСТЫ МЕЖДУ СИМВОЛОМ И РЕАЛЬНОСТЬЮ

Эта кажущаяся жизнь есть только
символ и зачаток истинной жизни

Вл. Соловьёв

Горизонт символа

Вдумчивое чтение произведений Соловьёва невозможно без отчета о том, как в них является, как будто в филигрании, как в историософских, теоретических статьях, так и в публицистике и стихотворениях, горизонт символа. В самом моменте, когда отдельный факт становится элементом универсального сравнения, и это последнее включает и означает его, можно сказать, что перед нами является уже сфера символа, хоть бы в гетевско-шеллинговском значении этого понятия, так как символ имеется там, где «универсальное – всецело в частном, а частное – всецело в универсальном»¹. Так, обсуждая вопрос о значении смысла и слова, Соловьёв пишет: «Слово вообще есть символ, т.е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением»². Здесь предопределяется отношение между значащим и значимым в более широком понимании, которое в символе становится «диалектическим соотношением тождества в нетождестве»³, в соответствии с динамизмом, который, с одной стороны, являет что-то, а с другой что-то скрывает, пересекая разные планы действительности каждый раз восходящим и нисходящим образом, производя семантическую среду, которую определяет многозначность значений для всякого каждого символического элемента.

Можно привести много примеров того, как представлены парадигмы символа в произведениях русского философа: говоря о конкретном чувстве реальности у еврейско-

го народа он пишет: «Чувственный характер еврейского мировоззрения выразился символически даже в их письме (в этом ограничении алфавита одними согласными) – телом слов, тогда как дух слов – гласные или вовсе опускаются или обозначаются лишь точками и маленькими черточками)»⁴.

Принимая во внимание значение войн, он подчеркивает: «Конец внешних войн обнаружит ту великую истину, что мир внешний еще не есть сам по себе настоящее благо, а становится благом только в связи с внутренним (нравственным) перерождением человечества»⁵.

Говоря об истории человечества, он пишет: «Историческая жизнь человечества началась вавилонским смешением (Быт., XI), она закончится совершенным согласием Нового Иерусалима (Апок., XXI). Между этими двумя крайними пределами, занесенными в первую и последнюю книгу Писания, протекает процесс всемирной истории, символический образ которой дан нам в священной книге, которую можно рассматривать как переход от Ветхого к Новому Завету, - в книге пророка Даниила (Дан., II, 31–36)»⁶.

Каждая символическая типология требует истолкования, и в данных примерах Соловьёв предлагает нам герменевтический ключ, который показывает нам динамику движения от плана реальности к плану символа⁷, и в иных случаях – от символа к реальности в соответствии с определенным отношением, которое делается особенно насыщенным и значительным в случае идеи Софии, взятой как символ, и которое я стараюсь здесь проиллюстрировать.

София: символ и реальность

Рассматривая в «Чтениях о Богочеловечестве» положение человека, Соловьёв различает в нем два аспекта: действительный, который является в его видимом проявлении, и идеальный, о котором, по Соловьёву, «мы говорим» как о «вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ»⁸. Человек стоит и из временной стороны как явление, и из вечной

сущности; в нем есть единое и многое, индивидуальное и универсальное. В то время как соединение единого и многого в Боге образует Логос, в человеке определяет организм всечеловеческий, т.е. Софию. В этих рассуждениях восьмого «Чтения», включено и важное определение реальности человека, и вместе с тем, приведение его смысла к идее Софии, которая принимает существенное символическое значение, как из-за динамики движения между разными планами, так и вследствие ее многозначности.

В то время как в гностической традиции, которая так тщательно разработала идею Софии, наблюдаем (например в Письме к Флоре Толемея) как София становится посредницей между демиургом и плеромой, между душой мира и «множеством эонов враждебных миру явлений», у Соловьёва самая многозначность идеи Софии позволяет нам воспринимать ее в символической эмблематичности: она является и «универсальной субстанцией или Всеединством», и «ангелом хранителем мира», и «грядущим и окончательным явлением Божества», и «идеальным, совершенным человечеством», «истинной причиной творения и его целью», «субстанцией Святого Духа», «женским началом, или главой всякого существования», «*semen mulieris*» и т.д., а в стихотворениях его она совпадает с «Вечной Женственностью».

Присоединяясь к символической традиции Софии, которая, начиная с древних языческих сиро-египетских мифов дойдет, через гностицизм, Каббалу, мистиков XVI в. J. Böhme и G. Gichtel, романтическую эпоху до него самого, Соловьёв опирается и на свой личный мистический опыт. Также он указывает в работе «Россия и Вселенская церковь», на традиции русской иконописи и храмостроительства, которые посвятили Софии церкви и живописные произведения.

Можно сказать, что у Соловьёва символ – «тень духовной реальности»: его стихотворения полны символов и теней, которые скрывают настоящую реальность. В одном из стихотворений 1875 г. читаем:

В сне земном мы тени, тени...
Жизнь – игра теней,
Ряд далеких отражений
Вечно светлых дней.

и в другом 1892 г.:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

В стихотворении «Три свидания» Соловьёв иронично описывает то, что он называет «самое значительное, что до сих пор случилось со мной в жизни». Это напоминает нам Петрарку, который называл *pugae* (вздор, пустяки) свои стихотворения, являющиеся для нас совершенными с точки зрения формы.

Анализ некоторых элементов этого соловьёвского стихотворения отсылает нас к одному важному итальянскому произведению XIII в. – дантовской «Новой жизни», с которой я постараюсь провести краткое сравнение, пригодное для углубления понимания Софии как символа.

Беатриче и София

Некоторые исследователи, говоря о «подруге вечной» русского философа, сравнивали этот образ с любимой женщиной поэтов Стилново, с Лаурой Петрарки и с дантовской Беатриче⁹. Относительно этой последней можно указать и на различия, и на аналогии.

Первый общий элемент символизма, для нас очевидный, состоит в числе «три». Как и Данте, Соловьёв рассказывает нам, что он видел первый раз свою любимую в возрасте девяти лет, и сообщает, что и ей было девять; три – это число описанных им свиданий. Число девять означает кратное трём. В самом имени Беатриче, в латинском написании, содержится в последнем слоге число девять

(BEATRIX); это соответствует тому, что *nomina sunt consequentia rerum*; Беатриче на самом деле значит «дающая блаженство». Считая, что число три является числом Пресвятой Троицы, а число девять представляет, следовательно, совершенство, возведенное в степень, оно идеально находится «на самой вершине того, что существует в природе», и тем самым Данте воспринимает его как «*trait d'union* между небом и землей». Для Данте, как раз, Беатриче – это знак спасения (в данном смысле её образ истолковывался как *figura Christi*)¹⁰, и когда она умерла, «славная женщина» его ума, поэт помещает ее между блаженными в Раю, и она выступает как посредница в оказании помощи его грешной душе, которая чуть не погибла навсегда. Аналогично для Соловьёва его «подруга вечная» – это знак блаженства и помощи, и играет роль посредницы между Богом и человеком. София, прежде всего – Премудрость, а Беатриче символ Открытого Познания, Веры и Теологии.

Существуют отличия у Соловьёва и Данте в символике цветов: Беатриче одета в красное (цвет любовной страсти) и в белое (цвет девичьей чистоты), а София окружена лазурью (цвет небесной высоты и духовной глубины) и золотом (мистический цвет света и славы). Собираясь повествовать о последующих встречах с Беатриче, Данте рассказывает своим друзьям-поэтам об увиденном им сне, чтобы получить его истолкование, а Соловьёв описывает свои видения «подруги вечной» не называя ее имя («тебя не назову я») и не раскрывая в деталях их содержание.

Можно подчеркнуть ещё один замечательный аспект: у Соловьёва противоречие, борьба между разумом и чувством решается, кажется, в пользу второго, так как он говорит «рассудок промолчал как идиот». Данте, напротив, пишет что Беатриче «отличалась такой благороднейшей добродетелью, что никогда не пожелала, чтобы Амог управлял мною без верного совета разума, в тех случаях, когда совету этому было полезно внимать».¹¹

Самое существенное различие все-таки состоит в том, что дантовская любовь к Беатриче относится к реальной женщине (Биче, дочь Фолко Портинари, которая умерла в 1290¹², в исторической достоверности которой, и в том

что она была прототипом дантовской Беатриче нас уверяют, кроме Боккаччо, и Оттимо, и Леонардо Бруни¹³), в то время как соловьёвская София является идеальной богиней, сверхземным символом, который не восходит и не относится к конкретной, реально жившей женщине. Говоря словами Ауэрбаха, Беатриче в отличие от соловьёвской Софии, является «фигурой» (*figura*) – в соответствии со средневековым «фигуральным пониманием». Она является безусловно одним из высших поэтических выражений средневековой «фигуры», образом, который как таковой, в отличие от простого символа «должен всегда быть историческим»¹⁴.

Такой аспект особенно важен, если учесть значение, которое имеет соловьёвский символизм для русских «младосимволистов», чья поэзия, как пишет Берберова о Блоке, «вся вытекала из Вечной Женственности»¹⁵.

Итак, если нам представляется несомненно важным соединение символа с реальностью, и, более того, его происхождение от нее, для нас еще очевиднее, продолжая сравнение с дантовской Беатриче, что она, именно как реальная женщина, – образец испытанной добродетели для тех, кто ее встречал и вдохновительница блага, является «в ее красе пределом природного блага»¹⁶:

И узревший ее преобразится
Или погибнет для грядущих дней.
Достойный видеть - видит все ясней,
В смиренье он обиды забывает.
Ее привет все мысли очищает,
Животворит в сиянии огней.¹⁷

Такие добродетели принадлежат Беатриче как творению. Но умерев и оказавшись на жаждавшем похитить ее Небе, она в виде блаженной женщины способна быть заступницей Данте, потерявшего правильный путь. Действительность видения Беатриче «между блаженными хорами» и во сне, где она в объятиях Амога, составляет *pendant* той встречи, когда он увидел ее первый раз, проходя по улице, и следующих встреч, где имеются эпизоды привета, насмешки от ее подруг и т. д.

В соловьёвской Софии, напротив, отсутствуя исток связанный с наличной реальностью символа, самый символ принимает иную ценность и иной вес и этот последний аспект связано с проблемой реализации символа.

Реализация символа

Символ как таковой включает в себя некоторую долю реальности: можно создавать символ, исходя из конкретной реальности, но можно творить какую-то действительность исходя из самого символа. В этом последнем случае символ имеет скорее значимость мифологическую, фиктивную, литературную и является аллегорией. Согласно традиции, идущей от Просвещения до наших дней, различие между символом и аллегорией совпадает с различием мифа и риторики, поэзии и прозы. Поэтому сегодня мы приписываем первому интуитивный характер, и признаем во второй разумное действие. Самое понятие аллегория вызывает абстракцию, поверхностность, холодность, в то время как символ вызывает аффективную теплоту, жизненную связь и онтологический вес. Аллегория сближает два объекта четко поставленные перед мыслью, в то время как реальность символизируется, воспринята сначала только в символе. Иначе говоря, аллегория развивает отношение, которое символ оставил нераздельным, и пока символ превышает всякое понятие, она более или менее удачно переводит понятия в образы. Пока она является простым способом выражения, который в крайнем случае может ссылаться на какой-то опыт, то есть ‘символический опыт’, в котором надо узнать ‘образ мышления’. В символе, который является интуицией, в противоположность аллегории, которая является речью, форма и смысл неразделимы».¹⁸

Такого различия, все-таки не было в первые века великого развития христианской культуры: христианские Средние века не различают символ и аллегорию, а различают в этой последней, *allegoria in verbis* от *allegoria in factis*. В то время как внутри западной христианской традиции идея Софии имела незначительное изобразительное воплощение (см. миниатюру Ватиканского Псалтыря и

надпись в римской церкви Santa Maria in Cosmedin) и не нашла доктринального развития, а осталась в круге так называемых доктринальных аллегорий, в гностической же традиции, с которой Соловьёв особенно сближался, она принимает роль символа, т. е. *allegoriae in factis*: она не является уже «аллегорической», абстрактной персонификацией, подчиненной новому христианскому переистолкованию (выработанному благодаря преобразению ее языческих корней) как Добродетели или Пороки, или Fortuna, которая становится ангелом-служителем Божественного Провидения; она, напротив, претендует на определенную связь с реальностью.

Для того, чтобы понять символическое значение идеи Софии и отношения Соловьёва к ней, не надо отнимать ее буквальный смысл, как это происходило с символическими фигурами в древнем мифе. Символ, на самом деле, следует понимать не как что-то данное, а как заданное.¹⁹ Софианский символ выражает попытку единения реальности, но, не исходя из действительности, а отдаляясь от нее. Такая попытка все-таки не найдет адекватной реализации. Идея для Соловьёва реальна, реальнее самой действительности, но в тот момент, когда символ становится инстанцией реализации идеи, идея должна удалиться от действительности. В результате, соловьёвский софианский символ оказывается реализацией той романтико-идеалистической инстанции, о которой писал К. Солгер: «Символ – это существование самой идеи; он реально есть то, что означает; он – идея в её действительности. Итак, сам символ всегда-истинен, а не только простой образ чего-то истинного»²⁰. Единственный действительный элемент, в случае соловьёвской Софии, связан с его опытом видений, которым соответствует немало примеров автоматических записей, найденных в его рукописях. Возникает закономерно поставленный некоторыми исследователями вопрос о видениях Соловьёва и об опасности «неразличения духов»²¹, и об отношении между их содержанием, их истолкованием и доктриной церковного предания.

Что касается отношения между реальностью и софианскими видениями, то здесь можно еще напомнить, что

сам философ утверждает в «Теоретической философии»: «На самом деле в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, – для него все одинаково действительно, а когда привходящая рефлексия принимает эту безусловную самодостоверность субъективной наличности за указание на внешнюю реальность, то происходят те ошибки суждения, которые издревле давали повод к скептицизму, имеющему, однако, своим предметом не данные сознания, никакому сомнению не подлежащие, а только те или другие выводы из них»²².

Эти слова оправдают наименование соловьёвской Софии «мифологемой», данное Зеньковским. От символа она отличается большей поэтической силой и космологическо-метафизической ценностью, формулированию которой содействуют идеализм, спиритуализм и мистицизм. В тот момент, когда принимается соловьёвская ссылка на Софию как Премудрость Божию, а затем она отождествляется с Вечной Женственностью, возникает опасность, как подчеркнул С. Аверинцев, «эротического отношения к женственному образу Софии»²³.

Указывая на вытекающий отсюда космизм соловьёвского миропонимания, и на его влияние на русское декадентство XX в., он пишет, что эта идея невольно пародировала «слабости первичной интуиции Владимира Соловьёва»²⁴. А по мнению Г. Флоровского, соловьёвский символизм совпадает с своего рода «иллюзионизмом»: «Символическое толкование событий и лиц у Соловьёва не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков, через соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень»²⁵.

Какой вес имела эта софианская символика, содействовав рождению и упадку великого века поэзии младосимволистов?

Символизм и реальность в младосимволистах

Вяч.Иванов различает два разных типа символизма: «реалистический» и «субъективный». Из них только пер-

вый «ищет в вещах знак их онтологической ценности и связи, т.е. *realia in rebus*. Стремится посредством такого изображения мира, привести того, к кому он обращается а *realibus ad realiora*»²⁶. Согласно этому различению мы можем утверждать, что, например, дантовский символ «женщин спасенья» принадлежит к реалистическому типу, которой, по-Иванову, есть «анагогический завет средневековой эстетики»²⁷; а соловьевский символ Софии мы должны отнести к идеалистическому, субъективному типу, так как он не рождается из *realia in rebus*, а принадлежит к сфере, называемой Ивановым *realiora*. В ивановском лозунге все-таки таится риск двусмысленного истолкования в самом моменте, когда он утверждает дополнительно: «*Ad realia per realiora*»²⁸. Не случайно А. Белый полемизирует с ним по этому поводу в статье «*Realiora*», опубликованной в 1908 в журнале «Весы», а именно о глубокой необходимости требования реальности в инстанции реализации символа.

Отвечая на определение Вяч. Иванова и ссылаясь в начале статьи на понимание искусства Соловьёвым, «взгляды которого вошли в плоть и кровь многих из нас»²⁹, А. Белый пишет: «Мы требуем от искусства, чтобы оно было осязаемой формой (*res*), а не бесформенным хаосом мистики»³⁰. Исправляя, исходя из такой предпосылки конкретности, ивановскую формулу, он предлагает свой альтернативный лозунг: *a realibus ad realissima*³¹. Таким образом, он удалял риск «иллюзионизма», содержащийся в ивановской формуле, который, кроме того, включал опасность обесценения реальности, как раз той *res*, во имя мистической идеальности которой она утаила риск идолатрии.

То что, на самом деле сблизало, хоть в различии отдельных формулировок, позиции Иванова и Белого, было требование освободиться от тех призраков видений слишком далеких от реальности (отсюда инстанция ивановского «реалистического символизма» и беловского «*realissima res*»). Символ, на самом деле, по природе своей, настолько мощнее в своем анагогическом толчке, насколько реальнее и конкретнее его отправная точка. Если идеальный толчок, «моральная» инстанция искусства, его значение, связанное с религиозным элементом, были для «младосимволистов»

плодом соловьевского наследства, то в теургическом образе воплощения в реальности этого символа, они разделялись, и этому разделению Иванов приписывает самый кризис русского символизма.

Символизм убивали не только и не столько революционные события «страшных лет» России, сколько потеря реальности в символе, т.е. отношений между *realia* и *realissima res*, или *ens realissimum*, по определению, употребленному Эллисом.

У истоков этого кризиса находится потеря «онтологического веса», свойственного символу как существу. Этот кризис обусловлен отдалением от реальности и превращением символического в аллегорическое, что становилось анахронизмом в русской исторической действительности начала XX в. В тот момент, когда символ оказался нежизнестойким, удаленным от живой реальности, самая жизнь оказалась символичной, т.е. ненастоящей, ирреальной и призрачной, и символ, утрачивая присущую его природе жизненность, становится элементом «диаволическим», т.е. элементом разделения и отдаления от реальности.

Об этом требовании связи с реальностью Блок пишет в дневниках 1912 г.: «Реальности надо нам, страшнее мистики нет ничего на свете»³². Его поэзия драматично отражает это требование: в «Стихах о Прекрасной Даме», как заметил Брюсов, «как бы совсем нет ничего реального – все чувства, все переживания перенесены в какой-то идеальный мир»³³.

Итак, София как идеальный символ лишена реального тождества. В поэзии Блока она из Прекрасной дамы превращается в бумажную куклу, и Муза поэта становится для него все ирреальнее и незнакомее:

И каждый вечер, в час назначенный,
(Иль это только снится мне?)
Девичий стан, шелками схваченный,
В туманном движется окне.
(*Незнакомка*)

¹Schelling F. *Filosofia dell'arte*. Napoli, Prismi, 1986. С. 411.

- ²Соловьёв В. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 810 – 811.
- ³Такое определение символа дал С. Аверинцев: см. Символ в книге София-Логос. Словарь, Киев, 2000. С. 154.
- ⁴Соловьёв В. Еврейство и христианский вопрос. // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С.213.
- ⁵Соловьёв В. Оправдание добра // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 478.
- ⁶Соловьёв В. Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 374.
- ⁷О динамизме символа и метафоры см. Ricoeur P. La metafora viva. Milano, Jaca Book, 1986. С. 393
- ⁸Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 118
- ⁹См. Сосновский Б. Владимир Соловьёв как лирический поэт // «Русская мысль». Париж, 03/08/2000.
- ¹⁰См. Auerbach E. Studi su Dante. Feltrinelli, Milano, 1971. С. 221.
- ¹¹Alighieri D. Vita nuova. II
- ¹²Об исторической реальности дантовской Беатриче см. Nardi B. Dante e la cultura medievale. Bari, Laterza, 1949; Gilson E. Dante e la filosofia, Milano. Jaca Book, 1987. С. 58 – 59; Auerbach E. Цит., С. 219 – 220; Contini G. Letteratura italiana delle origini. Firenze, Sansoni, 1993. С. 300 – 301; Guardini R. Studi su Dante. Morcelliana, Brescia, 1986. С. 68.
- ¹³См. Contini G. Цит. С. 301.
- ¹⁴Auerbach E. Цит. С. 207.
- ¹⁵Berberova N. Un figlio degli anni terribili. Vita di Aleksandr Blok, Parma, Guanda, 2004. С. 28.
- ¹⁶Alighieri D. Vita nuova. XIX
- ¹⁷Там же.
- ¹⁸Lubac H. de Simbolismo // Opera omnia. IV. Jaca Book, Milano, 2006. С. 224 – 225.
- ¹⁹С. Аверинцев пишет что “Смысл символа объективно осуществляет себе не как наличность, но как динамическая тенденция: он не дан, а задан.” // София-Логос. Словарь. Киев, 2000. С. 155
- ²⁰Solger K. Vorlesungen über Ästhetik, hrsg. von K.W.L. Heyse, Leipzig, 1829. С. 129.
- ²¹См. Гайденок П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 49.
- ²²Соловьёв В. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. Т. II. С. 773.
- ²³Аверинцев С. Софиология и мариология: предварительные замечания. С. 250.
- ²⁴Там же.
- ²⁵Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 318.
- ²⁶Иванов В. Символизм // Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. II. С. 664.
- ²⁷Там же
- ²⁸Иванов В. О Льве Толстом. Лев Толстой и культура // Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1974. Т. II. С. 602.

- ²⁹Белый А. Realiora // Критика эстетика теория символизма. М., 1994. Т. II. С. 286
- ³⁰Там же. С. 289.
- ³¹Там же.
- ³²Цит. по Sokolov A. Istorija ruskoj literatury konca XIX načala XX veka. Moskva, 1999. С.301.
- ³³Brjusov V. Aleksandr Blok // Krestomatija kritičeskich materialov. Russkaja literatura rubeža XIX – XX vekov. Moskva, 1999. С. 7.

Н.Е. МУСИНОВА
Военная академия РХБЗ
имени маршала С.К. Тимошенко,
г. Кострома

ВЛ. СОЛОВЬЁВ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА ЗАПАДНОГО И РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Социально-политическая, экономическая и культурно-философская ситуация рубежа XIX – XX веков была необычайно сложна. Первая мировая война не добавляла оптимизма и уверенности в завтрашнем дне. Казалось, весь мир готовился к концу света. В искусстве шла напряжённая интеллектуальная работа, связанная с осмыслением опыта XIX века, столь богатого на открытия в области философии, науки и культуры. Именно XIX столетие дало искусству романтизм и реализм. Приближалась новая эра, предощущение пульса которой можно заметить уже у романтиков. Переломность переживаемого времени почти «осыпалась» людьми рубежа столетий – участниками процесса формирования нового мировидения, – которые ожидали глобальную катастрофу, когда «древо жизни» вот-вот погибнет. Доминантой историко-культурного процесса становится понятие «кризис». Стабильность исчезает, классические формы в искусстве «заканчиваются». «Окончательно померк старый идеал классики – прекрасного искусства, и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы»,¹ по мысли Н. Бердяева.

С человеческим сознанием происходят метаморфозы – создаётся впечатление, что время либо замедляется:

*Длятся часы, мировые несущие.
Ширятся звуки, движенье и свет.
Прошлое страстно глядится в грядущее.
Нет настоящего. Жалкого – Нет.*

А. Блок

либо начинает торопиться:

*Так хорошо побыть без слов,
Когда по капле оцет допит...
Цикада жадная часов,
Зачем твой бег меня торопит?*

И. Анненский

Может быть, это и не иллюзия, а реальность, и со временем действительно что-то происходит? «Поток сознания во многом определяет специфику художественных форм в культуре XX века»², – отмечает И.А. Едошина

Неразрешимое противоречие между течением внешних форм и их скрытым смыслом было столь сильным, что в попытке наполнить произведение общепонятным образом художник «переходной эпохи» уходит в историю, то есть, начинает «варьировать» с категориями «времени» и «пространства». Для художественной практики конца XIX – начала XX веков характерны ретроспективные интересы, привлеченные в качестве содержательного начала: фольклор, мифология, исторические события средних веков и Возрождения. Трансформируя и перерабатывая сюжеты прошлого, пытались подобрать ключ к пониманию кризисной духовной ситуации символисты.

Символизм, как известно, зародился как литературное направление второй половины XIX века в творчестве крупнейших поэтов Франции: Ш. Бодлера, П. Верлена, А. Рембо, С. Малларме. Теоретиком направления стал поэт Ж. Мореас, который выступил в 1886 году с «Манифестом символизма». Символизм противостоял натурализму, стараясь показать внутреннюю жизнь человека, его характер и судьбу. Резко отличаясь от реалистического искусства,

символизм оказался в чём-то близок романтизму. Символизм даже называли ожившим в новых условиях романтизмом. Как и романтик, символист живёт как бы в двух мирах: здешнем, явном, и ином, тайном, но более важном и истинном. Как и романтик, символист отдаёт предпочтение не логике и научному знанию, а поэтической интуиции, родственной мистическому прозрению. Для символиста все предметы, явления, события, встречи, разлуки, судьбы людей – всё существующее в нашем мире интересно и ценно не само по себе, а как символ какой-то реальности, гораздо более значительной. Причём, символ нельзя рассудочно объяснить до конца, отделив его смысл от художественной формы, созданной автором. Но очень часто смысл так завуалирован, что его границы нельзя увидеть и понять. Своим появлением символизм обязан мифологическому сознанию, символично искусство древних цивилизаций и всякое религиозное искусство.

Особенность символизма XIX – XX столетий в том, что эти черты, действительно, в той или иной мере присущие всякому, в том числе и самому реалистическому художественному произведению, вышли на первый план, были теоретически осмыслены, специально подчёркнуты, выступили в концентрированном, а иногда даже в односторонне-преувеличенном виде. Мир символизма – это своеобразная виртуальная реальность, вход в которую открыт далеко не всем, так как одной из важнейших особенностей символизма является недосказанность, размытость привычных понятий и образов. И дело тут не в духовной несостоятельности, а в некоем своеобразном мироощущении, глубинном проникновении в тайны мироздания.

О добре и зле книга Ш. Бодлера «Цветы зла» – своеобразная исповедь поэта, в которой сконцентрировались переживания его мятущейся души. Невероятная искренность, тонкий психологизм придают этому произведению статус художественного открытия. Его стихи полны изысканными оборотами, образами, эстетизмом и необъяснимой печалью:

*Будь мудрой, Скорбь моя, и подчинишь терпенью,
Ты ищешь Сумрака? Уж ветер к нам идёт...*

А. Рембо с его духовным максимализмом в своих символистических исканиях тоже стремился выйти за пределы искусства, «переделать человека и Бога», но убедившись, что средствами даже самой необычной поэзии радикально обновить жизнь невозможно, двадцатилетний поэт навсегда от неё отказывается и бежит от европейской цивилизации в Африку. Символизм Рембо усложняется и уточняется, приобретает многозначность, но при всём том полностью остаётся «посюсторонним». У Рембо «пьяный корабль» (из одноименного стихотворения «Пьяный корабль»), несущийся без руля и ветрил по океанским просторам, купающийся «в поэме моря», упивающийся бегом свободным, как полёт фантазии, становится образом-символом личности поэта. «Два плана: «внутренний» и «внешний» полностью идентифицированы, его «внешний» план раскрывает «внутренний», но и «внутренний» уводит нас также в беспредельную даль внешнего, объективного мира»³, – замечает О.А. Кривцун.

Обращенностью к реальному миру отмечен также символизм Малларме, хотя его поэзия и не свободна от эстетических тенденций. Это исходит из веры поэта в абсолютное познание. Поле деятельности его поэзии – душа и реальный мир образов и явлений. По Малларме, задача поэзии не в том, чтобы «назвать предмет», а в том, чтобы «внушить его образ».

Прежде всего, эти идеи воспринял театр, где, с одной стороны, создают «невзаправдашний», игровой и бутафорский мир, но, с другой, – показывают какую-то особую, многозначительную и таинственную жизнь, в обычное время скрытую занавесом от наших глаз. Для драматургии и театра этого периода характерно небывалое прежде значение подтекста: произносятся те или иные слова, персонажи имеют в виду нечто иное, стоящее за словами. Так же и всё, происходящее на сцене, должно говорить «не о том, о чём идёт речь».

Эта тенденция времени господствует в символистских произведениях М. Метерлинка. В одной из своих программных статей «Трагизм повседневной жизни» (1896) М. Метерлинк изложил теорию «статического театра» и

«молчания». По его мнению, настоящее общение душ, устремляющихся к сущности бытия, осуществляются без помощи слов посредством молчания, скрытой символики, что порождает в искусстве мистический принцип «второго диалога». Типичные приёмы символистского спектакля – холодная чеканка слов, падающих, «как капли, в глубокий колодезь», «трагизм с улыбкой на лице», «пластика, не соответствующая словам» и т.д. были подсказаны самой поэтикой этого направления, варьировавшего мотивы таинственного рока, играющего людьми, как марионетками. «Драматизм символистской драмы – это драматизм зыбкости и непрочности реального существования, уход в отрешённость, от которой у зрителей непонятный ужас колотится в сердце»⁴. Символистское театральное действие должно было сочетать слово, цвет, звук и воздействовать подобно музыке, которая не поддаётся рациональной расшифровке. Эту идею объединить силы разных искусств символисты унаследовали от великого Р. Вагнера.

Главная опасность, подстерегавшая в своё время и романтиков, заключалась для символистов в том, чтобы в поисках «высшей реальности» не начать относиться к окружающей жизни как к чему-то малоценному и ненастоящему. Иначе окажется, что искусство, как говорил О. Уайльд, первичнее и выше самой жизни. И постепенно возникало высокомерное равнодушие к действительности, замкнутость в узком круге собственных фантазий, которые хоть и являются «вспоминанием» чего-то ушедшего абсолютного, но теряются и разрушают целостность бытия без конкретной формы, такой необходимой для устойчивого равновесия в меняющемся мире.

Поэтому перед русской культурой так же, как и перед западной, определилась задача: найти индивидуальный путь развития, который бы нигде не порывал связи с переживаниями единства. *Идея единства (целостности)* – центральная мысль многих эстетико-философских теорий рубежа XIX – XX веков.

В конце XIX века крупнейший религиозный философ Вл. Соловьёв заговорил об этом, как об идее всеединства, взаимодействия всех сфер духовной культуры. Православ-

но-религиозное направление философии начала века органически связано с его трактатами, обосновавшими философию «всеединства» («Оправдание добра» и др.). Мистико-религиозное направление корнями уходит в софиологию лирику Соловьёва, кроме того, это направление немало почерпнуло из эсхатологических работ философа его последнего периода («Три разговора», «Панмонголизм»), основная тема которых – «ощущение» надвигающихся мировых катастроф. Если со вторым аспектом его творчества связаны эстетико-философские взгляды символистов, то с первым – акмеистические лозунги. Даже эстетическая программа футуристов, по сути, утверждала соловьёвскую идею об искусстве как о жизнестроении, «пресуществлении жизни», то есть о завершающемся этапе устройства мироздания. Всё это – синтезирующие тенденции (всеединство) внутри культурного пространства рубежа веков.

Вл. Соловьёв стремится ввести вечное содержание христианства в новую форму, он выдвинул идею синтеза религии, философии и науки, призванного решить вопрос о цели человеческого существования. Философ говорит о человечестве как о «едином существе», «субъекте исторического развития». Основное значение в построениях Соловьёва имело понятие «Богочеловечество», оно становится определяющей силой диалектических построений мыслителя. В своей работе «Критика отвлечённых начал» Вл. Соловьёв отмечает, что «если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности – в области материального бытия, есть абсолютная красота». Получается, что красота – это прямая объективация идей, а искусство есть их «область воплощения». По мысли философа, красота – мировая цель, состояние, к которому должен стремиться мир и которое наступит в результате воплощения в нём «Истины и Добра». Искусство же призвано постигать совершенство, преображение мира связано с художественным вдохновенным творчеством. Мысль Вл. Соловьёва об «исцеляющей силе искусства» и была принята русскими символистами.

Главная роль символизма, по Соловьёву, – установление связи между двумя мирами. Символ – это «отблеск» мира трансцендентного в действительности. И этот иной мир открывает свои двери лишь тем, кто жаждет высших наслаждений и живёт в ожидании конца слияния своего «я» с общей мировой душой. Соловьёв передал символистам свою веру в Софию – Премудрость Божию, которая так же многозначительна, как символ. Она включает в себя мечту об идеальном человечестве, идею вечной женственности, красоту божественного космоса. Загадочный образ Софии стал воплощаться в образе Прекрасной Дамы (особенно часто звучит у Блока). Другой излюбленный образ символистов – Демон, привлекающий их своим свободолобием, сложностью, противоречивостью характера и воплощением зла, понимаемого мистически (особенно часто изображался Врубелем).

Теоретиком и «организатором» символизма в России в начале XX века многие исследователи считают известного поэта В. Брюсова, он представил символизм как литературную школу. В. Брюсов сосредоточил главное внимание на создании новой поэтики, где субъективное начало приобретает абсолютное знание. «Брюсов выражает свою неприязнь к объективной реальности, утверждает антагонизм между искусством и жизнью, независимость искусства от жизни, видит высшую ценность в мечте художника»⁵, – отмечает исследователь творчества В. Брюсова Б.В. Михайловский. «Сквозь» философскую метафизику Д. Мережковского (который провозгласил первый манифест эстетики русского символизма в книге «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1893), где называет три основных элемента «нового искусства»: мистическое содержание, символизация и «расширение художественной впечатлительности»), Брюсов устремляется к обновленному пониманию мира.

Манифесты символизма оказались непривычными не только для обывателей, но и для Вл. Соловьёва. В. Соловьёв считал, что «русский символизм обогатился пока звучными именами более, чем звучными произведениями»⁶. Вл. Соловьёв не находит в «Брюсовском» символизме – «поэзии

намёков» ничего нового, претендующего на громкое имя литературной школы.

Эстетическая концепция и философское миропонимание Соловьёва и Брюсова отличны. Соловьёвская космогония складывалась в христианско-платоническом свете. Идеальное, традиционно-евангельское органично соединилось в ней с умозрительной мистикой мыслителей: Б. Спинозы, Г. Лейбница, И. Канта, Ф. Шеллинга. Конечной целью мироздания объявлялось «положительное единство», к которому приближается мир, преодолев в себе косную вещественность, время, пространство через преобразование Абсолютной Идеей, Красотой. А философия Брюсова охватывает более узкие цели познания – это философия творческая, которая сложилась в результате причудливого преломления разнообразных влияний Л. Толстого, Канта, Гюго, Шопенгауэра. «В поэзии, в искусстве – на первом месте сама личность художника! Она и есть сущность – всё остальное: форма и сюжет, и “идеал” – всё это только форма!» (Письмо Брюсова П.П. Перцову от 14 марта 1895 г.). То есть, цель искусства, по Брюсову, – раскрыть сокровенную душу художника, которая изменяется с каждым мгновением и не зависит от внешнего мира.

Творчество большинства русских символистов – очевидная попытка прорыва в трансцендентное. Свидетельство тому – творчество А. Белого, Вяч. Иванова и др. Многие исследователи их считали «идейными вождями» поздних символистов. А. Белый и Вяч. Иванов призывали к «боготворчеству», когда искусство неотделимо от божественного присутствия в мире, от ощущения жизни как ниспосланного чуда. Конечная цель художника-символиста (теурга) – духовное преобразование мира.

Разрабатывал теорию символизма как миропонимания в своих многочисленных публикациях известный поэт и теоретик А. Белый. Он тоже ощущает неизбежность краха существующего мира, не случайно для него явилась пророчеством «Краткая повесть об антихристе» Вл. Соловьёва. Главной направляющей силой в исканиях поэта становится «жизнетворчество». Его волнует образ нового человека. Представление о целом (целостном) мировиде-

нии Белый связывает с категорией символа. Следуя традиции Вл. Соловьёва, А. Белый говорит о двоемирии, составляющие части которого: видимый мир и «подлинная реальность», которые находятся в противодействии, но и имеют тайную, нераздельную связь друг с другом. Символ, по Белому, способен передать всё невыразимое, сверхчувственное, поэтому его смысл неисчерпаем, и он является универсальной категорией. В «Симфониях» А. Белый создаёт образ Вечности – воплощение идеи Вл. Соловьёва о божественном всеединстве. Культура, по мысли А. Белого, и есть особого рода связь между знанием и творчеством, философией и эстетикой, религией и наукой. Проблемы культуры Белый делает центральными, когда принимается за подготовку своих литературно-критических и философско-эстетических работ: «Символизм», «Арабески», «Луч зелёный» и др. Последней целью культуры Белый называет пересоздание человечества.

Творчество другого известного поэта-символиста Вяч. Иванова демонстрирует путь от магии обычных слов к молитвенному слову, литургической поэзии, исповеди, восходящей из глубины души человека к «вспоминанию» давно минувших дней. С.С. Аверинцев в статье о Вяч. Иванове отмечает, что «легко усмотреть, что именно к интуиции трансперсонального восходит тот комплекс мотивов мысли и творчества Вяч. Иванова, каковой сам он – вслед за Ницше, но исходя также из собственного переживания подлинной античности, – называл «дионисийством», и каковой не раз воспринимался и описывался современниками, а равно и позднейшими критиками то как несоединимое с христианством язычество, то как подменяющий его оккультизм, то, наконец, как тонкое веяние наступающей тоталитаристской идеологии, в корне противоположное христианскому персонализму»⁷. Поэт, как и многие другие символисты, понимал время, в которое жил, как роковой рубеж, поэтому требуется идея всеединства под знаком Христа, которая не дала бы распасться на части несовершенному миру.

Итак, кризис рубежа XIX – XX столетий жизни общества связан именно с распадом целостности в мировоз-

зренческом и философском смыслах. Жизнь стремится уйти в свою «внутреннюю бесконечность», боится границ, ибо не верит в существенность и доброту извне формирующей силы. А значит, открыты пути для возникновения нового видения места художника, целей творчества, поиска новых художественных форм.

В связи с этим, отмечаем в пределах художественных исканий одного из ярких направлений в искусстве конца XIX – начала XX веков – символизме (как в западном, так и в русском) – наряду с некоторой разнородностью безусловное единство. Символизм развивает философию сверхсознательной, мистической связи вещей, магический идеализм представлений, как средство познания и слияние с трансцендентным. Связь представлений, по смутным ощущениям, по настроениям, становится тайной связью вещей, вещи – только подобия, соответствия перекликающихся, отвечающих друг другу образов.

Тенденция к иносказанию, мистике всё больше и больше увеличивает разрыв между внешней оболочкой и содержанием художественного образа. Художественные формы в символизме рождаются с целью дать возможность видимого существования сознательным и бессознательным процессам, происходящим в человеческом «я», при этом бытие этого «я» в художественном творчестве не тождественно бытию в реальном мире, хотя и «сращено» (П.А. Флоренский) с ним.

Однако всплеск творческой активности, инициированной символизмом, не только подарил Европе ряд выдающихся сочинений, но и оказался опустошительным, привёл к «самопоеданию», подготовив, однако почву для постсимволистских явлений русской и западной культуры, в той или иной мере причастных к авангарду.

¹Бердяев Н. Кризис искусства. М., 1990. С. 3

²Едошина И.А., Бондарев В.А. Культурология: основные понятия. Кострома, 2000. С. 27

⁴Там же. С. 202

⁵Михайловский Б.В. Избранные статьи о литературе и искусстве. М., 1969. С. 463,465

⁶Соловьёв В. Философия искусства в литературной критике. М., 1991. С. 509

⁷Аверинцев С.С. Разноречия и связность мысли Вяч.Иванова / Иванов В. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 17,22.

М. МАТЦАР

Московский государственный
гуманитарный университет

ФИЛОСОФИЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЁВА О ЧЕЛОВЕКЕ – СУБЪЕКТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

1

«...Не отвлечённый интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества»¹ имеет в виду Владимир Соловьёв, размышляя об исторических делах философии и создавая свою философскую систему. В основу идеи всеединства легло глубоко личностное переживание мыслителем состояния «раздробленности» мира, оторванности пребывания человека в мире физическом, природном от мира трансцендентного; устремленность к постижению единства универсума, единства Абсолюта, единства человечества – как единства мира, человека и Бога. В то же время, его призванию философа чуждо чисто созерцательное отношение к действительности. Воспринимая наличное состояние бытия как *недолжное*, Владимир Соловьёв связывает поиск путей миропостижения с поиском *средств* для преобразования данной реальности в идеальную².

Идея взаимосвязанности Бога, человека и природного мира обретает в философии всеединства облик Вечной женственности – Софии. Её проявление в материальном мире есть знак того, что утратившая когда-то связь с божеством Душа мира обретает «блаженство примирения»³ и божественный облик софийной сущности. А значит, происходит восстановление единства Души мира с Умом и Святым Духом Бога, и, тем самым, *со-единение* с Богом

материального мира, порожденного Душою в прошлом акте самоутверждения (этот момент роднит соловьевскую Софию-Душу мира с гностической Ахмот).

София, являясь философу Владимиру Соловьёву, приходит в его лице ко всему человечеству. Знаменитые «три свидания»⁴ можно условно рассматривать как проявление трех аспектов ее. София – традиционная *мифологема*, олицетворяющая различные представления о женской ипостаси божества. София-*философема* предстаёт носительницей божественного знания о должном бытии для мира и человека. И только третья встреча привносит новое понимание этой живой идеи. София-*теургема* являет себя в египетской пустыне, отвечая на мольбу философа «восстановить полноту веков».⁵ София «воплощается образом видимым и существенным», чтобы «огнем любви своей расплавить оковы духа нашего»⁶ и несёт в себе «сияние всемирного и творческого дня»⁷.

Таким образом, проявление Софии в материальном мире означает начало *теургического* процесса – работы Бога по *воссозданию* единства мира, соединения духовного и материального и, тем самым, осуществления всеединства как осуществления красоты.

К представителю человечества София приходит не случайно. В философии положительного всеединства подчеркивается особое место человека в бытии мира.

Именно через человека Душа мира обретает действительность осознанную; поэтому всеединство, существовавшее в природном бытии как потенция, восстанавливается в человеке на идеальном уровне.⁸ В «Софии» (1875 – 1876) Владимир Соловьёв говорит об исчерпанности воздействия на человека сил природных (Сатаны и Демиурга). Это ведет к ощущению свободы от всех природных связей и, как следствие, – ощущению человеком своего бессилия и ничтожества. Но это кажущееся «бессилие» как раз и готовит его к восприятию сил божественных.

Но человек, частное проявление мировой души, как и сама она, обладает свободой. Душа человека свободна – как по отношению к материальному бытию, так и по отно-

шению к божественному началу. Философ актуализирует волевое начало человеческой души.

Так, мыслитель выделяет в человеке три составляющих, и каждая ипостась его раскрывает свободу человека, его потенциальную дуальность. Человек мыслится им как сущий, как носитель своей собственной идеи и как природное существо.

Как *сущий*, человек есть безусловный, действительный субъект всех своих действий и состояний. Он – «субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждает в себе исключительно и в противоположении со всем... Он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам».⁹

Будучи носителем своей собственной идеи, каждый человек отличен от других субъектов. Это означает, что в своем нормальном положении человек есть все, ведь его идея внутренне соединена со всеми другими и положительно выполняется ими. В таком случае его идея является формой абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего; происходит подмена: вместо определённой формы абсолютной действительности, она становится безразличною формой всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом, т.е. возможностью относить к себе всякое содержание¹⁰.

Третий аспект представляет собой материальное, или природное начало бытия человека – случайное, многое, частное, оно существует только в процессе, что позволяет философу определить человека как абсолютное становящееся. И это качество дает человеку свободу по отношению к своему природному, материальному началу. Он сам есть основание бытия своего. И это же свойство проявлено в свободе по отношению к Богу. «В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, *чем* он становится, — содержание и цель его жизни; но что он этим *становится*, это имеет своё основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом»¹¹.

Таким образом, мыслитель актуализирует тему человека – субъекта, созидателя мира и самого себя. Тезисом, ставшим хрестоматийным, философ определяет место человека как творческого субъекта: «Человек не только участвует в действии космического начала, но и способен *знать цель* этого действия, следовательно, трудиться над её достижением осмысленно и свободно»¹². Человек содержит в себе божественную идею, то есть всеединство, или безусловную полноту бытия и осуществляет эту идею *посредством разумной свободы в материальной природе*. Это значит, что подлинное раскрытие потенциала человека возможно только в его соотносительности с Богом, посредством обретения душой человека, причастной Душе мира, софийного состояния. Поэтому иконописный образ Софии новгородского храма, полагает Владимир Соловьёв, являет собою идеал человечества как «высшей и всеобъемлющей формы и живой души природы и вселенной, вечно соединённой и во временном процессе соединяющейся с Божеством и соединяющей с Ним всё, что есть»¹³.

2

Участие человека в теургическом действе осуществляется тремя различными способами (мистика, изящное искусство, техническое искусство), определяемыми различием проявления или степенью одного и того же объективного фактора – абсолютной Красоты. В работе «Философские начала цельного знания» (1877) Владимир Соловьёв проясняет различие свободной теургии и искусства, их соотношение как общего и частного. Но в его философских и литературно-критических статьях постоянно присутствует устремленность к расширению сферы художественного (именно она приведет впоследствии исследователей к интерпретации соловьёвской концепции художественного как теургии). И только в «Трёх разговорах» (1899–1900), в «Краткой повести об антихристе», с особой силой проявится разграничение ролей художника и теурга. По утверждению В.Ф. Эрн, время последней борьбы, время мучительных родов новой земли под новыми небесами для самого Соловьёва характеризуется не деятельностью художников и поэтов, а великим выступлением *Церкви*.

Антихриста обличает и тем наносит смертельный удар старому миру не певец, не вдохновенный создатель красоты звука или слова, а *старец Иоанн*, в котором сосредоточивается вся *подвижническая энергия Церкви*... Организация *действительности* в смысле её претворения и преображения в идеальный космос абсолютной существенной красоты — никак не может быть делом одного художества, или лучше, это «художество» не может быть делом одних художников¹⁴.

Не случайно поэтому, Р.А. Гальцева и И.Б. Роднянская, размышляя о «реальном деле художника» как выходящем за рамки искусства, отмечают: «в статьях о великих творческих судьбах – о Достоевском, Пушкине, Мицкевиче, Лермонтове – Соловьёву рисуются образы не «теургов» и не «демиургов» с их в некотором смысле «операциональным» отношением к бытию, а пророков и духовных вождей»¹⁵.

Но подвиг пророка является не менее значимым в деле преодоления пропасти между миром наличной действительности и миром – «теургически создаваемым идеальным космосом», который есть «живая в себе сущая Идея»¹⁶. Несмотря на то, что мир не завершён, существует возможность постижения этой завершенности, будущего совершенства мира – в искусстве. В величайших произведениях существующих ныне искусств проявляется *предварение* нездешней, грядущей для нас действительности, задается *предощущение* её¹⁷.

Именно поэтому многие статьи философа посвящены тем, кому дано *предвидеть* истину о Красоте. Такое постижение дается немногим, даётся как *шанс* («Если в будущем фазисе развития человечества будет возможно познать метафизическую реальность, то можем ли мы быть уверены, что это будущее уже настало хотя бы для некоторых индивидов?»¹⁸), как возможность *предощутить*, а затем художественно *предварить* то, чего нет, что еще не существует в нашей действительной жизни.

Только благодаря такому предварению появляется возможность познания, «*предощущения*» будущего как преображенного в Красоте для тех, в ком пока не открылась эта чудесная способность. «Конечно, – пишет великий

мистик Владимир Соловьёв, – истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нету Бога, мы и живём не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность...»¹⁹. Ведь по Соловьёву, «для истинной организации знания необходима организация действительности»²⁰. Произведение художника есть прообраз будущего совершенства мира, «дающий предощутить» Красоту, а значит и порождающий усТрёмленность к действию по организации действительности.

Об этой миссии художника – *передать* знание о должном бытии – говорят и некоторые современные исследователи: художник придает выражаемому свойство убедительности и очевидности. «Ведь, как известно, мистические состояния в их полном развитии абсолютно авторитетны для лиц их испытавших, и, наоборот, не авторитетны для лиц их не испытавших. Поэтому посторонний человек далеко не всегда способен воспринять истину о сверхъестественном мире как пророчество о будущем. Преодолеть этот разрыв способно художественное, символическое выражение...»²¹

3

Художник, как и любой другой представитель рода человеческого, «обречён» на *свободу*, предопределяющую возможность выбора позиции по отношению к действующим в мире силам. Отсюда следует и размышление философа о личной ответственности творческого субъекта, художника, за те духовные состояния, которые он проецирует в мир своим творчеством.

Проецируемые состояния архетипически представлены Вл. Соловьёвым в статье «Буддийское настроение в поэзии» (1894) как настроения «буддийское» и «христианское». Эти термины выбраны им как выражающие существенные характеристики двух мировых религий: если с первой для философа связано жизнеотрицание, то со второй — жизнеутверждение. Пафос жизнеутверждения есть атрибут подлинного художества, ведь утверждение жизни мыслится Соловьёвым как утверждение Красоты, Истины и Добра. Придавая понятию «жизнь» значение расширительное, выходящее за рамки биологического понимания организма,

Вл. Соловьёв считает его наиболее подходящим для осмысления общей связи мироздания²²: жизнь есть реализация принципа всеединства.

Мыслитель полагает, что «взгляд автора, относящийся к жизни с решительным отрицанием, заключает в себе *относительную истину*»²³, потому что «склонный субъективно к отрицательному буддийскому взгляду на мир и жизнь поэт естественно и в предметах своего творчества находит и представляет только подтверждение этого взгляда. Все существенное действует на него особенно своею отрицательной стороною»²⁴.

И наоборот, если общий тон поэзии будет радостным, бодрым и уверенным, то такая поэзия есть «поэзия жизни и воскресения», а значит, и настроение поэта остается «христианским» при самых языческих, мирских и даже греховных сюжетах²⁵.

Но Владимир Соловьёв не сводит свободу творчества к свободе воли. В статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899) философ возводит на уровень «эстетической аксиомы» положение о несводимости свободы творчества к свободе воли: поэтические произведения создаются отнюдь не по обдуманному выбору и намерению – невозможно насильно навязать что-либо своей музе²⁶.

Исходя из задачи воплощения «содержания идеального», Владимир Соловьёв проводит разграничение двух «моделей» художественного творчества «Богочеловеческой» и «человекобожеской», разрабатывая эту тему в литературно-критических статьях (прежде всего, в текстах, посвященных творчеству А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова).

В творчестве М.Ю. Лермонтова, родоначальника ницшеанства, как характеризует его философ²⁷, проявилась модель «человекобожеская». Эта модель предполагает творчество «из-себя», что ведет к потере связи с универсальным. В результате вместо реализации своего дарования как долга – сообщить потомкам могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, он облакает в красоту формы мысли и чувства ложные, «демонические», делая их привлекательными для неопытных²⁸. Такое творчество возводит (возможно, справедливое) рефлексивно-

критическое отношение к миру и собственной жизни в степень безусловного принципа в качестве господствующего настроения самой поэзии.

Но, согласно концепции Соловьёва, такая субъективная неудовлетворенность есть лишь определённый этап в развитии художественного творчества. Этот этап подобен проявлению хаотического сопротивления природного мира космическому процессу, но на высшем уровне – посредством человеческого, сознательного творчества. И этот этап «жизнеотрицания», «буддийского настроения» необходим, он есть шаг к последующей работе сознания и мышления, а значит и движение к появлению «поэзии гармонической мысли», с которой связано сознательное понимание значения красоты в мире в качестве жизнеутверждающего принципа (творчество Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого и др.)²⁹.

Творчество «богочеловеческое» – *свободное* – предполагает свободу поэтической души от всего чуждого и противного *вдохновению*. Ведь «случайное, поверхностное содержание души человеческой» вовсе не нуждается в художественном, поэтическом откровении, оно «и без того явно во всей своей непривлекательности и нуждается не столько в откровении и увековечении, сколько в сокровении и забвении».³⁰ То есть поэтическая душа – это воистину уже «свободная душа Софии», позволяющая человеку «войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога»³¹. Акт *освобождения*, растождествления с материей жизненной действительности должен быть уже осуществлен. Только трансцендирование, выход за порог непосредственно переживаемого позволяет возникнуть «*за-душевности* лирической поэзии», обнимающей «*весь мир в одном любви привете*»³² (курсив мой, – М.М.). Таким образом, «чтобы воспроизвести свои душевные состояния в стихотворении, поэт должен не просто пережить их, а пережить их именно в качестве лирического поэта»³³.

Свобода творчества предполагает открытость вдохновению, открытость восприятию «божественных глаголов» и «видений первоначальных лучших дней», приходящих из «той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею, и вместе с тем своею, родною»³⁴.

Вдохновение, по Соловьёву, является неотъемлемой составляющей истинного познания и подлинного творчества. Только вдохновенное творчество способствует обретению художником пророческой позиции и созданию произведений, предвидящих будущее совершенство мира.

О природе вдохновения философ размышляет на протяжении всего своего творческого пути. Характеристика вдохновения как атрибута творческой деятельности человека даётся мыслителем ещё в работе «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874). Владимир Соловьёв полагает необходимым условием истинного творчества выход художника «в экстатическом вдохновении» из своего «ясного и раздельного сознания»: «чем меньше личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство»³⁵. Соловьёв противопоставляет искусству философское познание как «заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания»: «субъект философии есть по преимуществу единичное *я* как познающее»³⁶. Но он тут же указывает на относительность этого определения. И хотя в «Философских началах цельного знания» мыслитель отмечает, что «работа художника сводится только к ... развитию и воплощению в материальных подробностях»³⁷ идеи (которая «не суть сложный продукт наблюдения или рефлексии, а является умственному взору разом в своей внутренней целостности») ³⁸, в дальнейшем он посвятит множество статей, посвященных *творческому «я» художника*. Но с другой стороны, и философское познание не лишено вдохновения. Ведь то истинное философское знание (о котором будет говорить Соловьёв в последующих работах), может быть только единством эмпирического, рационального и мистического познания, – «*синтетическим*, т.е. синтетически возвышающимся над отдельными элементами знания, отвлеченно взятыми»³⁹. А так как в настоящем своем виде эти элементы отнюдь не склонны к синтезу и даже взаимно друг друга не признают, то синтез, намечаемый Соловьёвым, непременно предполагает и *активную, энергетическую организацию знания*.⁴⁰ Поэтому и философское твор-

чество есть творчество *вдохновенное*, предполагающее воплощение познанной идеи в понятиях, в нём присутствует только элемент рефлексии как *возвращение* в сознание «ясное и раздельное».

В трактате «София» Соловьёв ставит проблему источника вдохновения: в одном из определений София представлена как начало, управляющее невоплощенными душами, или гениями⁴¹. Это определение Софии сопоставимо со ссылкой⁴² Соловьёва на предположения некоторых спиритов о том, что художника вдохновляют духи умерших, являясь настоящими деятелями в гениальном творчестве. Но такое воздействие предполагает рассудочность, умудрённость опытом и, к тому же, их воздействие на человечество в настоящее время заканчивается. Оно не может способствовать ни творчеству художественному как предваряющему, ни теургии как непосредственно порождающей будущее совершенство мира. Соловьёв меняет представление об источнике вдохновения. Софийность художества предполагает открытость художника воздействию *гения*. Гении, по Соловьёву, – это души, не имеющие опыта воплощения, их основное свойство – наивность. Пребывая в мире трансцендентном, они не ведают реальности мира отдельного и отделенного.

В статье «О лирической поэзии (по поводу последних стихотворений Фета и Полонского)» (1890) он показывает, что предметом искусства является «существенная красота мировых явлений», для «восприятия и воплощения которой нужен особый подъём души над обыкновенными её состояниями»⁴³. Указывая на две составляющие способности к такому подъёму – материальные физиологические условия и причину идеально-духовную, Соловьёв отмечает, что только со стороны идеально-духовной (причины) такая способность называется «дарованием, гением, актуальное проявление её вдохновением»⁴⁴.

Таким образом, вдохновение определяется Владимиром Соловьёвым как актуальное проявление гения, дарования, т.е. идеально-духовной причины, обуславливающей особый подъём души над обыкновенным её состоянием и

является необходимым условием для воплощения существенной красоты мировых явлений.

Но Владимир Соловьёв избегает объяснения состояния вдохновения. Это область индивидуального и неизреченного, та «область лирического чувства, где никакого определенного содержания еще нет, где источник вдохновения еще не нашел себе русла, где виден только взмах крыльев, слышен вздох по неизреченности бытия...»⁴⁵.

Поэт, пишет философ, вдохновляется не произвольными, преходящими и субъективными вымыслами, а черпает своё вдохновение из «*вековечной глубины бытия*», отождествляемой с глубиной душевного мира. Она также реальна и также всеобъемлюща для него, как и мир внешних. Поэт видит здесь «два равноправные бытия»⁴⁶.

И далее, в той же статье: «то, что для толпы только праздная грёза, то поэт сознает как откровение высших сил, чувствует как рост тех духовных крыльев, которые уносят его из призрачного и пустого существования в область истинного бытия»⁴⁷.

Определить это состояние невозможно: философ дает две противоположные, на первый взгляд, метафоры. Обретение творческого состояния сопровождается «ростом крыльев» и взлётом (чисто платоновский образ) и одновременно – погружением в «вековечную глубину бытия». Совмещение этих разнонаправленных векторов возможно только в контексте гносеологии и онтологии Вл. Соловьёва.

5.

Акту художественного творчества необходимо предшествует, по Соловьёву, акт познавательный – предощущение будущего совершенства предмета или явления, предваряемого художественностью. Такое предощущение достижимо соединением – сущностным, внутренним, безусловным соединением познающего с познаваемым в акте мистической интуиции. Эта возможность онтически обусловлена *укорененностью* нашего собственного бытия и бытия познаваемого в одном и том же безусловном существе. В противном случае «ни предмет не мог бы перейти в наше сознание, ни наше сознание не могло бы проникнуть в предмет; мы могли бы только граничить с предметом и,

следовательно, знать только эту границу или предел, а не самый предмет»⁴⁸.

Динамика пересечения «границы», «предела» есть «перелет»: нужны «крылья», «подъём души над обыкновенным её состоянием», ощущение свободы от временного и случайного. Но, покидая свое сознание, «ясное», «раздельное» трансцендентальное сознание, управляющее восприятием ощущаемого и мыслимого, мы оказываемся погруженными в глубины душевного мира как познающие свою внутреннюю взаимосвязь со всем существующим.

Эта взаимосвязь не может быть выведена ни из ощущений, ни из понятий. Возможность такого постижения обусловлена, прежде всего, утверждением предмета познания как безусловно сущего. Безусловность означает несводимость к какому-либо отношению нашего сознания к предмету: как воспринимающего к воспринимаемому и как мыслящего о мыслимом⁴⁹. Такое постижение не может покрыть всей конкретности и всего многообразия предмета. Признание предмета как свободно сущего вне нашего к нему отношения и тем самым актуализация достижения истины как смысла познания осуществляется актом *веры*. (Вера, по Соловьёву, не есть исключительная принадлежность сознательно верующих, она не отождествляется с верой религиозной).

Но одного утверждения предмета как сущего недостаточно для познания его идеи, основного качества его метафизического существа, выражающего его особенность и единичность⁵⁰. Необходимо особое взаимоотношение познающего и познаваемого. Ведь и познающий субъект есть некоторая сущность или идея, нечто постоянное и единое. Он не может быть разрешён в отдельные состояния сознания. Познающий субъект как идея не только может, но и должен находиться в некоторой связи с другими идеями, а значит, с идеей данного предмета⁵¹. Такую связь, такое взаимодействие Соловьёв называет *во-ображением*, понимаемым не психологически, а *метафизически*.

Воображение есть особая форма *взаимо-действия*. С одной стороны, «предмет воображается в нас». Это означает, что собственная сущность, собственный характер пред-

мета, *его идея*, независимая от частных и случайных ощущений наших чувств, от отвлекающего действия нашего рассудка, отражается в нашем уме или производит в нем некоторый образ⁵². С другой стороны, «мы воображаем предмет», мы даём предмету образ, соответствующий *нашей* сущности: «*субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи*, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать»⁵³. Поэтому образ, возникающий в сознании, определяется как существенным характером познаваемого предмета, его идеей, так и существенным характером познающего субъекта.

Соловьёвский термин «воображение», таким образом, не соответствует нашему привычному пониманию воображения как акта психики. Это не есть факт *сознания*, доступный прямому самонаблюдению. Воображение, открывающее сущность, или идею познаваемого предмета, коренится в метафизической глубине нашего существа⁵⁴.

В основе теории воображения Вл. Соловьёва лежит принцип положительного всеединства. Постулат о существовании всеединящей основы мира, позволяет развить теорию т.н. «досознательного» взаимодействия с предметом, т.е. осуществляющегося до актуального сознания. Согласно этой теории, субъект носит в себе определенный образ каждого предмета, с которым он соотносится, даже если этот образ и не переходил в сознательные акты нашего ума. Без такого предсуществования образа, по Соловьёву, разрозненные и противоречивые ощущения было бы сложно отнести к одному и тому же предмету, они бы не сложились в один объективный образ»⁵⁵.

Производимые воображением «постоянные, определенные и единые себе равные образы предметов»⁵⁶ накладываются на данные в нашем сознании ощущения. На их основании «мы объединяем и фиксируем всю неопределенную множественность частных впечатлений, получаемых нами от предметов»⁵⁷. Это означает, что «внешнее действие предмета на нашу чувственность вызовет соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеею предмета, переводя образ предмета в наше действительное сознание»⁵⁸.

Поэтому следующий этап познавательной деятельности есть творчество; оно предполагает соединение «идеи, вообразившейся в нас», с «нашими чувственными данными и рациональными формами общих отношений». ⁵⁹ Это двусторонний процесс:

– во-первых, становится возможным организовать весь хаос внешних впечатлений и ощущений: ум наш относит их к тому образу или идее предмета, которые существуют в нашем духе независимо от ощущений и от мыслей;

– во-вторых, сама идея, существующая в нашем духе, получает материальную действительность и видимость.

Постигнутое верой и воображением актуализируется, переводится в наличные формы нашего эмпирического сознания: «Идею, скрывающуюся от нашего внешнего глаза в невидимой (бессознательной) глубине нашего духа, наш ум, побуждаемый внешними впечатлениями, переводит из этой глубины на поверхность дневного сознания и воплощает эту бесплотную форму в той материальной среде, которая составляется из наличных состояний нашей чувственности» ⁶⁰.

В то же время, «когда наш ум организует и объективирует данные ощущения, то есть налагает на них предсуществующую в нём форму некоторой идеи, то он уже в самих этих ощущениях (в их качествах) *находит некоторое предрасположение к этой именно идее: сами ощущения, так сказать, тяготеют к этому идеальному образу*, потому что этот образ выражает собою внутреннее метафизическое взаимодействие наше с *тою самою* сущностью, которой они (ощущения) суть внешнее проявление» ⁶¹. Это означает, что и в познании физическом, феноменальном имеет место взаимодействие познающего и познаваемого, подобное взаимодействию на уровне метафизическом.

«Материал наших ощущений не есть ... мертвая и равнодушная к идее масса» ⁶², – утверждает Соловьёв. «Ощущения как бы *подсказывают* ту идею, которая должна их объединить. Они как бы *внушают* познающему ту идеальную форму, которая их претворяет в живой конкретный предмет» ⁶³.

Ведь «внешнее действие предмета хотя фактически зависит от совершенно внешних и случайных условий, по *качеству* своему обуславливается в известной мере и самим действующим, то есть предметом; хотя эта зависимость может быть весьма сложною и отдаленною, тем не менее, она существует, ибо если бы совсем никакой зависимости не было, то не было бы и никакого основания относить это действие, это ощущение к этому предмету, связывать его с этой идеей». ⁶⁴

Художественное творчество предстает, таким образом, непосредственным продолжением процесса воплощения. Художник воплощает средствами того или иного вида искусства своё личностное открытие взаимосвязанности себя и мира. Это есть открытие укорененности бытия своего собственного и бытия познаваемых предметов и явлений в одном, едином, первоначальном. Поэтому, воображая какой-либо предмет, творческий человек получает ключ к постижению мира своей души. Ведь идея воображается в его «предсознании», затем переводится в формы наличного сознания как *соответствующая его собственной идее*. И эта же его метафизическая идея «узняется» им во внешней действительности, именно поэтому *сами его ощущения предрасположены* к выражению идеальной сущности того или иного предмета – как созвучного идее самого субъекта художественного творчества.

Таким образом, воображенный идеальный образ получает воплощение сначала в материале ощущений, затем этот же образ воплощается в материальном мире средствами искусства, использующего материальный элемент в качестве носителя идеального содержания. «Материальная причина» художества есть способ трансляции постижения художником первоначальной соотнесенности души своей с Абсолютным посредством конкретного идеального образа. Благодаря воплощению средствами искусства этот образ становится воспринимаемым другими людьми.

Внимательно изучая *восприятие* субъектом творческого процесса «независящего от человека внешнего от-

кровения»,⁶⁵ Владимир Соловьёв актуализирует момент соотнесенности с Абсолютом человека как «единичного».

Более того, способ самоосуществления Абсолюта, – всеединство – предполагает признание бытия индивидуального. Владимир Соловьёв критикует отвлеченный пантеизм, смешивающий и отождествляющий второе абсолютное с первым⁶⁶, «растворяющий всё единичное в абсолютном, превращая это последнее в пустую безразличность»⁶⁷. Полная свобода частей в абсолютном единстве целого полагается философом как осуществление основного принципа мироздания.

В работе «Критика отвлечённых начал» (1887 – 1880) философ подчеркивает, что каждый человек, каждое индивидуальное «я» как форма внутреннего идеального бытия «есть нечто по существу безусловное и вечное»⁶⁸. Представляя собой некоторое ему одному свойственное качество, «я», тем самым, есть некоторая безусловная идея. Это «положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ограниченной»⁶⁹. Индивидуальное «я», есть всё: его универсальность основывается на его безусловной единичности; оно отлично от всего другого. В противном случае «всё другое не имело бы основания быть для него, не могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаваться»⁷⁰.

Это означает, что «человек есть всё не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии», он «безусловен и вечен также не только в Боге, но и в себе, в своём индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своём внутреннем идеальном бытии».⁷¹

Такая обращенность к человеческой индивидуальности не случайна: ведь «на современном этапе София (по убеждению Соловьёва) проявляет себя как субъективное начало, ...выступает вдохновительницей субъективных мистикоромантических тенденций в философии и искусстве»⁷².

Поэтому и размышление о художественном отношении человека к миру неизбежно вскрывает взаимосвязь произведения и его *автора*: «обращаясь ... к художественному творчеству, мы находим, что ... субъект его несо-

менно есть лицо художника...»⁷³; теургический подвиг художества есть всегда подвиг личностный.

Художественный акт, поэтому, предстает каждый раз как *неповторимый* способ преобразования действительности. Художественное предстает как *индивидуальное*, – «та, совершенно особенная, своеобразная печать»⁷⁴, которая налагается художником на то, что становится предметом его творчества.

Ведь, согласно мистико-познавательной концепции Вл. Соловьёва, идея воображается в его «предсознании», затем переводится в формы наличного сознания как *соответствующая его собственной идее*. И эта же его метафизическая идея «узнается» им во внешней действительности, именно поэтому *сами его ощущения предрасположены* к выражению идеальной сущности того или иного предмета – как созвучного идее субъекта.

Вот почему индивидуальность художника, поэта есть для Соловьёва «нечто первоначальное и неразложимое», а значит, «никакие определенные особенности, ни индивидуально взятые, ни в соединении, не могут её составить и выразить»⁷⁵. Не случайно одним из излюбленных образов Соловьёва при описании творческого процесса есть образ корня, выбранный для презентации «третьего познавательного элемента», представляемого как «вещей обличение невидимых»⁷⁶. «Ветви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собой, причем эти ветви и листья на них различным образом соприкасаются друг с другом своими поверхностями, – таково внешнее, или относительное знание; но те же листья и ветви, помимо этого внешнего отношения, связаны между собой внутренне посредством своего общего ствола и корня, из которого они все одинаково получают свои жизненные соки, – таково знание мистическое, или вера»⁷⁷.

Образ корня связывает воедино и само мировое бытие и творчество – но иначе быть не может – ведь в художестве выражается *со-причастность* этому бытию.

Так, Владимир Соловьёв пишет о лирике Фета: «Здесь поэт как бы открывает нам самые *корни* лирического творчества, которые сравнительно с самим цветущим

растением, конечно, темны, бледны и бесформенны». Именно такие стихотворения «в простейшем и чистейшем виде представляют коренное лирическое настроение»⁷⁸. И в другой статье: о Тютчеве. Именно Тютчев, наверное, как никто другой «захватывал *темный корень* мирового бытия», «ту *таинственную основу* всякой жизни, – и природной и человеческой, – основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества», то, что скрыто за дневным миром, первоначальное и страшное, позволяющее вскрыть смысл явлений»⁷⁹.

Индивидуальность творчества каждого поэта имеет «свои листья», но восходящие к единому «корню». Тем более, что «кроме вечного и неизменного различия между лицами, различия по их специальной идее, или по той, или другой стороне всеединой идеи, которую выражает каждый, необходимо еще является различие в степени усвоения каждым самого идеального начала ...»⁸⁰.

Но, отмечает Соловьёв, в каждом единичном случае, для *этого* поэта, например, его индивидуальный характер, как не выражающий никакого общего понятия, вовсе не может быть определен словами, точно описан, или рассказан. Индивидуальность есть то, что «может быть только закреплено собственным *именем*, и потому первобытная мудрость народов видела в имени выражение самой глубочайшей сущности, самой подлинной истины именуемого предмета»⁸¹. Индивидуальность не выражаема. Она – в имени.

Индивидуальность невозможно воспроизвести в рассуждениях о поэзии. Различные указания на особенности будут верны, но недостаточны, (например, что касается звуковых сочетаний). Но понятно, что эти специфические особенности (например, специфический звуковой характер «имеет свое внутреннее основание в духовной индивидуальности поэта»⁸²). Читая стихи, например, Я.П. Полонского, можно согласиться, что никто другой не мог написать так. «Но пусть кто-нибудь попробует определить, описать или рассказать эту индивидуальную особенность, которую они запечатлены...»⁸³.

Поэтому «вскрыть глубочайшие корни творчества» означает для Соловьёва рассмотреть особенности творчества того или иного поэта или художника «не со стороны его психических мотивов... а главным образом со стороны «идейного содержания», «объективных основ» его творчества»⁸⁴.

Это означает – прояснить, «что именно из полноты всемирного смысла, какие стороны, или проявления истины особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены им в художественных образах и звуках...»⁸⁵. Таким образом, индивидуальность проявляется как отражение определенных сторон вселенского смысла, именно тех, которые захватили поэта, художника; индивидуальность есть нечто первоначальное и неразложимое, и никакие определенные особенности, ни индивидуально взятые, ни в соединении, не могут её составить и выразить. Так считает Владимир Соловьёв. Но индивидуальность автора проявляется в специфической найденности способа воплощения. (Например, специфический звуковой характер поэтической строфы). И она может проявиться присутствием особого элемента в произведении. Говоря современным языком, художественное видение предполагает сочетание обобщения и эмоциональных остановок, которые указывают на места связи художественных средств и явлений действительности. Именно в этот момент происходит выражение индивидуального опыта в произведении.

Художество определяется Соловьёвым как «откровение души человеческой»⁸⁶. Это откровение с наибольшей полнотой выражается, по Соловьёву, прежде всего в музыке и лирической поэзии, поскольку эти виды искусства не допускают в себе присутствие содержания, отличного от формы.

Таким откровением индивидуальной души художника может быть, например, «чувство задушевного примирения, отнимающего у «житейских битв» их острый и мрачный, трагический характер»⁸⁷; не случайно Владимир Соловьёв называет Я.П. Полонского «поэтом задушевного чувства»⁸⁸.

Размышляя, поэтому, о профетической роли художника, Вл. Соловьёв предлагает новую трактовку «пророческого служения».

С одной стороны, он как бы продолжает традицию: в его пророче (стихотворение «Пророк будущего») соединены «мистический характер, импонирующий в пророче Пушкина, в сочетании с живыми чертами современности, привлекающими нас в пророче Лермонтова...». Его пророк «есть пророк будущего (которое может быть уже становится настоящим); в нём противоречие с окружающей общественной средой доходит до полной несоизмеримости...»⁸⁹. Но, поскольку, по словам Соловьёва, «в поэтическом откровении нуждаются не болезненные наросты, а лишь внутренняя красота души человеческой, состоящая в её созвучии с объективным смыслом вселенной, в её способности индивидуально воспринимать и воплощать этот всеобъемлющий смысл мира и жизни»⁹⁰, то и образ «пророка» может быть совсем другим.

Характеристику соловьёвского пророка проясняют следующие слова Н.В. Котрелева. «Соловьёвский поэт-пророк познал истину и несет её своему племени, при этом, однако, он только обнаруживает её перед людьми, но не вколачивает её в их сознание или подсознание, не вталкивает и не протаскивает её им в душу. Действенная сила в поэзии (в акте – повторим нынешнему жаргону – поэтической коммуникации) – сила объективная, открывшаяся в вещах и их отношениях и постигнутая правда мира («красота есть осязательная форма добра и истины» – многократно повторенная форма соловьёвской эстетики)»⁹¹.

В стихотворении «Скромное пророчество» звучит совершенно другое представление о «пророче»:

Я в пророки возведен врагами,
 На смех это дали мне прозвание,
 Но пророк правдивый я пред вами,
 И свершится скоро предсказанье.
 Я пророчу, – слушайте, дриада!
 Снег растает и минует холод,
 И земля воскреснет, солнцу рада,
 И проснется лес, как прежде, молод...⁹²

Это скромное пророчество – дар вечно живой души поэта Владимира Соловьёва, невероятно обостренно переживавшего красоту мира, «необыкновенно чуткого к кра-

соте чужих произведений, буквально *благодарного* за каждую хорошую, самобытную строку...»⁹³.

¹Соловьёв В.С. Исторические дела философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 2. Брюссель: Жизнь с Богом. 1969. С. 402.

²Соловьёв В.С. Письмо к Е.В. Селевиной 1873г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. В 3 т. Т.3. СПб., 1911. С.88.

³Соловьёв В.С. Прометею // Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С.18.

⁴«Три свидания» – название автобиографической поэмы Вл. Соловьёва; именно о трех встречах счел нужным поведать автор, несмотря на то, что встреч было значительно больше.

⁵Соловьёв В.С. Молитва об откровении великой тайны. По Соловьёв, С.М. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьёва // Соловьёв С.М. Богословские и критические очерки. Томск, 1996. С. 137.

⁶ Там же.

⁷Соловьёв В.С. Три свидания // Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь ...» С.123.

⁸Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3. М., 2001. С. 286.

⁹Там же. С. 288.

¹⁰Там же. С. 288.

¹¹Там же. С. 289.

¹²Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 125.

¹³Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 577.

¹⁴Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва // О Владимире Соловьёве. Томск, 1997. С. 178.

¹⁵Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьёва и взгляд на литературное творчество) // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.21.

¹⁶Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 178.

¹⁷Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 134.

¹⁸Соловьёв В.С. София / В.С. Соловьёв // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 19.

¹⁹Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.3. М., 2001. С. 314.

²⁰Там же.

²¹Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания. Иваново, 2005. Ч. 2. С. 188.

²²Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. С. 123.

²³Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 248.

²⁴Там же. С. 259.

²⁵Там же. С. 233.

- ²⁶ Соловьёв В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 405.
- ²⁷ Там же. С. 441.
- ²⁸ Там же. С. 456 – 457.
- ²⁹ Там же. С. 300 – 301.
- ³⁰ Там же. С. 210.
- ³¹ Там же. С. 61.
- ³² Там же. С. 18.
- ³³ Там же. С. 209.
- ³⁴ Там же. С. 403, 405.
- ³⁵ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёва В.С. Собр. соч. Т.1. СПб. С. 27.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 239.
- ³⁸ Там же. С. 239.
- ³⁹ Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 176.
- ⁴⁰ Там же. С. 176.
- ⁴⁹ Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 143.
- ⁴² Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 27.
- ⁴³ Соловьёв, В.С. О лирической поэзии (...) // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 210.
- ⁴⁴ Там же. С. 210.
- ⁴⁵ Там же. С. 217.
- ⁴⁶ Там же. С. 213.
- ⁴⁷ Там же. С. 215.
- ⁴⁸ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 296. См. также: Эрн Вл. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 161.
- ⁴⁹ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 292.
- ⁵⁰ Там же. С. 287.
- ⁵¹ Там же. С. 300.
- ⁵² Там же. С. 300.
- ⁵³ Там же. С. 300.
- ⁵⁴ Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 164.
- ⁵⁵ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 301.
- ⁵⁶ Там же. С. 300.
- ⁵⁷ Там же. С. 300, 301.
- ⁵⁸ Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 164 – 165.
- ⁵⁹ Там же. С. 164 – 165.
- ⁶⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М., 2000. С. 302.
- ⁶¹ Там же. С. 302 – 303.

- ⁶² Там же. С. 303.
- ⁶³ Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва. С. 166.
- ⁶⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 302.
- ⁶⁵ Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 27.
- ⁶⁶ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 286.
- ⁶⁷ Соловьёв В.С. О лирической поэзии. С. 216.
- ⁶⁸ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 286.
- ⁶⁹ Там же. С. 286.
- ⁷⁰ Там же. С. 287.
- ⁷¹ Там же. С. 287.
- ⁷² Бычков, В.В. Эстетика В.С. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 18.
- ⁷³ Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 27.
- ⁷⁴ Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С.329.
- ⁷⁵ Там же. С. 333.
- ⁷⁶ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 294.
- ⁷⁷ Там же. С. 296.
- ⁷⁸ Соловьёв В.С. О лирической поэзии (...) // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 217.
- ⁷⁹ Соловьёв В.С. Ф.И. Тютчев // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 288.
- ⁸⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 165.
- ⁸¹ Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 329.
- ⁸² Там же. С. 333.
- ⁸³ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 332.
- ⁸⁴ Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского. С. 330.
- ⁸⁵ Там же. С. 330.
- ⁸⁶ Соловьёв В.С. О лирической поэзии. С. 210.
- ⁸⁷ Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского. С. 337.
- ⁸⁸ Соловьёв В.С. Яков Петрович Полонский // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 372.
- ⁸⁹ Соловьёв В.С. Пророк будущего // Вл. Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 2000. С. 64.
- ⁹⁰ Соловьёв В.С. О лирической поэзии. С. 210.
- ⁹¹ Котрелев Н.В. Послесловие // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 488.
- ⁹² Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». 1990. С. 75.
- ⁹³ Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения // Вл. Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 2000. С. 284.

Н. В. СЕРОВА

Морская государственная академия
имени адмирала Ф.Ф. Ушакова,
г. Новороссийск

**КАТЕГОРИЯ «АБСОЛЮТНО-СУЩЕГО»
КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТИТУЕНТА
БЛАГОЛЕПИЯ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА
В.С. СОЛОВЬЁВА**

Духовностью проникнуты самые высокие идеи и идеалы русской философии, ярчайшие образы и символы русской культуры и весь традиционный уклад русской жизни. Единящее действо духовности укоренилось в общественном и индивидуальном сознании и воплотилось в бытии и почти вышедшем из употребления, но остающимся близким каждому по духу слове – благолепие. Благолепие – выражение воплощения духовного единства истины, добра и красоты в бытии. Духовные истоки их происхождения являются условием их вечности и действительности перед лицом мировых катастроф и личных трагедий. Смысл благолепия потому не утрачивается от века к веку, а действует в потоке непрерывных превращений взглядов целых поколений. Это слово даже своим звучанием напоминает об этом духовном единстве как силе, преобразующей мир. Потому-то никакие разочарования не могут сломить нашей веры в действие в мире добра, истины и красоты – благолепия.

Теме духовного единства добра, истины и красоты посвящены многие работы Владимира Сергеевича Соловьёва, но особое положение в этом списке принадлежит его фундаментальной работе – «Философские начала цельного знания». Он пишет о добре, истине и красоте как духовном воплощении первоначала всего существующего в мире. Однако они не тождественны проявлениям подобных качеств в единичных объектах и явлениях: они – конституенты одухотворённости природных явлений, общественных и индивидуальных событий.

В.С.Соловьёв целью своей работы видел раскрытие причин действенной и преобразующей силы добра, истины и красоты в далеком от совершенства мире. Ведь признаваемое в нем этически, эстетически или эпистемологически ценным далеко отстоит от духовного идеала и потому лишено способности к радикальному изменению устоявшегося в мире порядка: скорее служит оправданием его несовершенств. Такой причиной, по мнению автора, является «абсолютно-сущее» [1,232]. Оно есть сила, производящая и определяющая созданное подобно его природе. Поэтому абсолютно-сущее является конституирующим условием их целостности и причиной их действительности в бытии.

Порядок отношения абсолютно-сущего к добру, истине и красоте определяется его духовной и бесконечно созидательной природой. Все от него производное получает ту же созидательную способность, но оно как порождающая первопричина в созидании превосходит всякое творческое действие в мире. Сила его созидательного действия неистощима, так как его духовные недра бесконечны и неисчерпаемы. В этом состоит смысл выделения В.С. Соловьёвым в сфере абсолютного двух центров:

- сверхсущего – единого и вечного начала, скрытого и не зависящее ни от чего в мире. Благодаря его действию все, что содержалось только в возможности, становилось действительным и действенным;

- первоначальной – всеобъемлющей сущности мира, содержащей в себе все существующее в нем как результат ее реализации. Она есть лишь возможность появления в действительности того, что производится сущим.

Рассматривая, таким образом, сферу абсолютно-сущего, В.С.Соловьёв не указывает на двойственность его природы, на единство в многообразии всего потенциально-го и действительного. Потому что «...для того, чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего; с другой стороны, быть всем можно только будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным и отрешенным» [1,231]. Абсолютно-сущее – духовное начало мира, и как таковое оно едино, а поскольку

ку оно не раздельно и произвести себя самого не может по определению, постольку оно должно было создавать только подобное, но не тождественное себе. Производящее действие абсолютно-сущего осуществляется как его самоограничение в творческом акте в целях проявления творчества, и потому оно не достигает полноты и всецелости его содержания. Тем не менее произведенное им бытие не противоречит его духовной природе и отлично от него количественно.

Произведенное абсолютно-сущим бытие есть совокупность всего того, что обрело свое действительное существование и потому действительно. Его действительность и означает, что бытие едино с абсолютно-сущим природы и переняло его существенное свойство – созидать. Этим оно отличается от первоматерии как сферы возможной реализации чего-либо в действительности. Потому и отношение к ним сущего соответственно осуществляется как отношение к действительному и возможному:

- отношение самополагания сущего направлено на бытие во всех его модусах: оно осуществляется и существует в чувствах, через волю или деятельность разума;

- отношение самопроявления сущего направлено на первоматерию как источник духовной сущности всего существующего. В этом отношении она выводится из потенциального в актуальное состояние и в действительности представляется в качестве идеи.

Идея – носительница проявления различных сторон содержания сущего в бытии. В нем эти качества воплощаются в его различных, но связанных духовной природой модусах – чувствах, воле и разуме. Различие модусов бытия порождает и различие идей: чувства ощущают и порождают идею красоты, воля – идею добра и разум – идею истины. В процессе познания перед человеком раскрывается содержание абсолютно-сущего, и так он узнает о подлинной сути духовности – начала, его творческой деятельности: «Оно и само по себе, но для нас оно является не как данная действительность, а как идеал, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; в этом смысле он становится окончательной целью и безусловной нормой наших

жизненных деятельностей: к нему стремится воля как к своему высшему благу, им определяется мышление как абсолютную истину, он же частично ощущается, частично угадывается нашими чувствами и воображением как красота» [2,394]. Добро, истина и красота так воздействуют на человека, что он отвлекается от суетного и материального и устремляется к вершинам духовного познания. На этом пути человек становится проводником духовности в мире: посредством своих художественных талантов он осуществляет идею красоты, посредством нравственных идеалов и поступков – идею добра, а посредством интеллектуального поиска – идею истины. Вопрос в том, сколь всецело ему дано понять их суть и осуществить воплощение в действительности. Иными словами, необходимо рассмотреть суть этих идей и постигнуть духовный смысл их единства.

«Добро само по себе ничем не обусловлено, но все обуславливает и через все осуществляется» [3,96]. Его суть не проявляется в единичных, обособленных явлениях общественной и индивидуальной жизни, но он состоит в солидарном построении и совершенствовании нравственной жизни при свободном участии всех людей. Потому что оно по природе всецело и действительно. Частные случаи его проявления служат лишь подтверждением его всеобщности, так как, свершая добрые дела, люди духовно сближаются.

Истина – идея, выражающая действительное обретение цельного знания о различных явлениях бытия. Его основой являются данные человеческого опыта: «...материал истинной философии как цельного знания дается всей совокупностью явлений как мистических, так равно психических и физических» [1,203]. Разрозненные данные обретают вид целостности, выражаясь в теоретической форме и подтверждаясь их практической реализацией.

«...Красота есть нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее не сводимое» [4,354]. В природе в ее отдельности не существует красоты, так как она – материальна, а красота – духовна. Но, воплощаясь в природе, она одухотворяет ее: «...Красота в природе не есть выражение всякого содержания, а лишь содержания идеального, что

она есть воплощение идеи» [4,360]. Подобно идеям добра и истины она служит воплощению духовного начала (абсолютно-сущего) в бытии, но ее отличает эстетическая форма. Признаком подлинной красоты устанавливается всецелое воплощение духовности в различных явлениях бытия: «Критерий эстетического достоинства есть наиболее законченное и многостороннее воплощение этого идеального момента в данном материале» [4,362].

Духовное единство добра, истины и красоты содержит условия одухотворения и действительного преобразования бытия. Их отделение и обособление порождает обратное – искажение бытия как божественного замысла и творения: «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; к тому же, в сущности, сводится всякая ложь и всякое безобразие» [2,395]. Утрата связи с абсолютно-сущим происходит вследствие притязания каждой из сторон в их отдельности на признание их самоценности. А в том, что такое «красота» без добра и истины, «истина» без красоты и добра или «добро» без истины и красоты легко убедиться на примерах, по меткому высказыванию И.Ильина, «бессердечной культуры». Утрата духовности проявляется в преобладании в современной культуре субъективных, ограниченных предпочтений и в ориентации на внешнюю привлекательность вместо признания объективного характера духовного единства добра, истины и красоты.

Из различия слов, обозначающих эти духовные идеи, может возникнуть представление о самостоятельности их осуществления в бытии вне их обоюдной взаимосвязанности в абсолютно-сущем. Однако и здесь духовное единство сказывается в слове, которое объединяет их в своем содержании, – благолепии. Оно предполагает наличие первоначального духовного синтеза до всякого логического отграничения и разделения этих идей.

¹Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990.

²Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Там же.

³Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Там же. Т. 1.

⁴Соловьёв В.С. Красота в природе // Там же. Т. 2.

А.В. ПЕТРУХИНА
Липецкий государственный
педагогический университет

СВОЕОБРАЗИЕ ЭСТЕТИКИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Эстетическое, наряду с этическим и религиозным, судя по множеству толкований, одно из трудно уяснимых понятий. Трудность в том, что сложно определить корни этого явления, как и что обуславливает возникновение у человека понятий о красоте, добре. Существует точка зрения, что «эстетика – мать этики», т.е. созерцание красоты рождает в человеке представление о добре. Однако такое мнение спорно. Вопросы и дискуссии вызывает и противоположная точка зрения, а именно – добро рождает красоту.

Интересный взгляд и решение этой проблемы предложил В.С. Соловьёв. Нам важно выявить онтологические и гносеологические корни эстетического, как это явление понимал философ. Также определить, какое значение играет эстетическое в философской системе В.С. Соловьёва. Способствует ли оно какому-то совершенствованию человека. Затрагивает ли жизненные проблемы, или это способ увести человека от реальности.

Главные характеристики эстетического, по Соловьёву, гармония, единство, согласие.

Эстетическое, по мнению философа, онтологически заложено в человеке и потому пронизывает все сферы его жизни. А поэтика искусства у В.С. Соловьёва, как пишет Н.А. Кормин, «соотнесена в известной степени с недоступными познанию явлениями, с поразительной цельностью восприятия, полнотой переживания жизни, напряженностью усилия, направленного на то, чтобы адекватно и гармонично «вписать» человека в объемлющий его универсум, возратить его на путь богоуподобления»¹.

Характеризовать категорию эстетического следует с точки зрения центральной идеи всей философской системы В.С. Соловьёва – идеи всеединства. «Мир для Владимира Соловьёва – индивид, согласный с самим собой, и саму он-

тологию мира философ мыслит как онтологию гармонии»². То есть гармония, единство – это смыслообразующие структуры мира, и мир наполнен смыслом настолько, насколько в нем реализована эта гармония. Гармония – это стремление единичных, разнородных частиц бытия друг к другу. Это единство, целостность возвышается над всем обособленным, единичным. Гармония трансцендентна миру и предстает в образе Бога. Именно гармония является неотъемлемым элементом идеи всеединства и составляет ее сущность.

Мир, по Соловьёву, это единство материального и духовного, божественного начал с преобладанием последнего. Хотя преобладание – это не точный термин. И он не подходит для характеристики философии всеединства, ведь всеединство предполагает существование всего в согласии со всем, существование каждого не для себя, а для других. И, тем не менее, именно духовная, божественная субстанция способна преобразить материальный мир светом божественной премудрости. Так возникает важнейшая тема философии Соловьёва – тема теургии. Теургия меняет угол зрения на место человека в мире. Человек, поскольку он обладает сознанием, способен воспринять и осмыслить божественную премудрость, воспринять идею всеединства и продолжить преобразование мира по законам Истины, Добра и Красоты.

В.С. Соловьёв в работе «Кризис западной философии (Против позитивистов)» отмечал недостатки развития западной философии, односторонность сформировавшихся направлений. Критиковал за то, что в разные эпохи своего исторического развития западная философия отдавала предпочтение либо идеализму, либо эмпиризму. Именно это и привело ее к кризису. Замкнутость этих направлений приводит в тупик, порождает огромное количество вопросов и в конечном итоге приводит к самоотрицанию. Согласно Гегелю, все существующее есть проявление саморазвивающейся абсолютной идеи. Все имеет свое бытие лишь в понятии, или все есть бытие понятия. Действительного, непосредственного существования независимого от понятия нет. Все существующее есть проявление понятия, «понятие же по существу своему есть деятельность, деятельность же есть различие, различие же есть отрица-

ние, положение другого. Но вместе с тем это различие и отрицание есть различие и отрицание самого же понятия, оно само полагает себя как другое, и в этом самоотрицании заключается вся его сущность как чистой деятельности. Поэтому, изменяясь, полагая другое, понятие лишь выражает свою собственную сущность, через отрицание утверждает себя как такое, т.е. становится для себя сущим, проявившимся понятием»³.

Кульминация рационализма, выразившаяся в панлогизме Гегеля, вызвала потребность в другой, не отвлеченно-логической, а в положительной философии, т.е. такой, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно-сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни. Эта потребность обосновала появление философской системы Шопенгауэра и формирование позитивизма.

Разрешением противоречий между отвлеченной философией и положительными науками должен, по мнению Соловьёва, стать синтез науки, философии и религии. «Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки*, эта философия, с другой стороны, подает руку *религии*. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии, первые и далеко еще не совершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательного», должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего *единства умственного мира*»⁴.

В «цельном знании» идея всеединства находит свое гносеологическое обоснование.

Так как в основе мира лежит гармония, то система знаний о нем должна строиться эстетически. «Как и у современных методологов науки, у Владимира Соловьёва эстетически нормированными оказываются сами основания рациональности и логического мышления. Логически выверенное понимание органического и эстетическое понимание не противостоят друг другу, а дополняют друг друга,

более того, для Владимира Соловьёва мыслимы состояния, когда между логическим единством некоторых определенных, с одной стороны, чувством и душой, а значит, и красотой, с другой, можно обнаружить отношения соответствия⁵. Это не следует понимать как смешение логики и эстетики. Следуя логике всеединства, эстетическое дополняет логическое. Логически ясный ответ в отношении предметного мира можно дать только при помощи разума, а не нравственно-эстетического объяснения, т.к. последнее составляет предмет воли и чувства, а не мышления, и потому благо и красота не подлежат логическим определениям, которые относятся к идее только как к истине. Но поскольку существует единство всех ее форм, то благо и красота суть то же самое, что и истина, только в модусе воли и чувства, а не в модусе представления.

Согласно Соловьёву, цельность, единство человек более всего способен открыть именно эстетически. Каково же значение эстетики в философии В.С. Соловьёва? Отвечая на этот вопрос, мы проведем параллель между пониманием эстетики В.С. Соловьёвым и И. Кантом. «Критика способности суждения» была задумана Кантом как связующее звено между теоретической и нравственной частями философии, как центральное звено философской системы. Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между природой и свободой своеобразный «третий мир» – мир красоты. Этому миру и посвящена «Критика способности суждения». Мир красоты – это особый, целесообразный мир, где предмет рассматривается как живой организм, где все целесообразно, т.е. каждая часть необходимым образом связана с другой, как будто некий интеллект устроил все это, задавшись определенной целью. А способность суждения есть «способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть *определяющая* способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть *рефлектирующая* способность суждения»⁶. В философской системе Канта способность суждения занимает промежу-

точное место между рассудком и разумом, связывает их в единое целое. «Формула философской системы Канта – истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция... В эстетике Кант видит «пропедевтику всякой философии». Это значит, что систематическое изучение философии следует начинать с теории красоты, тогда полнее раскроется добро и истина; знакомство с третьей «Критикой» должно предшествовать чтению первых двух. Кант обратится к эстетике, отталкиваясь не от проблем искусства, а от потребностей философии»⁷.

Таким образом, эстетическое, по Канту, это часть разума, т.е. способность этого разума видеть «особенное», анализировать его, подводя к некоей закономерности. Эстетика же Соловьёва сверхразумна, под эстетикой мыслитель понимал «философскую теорию красоты и искусства, обозревавшую наличные явления своего предмета с точки зрения их трансцендентной сущности, которая необходимо больше и глубже явлений»⁸. Если для Канта разум – исходный принцип понимания мира, то для Соловьёва разум – органический момент цельности жизни. Но что объединяет этих мыслителей, так это попытка трансцендентного объяснения эстетического, которая, на наш взгляд, более обоснована у В.С. Соловьёва. Так же, как отмечает сам В.С. Соловьёв, недостатком всей философии Канта, и в частности эстетики, является зависимость познания от субъекта.

В философской системе В.С. Соловьёва эстетика является необходимым звеном. В начале своей работы мы говорили о гармонии, именно она является определяющей характеристикой всего философского учения. «Святая гармония» – такое определение дал эстетике В.С. Соловьёва Н.А. Кормин. «Она переводится им на узкий путь трансцендирования, мощный сознанием человека. Через все свои философские построения он пронесет этот платоновский мотив эстетики как воспоминания о святой гармонии, которая однажды открылась душе в ее трансцендентальном странствии. Но святость этой гармонии – это уже характеристика, взятая из другого прототипа трансцендентальной активности – из христианства, т.е. это гармония, идущая через Христа»⁹.

Вновь возродившийся интерес к философии В.С. Соловьёва закономерен. Сама логика истории развития мышления, как писал В.С. Соловьёв, неизбежно приведет к пересмотру оснований рациональности, поиску онтологического, гносеологического, этического, эстетического объяснения мира.

Как справедливо отмечает С.С. Хоружий, Соловьёв был бы «обречен на философские повторения», если бы в его творчестве не соединились самые разные истоки. В.С. Соловьёв не повторяет идеи предшествующих мыслителей, а анализируя их, пытается создать некий органический синтез. Непреходящая ценность работ В.С. Соловьёва в том, что они всегда будут пробуждать синтетическую мысль. Это не просто мысль, а духовная работа необходимая для созидания синтеза, а следовательно, по Соловьёву, постижения жизни.

¹Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьёва. М., 2001. Ч. 1. Святая гармония. С. 5.

²Там же.

³Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 33.

⁴Там же. С.122.

⁵Кормин Н.А. Указ. соч. С. 126.

⁶Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. М., 1994. С. 50.

⁷Гулыга А. Эстетика Канта // Там же. С. 20.

⁸Лекции по истории эстетики / Под ред. М.С. Кагана. Кн. 3. Л., 1976. Ч.1. С. 172.

⁹Кормин Н.А. Указ соч. С. 46.

Н.П. КРОХИНА
Шуйский государственный
педагогический университет

СОЛОВЬЁВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА (СОФИОСФЕРА) И ЕЁ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОПЛОЩЕНИЯ

Универсальный синтез представляет собой социально-политическое учение Соловьёва, сочетавшее личную свободу с принципом социальной справедливости. «Это

был европейского типа консерватизм, который при сохранении традиций не отрицал демократии и социализма»¹. Поиски примиряющего противоположности третьего пути определяют не только социальную философию Соловьёва, но и всё творчество мыслителя. Всеединством измеряются все ценности в соловьёвском мире. В лице Соловьёва русская мысль (вслед за русской литературой) искала перехода от дуальных моделей мышления к целостному видению мира. Потому и является ему образ Софии. Соловьёв становится основоположником новой эпохи отечественной культуры, потому что в своей философии всеединства выразил не только русский национальный идеал, не только фантазмы новоевропейского сознания о всеобъемлющем синтезе, но и глубинную закономерность мировой культуры. Философия всеединства обнаруживает глубинную общность Запада и Востока, средиземноморской и индийско-тихоокеанской культур, культуры высокой и народной, традиционной и современной. «На грани распада мир ищет Целое»². Соловьёвым угадана основная ось текущего исторического этапа – доминирование синтетических, или интегративных тенденций.

Замыслы синтеза отражали процесс глобальной переориентации европейского сознания с классических антропо- и логоцентрических позиций на позиции онтологические: целое – мера всех вещей, человек – хранитель бытия, – которые всегда главенствовали на индийско-тихоокеанском Востоке как откровение Божественного. В природе всё едино, в естественном порядке вещей всё чередуется, а не противостоит друг другу. Бытие – неизбежное со-бытие, вечное превращение – утверждала даосско-дзэнская мудрость Востока. Одна форма перетекает в другую. В соловьёвской Софии также важен принцип текучести и подвижности смыслов. Этот мир превращений открывается символической матрице сознания, сочетающей мгновенное и вечное, часть и целое. Каждая вещь неисчерпаема, ибо связана со всем миром. Для восточной мудрости характерно представление об изначальной упорядоченности мира. Изначальная природа всего чиста, совершенна, она есть Брахман, есть Дао, есть София, нужно лишь вы-

явить её, освободить сознание от заблуждений, ибо «мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии»³. Утверждалась сокровенная женственность бытия, явленная Соловьёву в египетской пустыне («Три свидания») или на озере Сайма. Даосские философы утверждали, что миром движет «безудержная радость», «ничем не омрачаемое упоение чистой игры бытия, где не существует правил»⁴. Или, по Соловьёву, «жизнь по самому широкому своему определению есть игра»⁵. Такова библейская София: «Я была при Нём художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притчи Соломона, VII, 30 – 31). «Метафизика Востока во многом послужила образцом для создания новой картины мира, интегрирующей духовные поиски рубежа XIX – XX вв.»⁶. В поисках нового мировоззрения культуры конца Нового времени возвращается к истокам. Человек – не центр мира, а посредник, теург, призванный восстановить прерванную связь земли с небом, о чём говорили мудрецы Индии, Китая и Японии и что открылось русской философии рубежа XIX – XX вв. Модель целостного мироощущения изначально заложена в природу человеческого сознания. С этим целостным мировосприятием связана мифопоэтическая органика художественного сознания. Философия всеединства – это всегда возвышение художественно-эстетического начала в культуре, способного подняться над всеми полярностями. Искусство выражает цельность бытия. Метакод всеединства пронизывает мировую культуру, органично – восточные культурные традиции, сохранившие живую связь с истоками, и как жажда органической целостности – новоевропейскую культуру.

Органика целостности обнаружима и в отечественной (дуальной) культуре. Это русская старина XVI-XVII веков, когда икона становится «эстетикой в красках», и в архитектуре, и в иконописи развивается стиль дивного узорья, начало украшения, прославления. Храм уподобляется новому граду Иерусалиму. В искусство входит радость и удивление красотой мира, которые хранят народные промыслы. Мать-сыра земля облеклась в Покров Богородицы.

Русь стала Святой, потому что люди удостоились жить на освящённой земле. Современную тоску по этому исконному цельному мироощущению с гениальной простотой выразил С.Есенин, сплетя Русь и Рай. Разрыв единой плоти русской жизни произошёл в эпоху церковного раскола. Расколотость петербургского периода русской истории – противостояние народа и власти, власти и интеллигенции неизбежно привели к перевороту 1917 года. «Но тоска по золотому веку русской цельности и всеединства осталась»⁷. Русскую литературу возможно анализировать с точки зрения той синтетической философии всеединства, восходящей и к русской старине, и к раннему романтизму, получающей теоретическое обоснование в творчестве Соловьёва и его продолжателей. Жизнь утратила свою цельность и тайну своей Божественной Премудрости, но тем важнее становится взыскание утраченной цельности.

К всеохватности стремится новоевропейское искусство в своих высших достижениях. Итогом Возрождения явился антропоцентризм, но заданием эпохи был поиск примирения картины с иконой, науки с верой, Афин с Иерусалимом. «Всеохватный гений» Нового времени создаёт ренессансную культуру и искусство: «Ренессанс был первым историческим экспериментом в области примирения непримиримых вещей... Люди Возрождения верили в то, что небывалый синтез смыслов и ценностей возможен и нужен»⁸. В религиозной картине художник парадоксально хочет сказать обо всём сразу. Ренессансные задания синтеза пронизывают всю новоевропейскую культуру. К поиску синтеза, примиряющего индивидуализм с универсализмом, сочетающего личностное сознание с сознанием мировым, духовность с космизмом, антропное начало с переживанием потока бытия, устремлены эпохи романтизма и модерна – конца Нового времени. В поисках антиномического сочетания полярностей, их небывалого синтеза новоевропейская культура переживает периоды своего наивысшего взлёта. Важнейшим принципом мироотношения становится двуединство полярностей. Европейский человек Нового времени стремится «расширить свою душу, чтобы она снова могла объять вселенную»⁹. Или, как писал Соловьёв,

«истинная индивидуальность есть некоторый определённый образ всеединства»¹⁰. Культ Вечной Женственности утверждали в европейской культуре Гёте и романтики, у нас – Соловьёв. «Для Бога Его другое (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности»¹¹. Истинная реальность – мировая душа, женственная, одушевлённая, космическая красота: «Всё видел я, и всё одно лишь было – / Один лишь образ женской красоты...». На исходе Нового времени происходит взрыв антропных (цивилизационных) ценностей. В искусство входит зачарованное и экстатическое переживание целостности бытия. «Россия оказывается при этом местом реализации западного эроса, его фантазмов о последнем синтезе, вытесненных логической западной цивилизацией»¹². Развивая идеи Соловьёва о целостном мирозерцании, Вяч.Иванов писал: «Новое чувство богоприсутствия... создаст иное мировосприятие, которое я не боюсь назвать по-новому мифологическим. Но для этого нового зачатия человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом»¹³. Онтологический взгляд уравнивает человека со всеми остальными вещами в праве быть, существовать, рождая ассоциативно-метафорическую поэтику XX века.

Внутренней приобщённости к «лёгкому дыханию» жизни, к витальной онтологии целого, доверия к творческой силе жизни искала вся европейская культура на исходе Нового времени. Но синтез вновь и вновь не удаётся. Вместо синтеза мы находим антиномическое обострение всех полярностей. Бесконечное утверждение бытия во всех его проявлениях в поэзии К. Бальмонта, славящая мир поэзия Вяч. Иванова, детская радость бытия поэзии Б. Пастернака достигались ценой отстранённости от человеческого, слишком человеческого. Данным поэтам без истории свойственен особый онтологический дар переживания мира как тайны, живой культурно-исторической памяти и символической причастности тайной жизни природы. Их роднит чувство бытийности, радостного благоговения перед чудом жизни. Смысл их поэзии в словах: «благословляю бытие». Онтологизм этой поэзии, развёртывающейся

по принципу «и-и», стирает все традиционные дуальные модели сознания. В поэзии К. Бальмонта, обращённого к древним космогониям, в поэзии Б. Пастернака, связанного с авангардным обращением к пра-мифологическому детству мира, обозначается переход к витальной онтологии целого, отсылающей к архаическим традициям и библейской апокалиптике новой жизни. Но дух переходного времени больше определяет творчество поэтов лиро-драматического и трагического склада, с их напряженным антиномизмом мироотношения, трагической раздвоенностью. Поэты и художники, наиболее восприимчивые к духу времени, это гении диссонанса и дисгармонии. Ощущение катастрофичности мира, экзистенциально-эсхатологические темы нарастают в литературе XX века, в творчестве А. Блока, Г. Иванова, М. Цветаевой.

Децентрация отношений человека и тотальности делает возможность синтеза проблематичной. Невозможность синтеза радикализирует иную глубинную стратегию Нового времени – волю к редукции и релятивизации смыслов и ценностей. Пафос синтеза обнаруживает глубинную расколотость и ущербность современного человека. «В истории России таинство обновления надрывается расколом, погружает в безвременье»¹⁴. Драмой русской мысли Серебряного века была её культурно-историческая недовоплощённость: Соловьёв предвосхищал идеи А. Тойнби (поиск религиозного синтеза), Вяч. Иванов – К.Г. Юнга, А. Белый – Э. Кассирера. Проблема невозможного синтеза сменяется возможностью самого причудливого синкретиза цивилизационного и пра-культурного состояния, в которое вступает современная эпоха Прото, по-прежнему называемая «временем синтеза»¹⁵.

¹См.: Алексеев К. Вл. Соловьёв и судьба России: социально-политические искания третьего пути. М., 2007.

² Григорьева Т.П. Дао и Логос: Встреча культур. М., 1992. С. 23.

³Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С.195.

⁴Малявин В.В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С.357.

⁵Соловьёв Вл. Красота в природе // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.48.

⁶Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопр. филос. 2008. № 3. С. 147.

⁷Архипов Ю. О тайнах русской души и истории // Лит.газ. 2008. № 24. С. 6.

⁸Якимович А.К. Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII веков. СПб., 2004. С.18 – 19.

⁹Гессе Г. Избранное. М., 1977. С. 258.

¹⁰Соловьёв Вл. Смысл любви //Соловьёв, В. Указ. соч. С.114.

¹¹Там же. С.145 – 146.

¹²Гройс Б. Россия как подсознание Запада // Искусство кино. 1992. № 12. С.8.

¹³Иванов Вяч. Кручи // Иванов, Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С.106.

¹⁴Павлов О. Гефсиманское время // Октябрь. 2008. №1. С.144.

¹⁵См.: Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая Персонология. СПб., 2002. С.648.

А.В. ГУНЧЕНКО

Ставропольский государственный университет

КОНЦЕПТ «ПОЭТ» В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ В.С.СОЛОВЬЕВА

Философское творчество В.С.Соловьёва в последнее время стало предметом пристального исследовательского внимания со стороны представителей самых различных областей гуманитарного знания. Особым образом активизируется лингвистическое направление в изучении идейного и теоретического наследия мыслителя, ориентированное, главным образом, на анализ семантического и концептуального аспектов религиозно-философского дискурса, единство которых представляется взаимообусловленным и нерасторжимым: «концептуальный анализ дает возможность не только более глубокого, но и более широкого рассмотрения семантики текста» и, с другой стороны, исследование системы ключевых слов текста, связанных между собой определенными структурно-семантическими отношениями и составляющих контекстное окружение концепта, их количественное и качественное употребление, организует вокруг себя «основные ассоциативно-семантические поля, инвариантным значением которых и являются концепты, вербализованные этими словами»¹. Термин

«концепт» в соответствии с этим не является синонимом «понятия», но трактуется более расширительно, как ментальная структура, включающая разнотипные единицы оперативного знания, «диалектическое единство потенциально возможных выявлений образов, значений, смыслов словесного знака»². Такое обобщенное и динамичное рассмотрение концепта в единстве языковых и неязыковых связей, реализуемых в тексте на синтагматическом и парадигматическом уровнях, позволяет рассматривать его в качестве эффективнейшего информативного средства декларации наиболее существенных черт философского сознания автора. Исследование языка, обеспечивающего возможность реализации мысли, в философском тексте неразрывно связано с проблематикой произведения, идейными установками автора, и их максимально адекватное осмысление невозможно без учета языковых особенностей произведения, специфики словоупотребления и точного представления об особенностях семантического наполнения ключевых лексем. Поэтому анализ концепта как присутствующей в языковом сознании личности «информационной целостности» и семантики эксплицирующих его лексем не просто уточняет наши представления о терминологическом аппарате философа, вербализуя абстрактное мышление, и способствует более адекватному пониманию произведений, но через рассмотрение системного функционирования концепта в дискурсе указывает на категориальную основу философско-эстетического сознания, отображает воплощенное в языковых единицах мировосприятие Соловьёва-автора.

Яркой иллюстрацией подобных положений является своеобразие концепта «поэт» в творчестве В.С.Соловьёва, одного из ключевых в его эстетике, вставленного в масштабную концептуальную парадигму его религиозно-философского дискурса. Впрочем, соглашаясь с методологическим замечанием о том, что «исследование специфики базовых концептов...показательно не только «в связи с индивидуальным, оригинальным мировосприятием, но и с «точки зрения реализации в них общеязыковых потенций»³, отметим интегральные для текстов Соловьёва и толковых словарей семемы, отражающие наиболее общее и широкое употребление слова. Основным является здесь положение о

том, что все значения лексемы «поэт», закрепленные в словарных дефинициях, естественно характерны и для текстов В.С.Соловьева, как активного носителя языка. На основании сопоставления различных словарных статей, можно выявить следующие зафиксированные в них более или менее употребительные значения:

1. «Пистель-художник, создающий поэтические произведения»

2. *«перен.* Человек, наделенный высоким творческим дарованием, сильным творческим воображением (книжн.)»

3. «Человек, склонный к мечтательности и фантазированию, далекий от действительности мечтатель, фантазер (*ирон.*)»⁴.

Три значения данной словарной статьи актуализируют следующие аспекты концепта «поэт», находящие свое выражение в философско-эстетическом дискурсе Соловьева: субъектно-деятельный, созидательный; творчески одаренный (причем источник дарования внеположен субъекту, что подчеркивается словом «наделенный»); удаленность от действительности, сопряженная с мыслительной причастностью ирреальным сферам (очевидно, что имеется ввиду отстраненность от эмпирической действительности – об этом говорит помета, указывающая на иронический тон определения, какой получило слово в обыденном употреблении). Также и представленное в «Словаре синонимов русского языка» «питомец муз»⁵ весьма характерно для языковой картины мира Соловьева, и имеет в его текстах некоторое образно-ассоциативное продолжение. Даже беглый взгляд при прочтении статей В.С.Соловьева, посвященных творчеству Пушкина, позволяет выделить следующие семы, составляющие ассоциативно-семантическое поле концепта «поэт»: «творец», «пророк», «художник», «гений», «избранник», «царь-самодержец», «выразитель поэзии», «олимпиец», «вдохновенный жрец Аполлона».

В этом ряду присутствует сема «выразитель поэзии», имеющая довольно частотное употребление у Соловьева и характеризующая поэта через отношение к делу своего творчества.

В статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» В.С.Соловьев называет Пушкина «поэтом по преимуществу, более беспримесным, - чем все прочие, - *выразителем чистой поэзии*»⁶; в его творчестве, подчеркивает Соловьев, явилось «самое чистое и полное *выражение поэзии* как таковой», ее «эстетической сущности». «Пушкинская поэзия есть поэзия по существу и по преимуществу, - не допускающая никакого частного и одностороннего определения. Самая *сущность поэзии*, - то, что, собственно, ее составляет, или что поэтично само по себе, - нигде не *проявлялась* с такою чистотою, как именно у Пушкина...»⁷. Превосходство русского поэтического гения, явленного в лице А.С.Пушкина, над всеми прочими усматривается Соловьевым в отсутствии в его творчестве «предвзятых тенденций» и «претензий», в силу чего пушкинская поэзия служит выражением ее собственно эстетической природы. Приведем развернутое определение поэзии, которое дается в «Толковом словаре» В.Даля:

«ПОЭЗИЯ ж. изящество въ письменности; все художественное, духовно и нравственно прекрасное, выраженное словами, и притомъ более мерною речью. *Поэзіей*, отвлеченно, зовуть изящество, красоту, какъ свойство, качество, не выраженное на словахъ, и самое творчество, способность, даръ отрешаться отъ насущнаго, возноситься мечтою, воображеньемъ въ высшіе пределы, создавая первообразы красоты; наконецъ зовуть *поэзіей* самыя сочиненья, писанья этого рода и придуманныя для сего правила: стихи, стихотворения и науку стихотворства. *Одни считали поэзію рабскимъ подражаньемъ природе; другіе — виденіями изъ духовнаго мира; третьи видятъ въ ней соединенье добра (любви) и истины. Поэтъ* м. пита, человекъ, одаренный природою способностью чувствовать, сознавать поэзію и передавать ее словами, творить изящное; стихотворецъ»⁸. Это пространное толкование, содержащее между прочим упоминание о различных пониманиях существа и источника поэтического искусства, акцентирует очень важные семантические компоненты, значимые для философского дискурса В.С.Соловьева: «изящество», «художественность», «прекрасное» – собственно эстетические категории

– ставятся в один ряд с понятиями «нравственное» и «духовное», а «красота», имеющая в «высших пределах» свои первообразы, которые и призван воссоздавать поэт в своем творчестве, соединяется с лексемами «добро» и «истина». Такое глубокое толкование поэзии оказывается максимально приближенным к ее соловьевскому пониманию, вскрывает существенные черты его эстетической концептосферы, характеризующейся богатством и целостностью содержания. Задачу поэзии Соловьев видит в ее особом «служении добру и истине» через красоту: «Поэзия может и должна *служить* делу *истины* и *добра* на земле, - но только по-своему, только своею *красотою* и ничем другим. *Красота* уже сама по себе находится в должном соотношении с *истиной* и *добром*, как их осязательное проявление. Следовательно, все действительно *поэтическое* – *значит, прекрасное* – *будет тем самым содержательно и полезно* в лучшем смысле этого слова»⁹. Истинная гениальность Пушкина, по мысли Соловьева, состояла в том, что он – «чистый поэт» - имел предметом своего *служения* «чистую красоту и – ничего более, а *красота* сама по себе, по самому существу своему, по внутренней природе своей, есть осязательная форма *истины* и *добра*»¹⁰. Противопоставляя так называемую «новую» и «старую» красоту, Соловьев говорит, что первая, зиждущаяся на принципе эстетического сепаратизма и вольного художества, представляет собой фальсификацию красоты, в то время как последняя являлась ее подлинным *выражением*, поскольку «жила в тесном союзе с *добром* и *правдой*». Подобным образом бесценное достоинство и безусловное значение пушкинской поэзии, ее «свет и огонь» объясняются слиянностью, внутренней нераздельностью ее «неподдельной *красоты*» «с *добром* и *правдой*»¹¹. Следовательно, именно целостное существование в языковом сознании философа концептуальной триады «истина-добро-красота» обуславливает ее контекстуальное функционирование и позволяет поставить знак равенства между такими семантическими компонентами, составляющими концепта «поэт», как «служитель красоты» и «служитель истины и добра»: «...художнику достаточно быть *верным красоте*, а она уже

сама делает его произведения сообразными *истине* по своему внутреннему сродству с нею»¹²; «все значение *поэзии* – в безусловно независимом от внешних целей и намерений, самозаконном вдохновении, создающем то *прекрасное*, что по самому существу своему есть и *нравственно доброе*»¹³. В последнем высказывании содержится указание на составляющее «значение поэзии» «вдохновение», и употребление этого слова в тексте определяет его как источник поэтического творчества, расположенный в «высших сферах»: «Настоящая чистая *поэзия* требует от своего *жреца* лишь неограниченной восприимчивости душевного чувства, чутко послушного *высшему вдохновению*»¹⁴, «поэт не волен в своих произведениях, он лишь повинуется *высшему призыванию* и *велению*»¹⁵. «Самое *поэтическое*, самое *вдохновенное*», слагающееся в душе поэта, есть и самое «независимое от умственной преднамеренности», потому что «в мире поэзии душа человеческая не является как начало деятельного самоопределения, - здесь она определяется к действию тем, что в ней лучше ее и что открывается сознанию лишь в самой действительности, только чрез самый опыт поэтических явлений, как чего-то *данного свыше*, а не задуманного или придуманного умом»¹⁶. Очевидно, что в концептуальной триаде истина-добро-красота, а также в связанных с ними лексемах «поэт» и «поэзия» присутствует общая, интегрирующая сема «соотнесенность с идеальным миром», являющаяся той семантической платформой, которая организует важнейшие константы языкового сознания В.С. Соловьева в нечто целостное и непротиворечивое, демонстрируя «всеединство» его метафизических и эстетических построений. Действительно, еще в «Чтениях о Богочеловечестве» лексемы «истина», «добро», «красота» выступают в нерасторжимом единстве как тождественные в отношении к Абсолютной Идее: «Абсолютное хочет как *блага* того же самого, что оно представляет как *истину* и чувствует как *красоту*...»¹⁷, «Абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»¹⁸, «...что заключается и в *благ*, и в *истине*, и в *красоте* как идеях Абсолютного»¹⁹. А если мы примем во внимание, что в «Чтениях о Богочеловечестве» лексема «истина» может упот-

ребляться в контексте противопоставления эмпирическому факту (Соловьев пишет о «двойственности и *противоположении* идеального и материального мира, *истины и факта*» для жизни, «погруженной в неправду»²⁰), то сигнификативный компонент «соотнесенность с идеальным миром» приобретает особую принципиальность в плане выражения философской семантики текста²¹.

Наличие данной семы в лексеме «поэт» доказывает также путем выявления лексического окружения выделенных выше в статьях о Пушкине семантических компонентов рассматриваемого концепта, каждый из которых имеет одновременную причастность, соотнесенность с материальным и идеальным миром: «поэтическая душа свободна в том смысле, что в минуту вдохновения она не связана ничем чуждым и противным вдохновению, ничему низшему не послушна, а повинуетя лишь тому, что в нее входит или приходит к ней из той *надсознательной области*, которую сама душа тут же признает *иною, высшею*, и вместе с тем *своею, родною*»²². Идеальные смыслы лексемы «гений» наличествуют в таких, например, контекстах: «*высшее существо* выступило в нем не сразу, его *поэтический гений* обнаруживался постепенно»²³; «*небесный гений* возводит избранника – пророка по форме, поэта по существу – в область чистой поэзии»²⁴; «в минуту творчества Пушкин действительно...видел *генія* чистой красоты, действительно чувствовал возрождение в себе *божества*»²⁵; «*высший дар генія*...обязывает к охранению этого *высшего*, если хотите – *сверхчеловеческого* достоинства»²⁶. Следовательно, Соловьевым акцентируется, в первую очередь, идеальный, «небесный полюс» понятия, и «слово *гений* берется здесь не в его новом значении – «гениально одаренный человек», а в его более старом, теперь уже ускользающем значении «лучшей божественной части внутреннего «Я», имеющего свой неповторимый внутренний облик и причастного «не материальному и социальному миру, а миру духовному, божественной сущности, Богу»²⁷. Подобным образом, и взгляд В.С.Соловьева на поэта (художника) как на «посредника» между миром горним и дольным в теургической, богодейственной миссии преоб-

ражения действительности силами искусства прогнозирует соответствующие «земные» и «небесные» контексты: «Вдохновенный художник, воплощая свои созерцания в чувственных формах, есть связующее звено или *посредник* между миром *вечных идей* или *первообразов* и миром *вещественных явлений*»²⁸; «художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями»²⁹. Совокупность этих семантических связей между различными лексемами, эксплицирующими концепт «поэт», их общий сигнификативный компонент «соотнесенность с идеальной сферой» закономерно порождают прямые контексты употребления главного слова, непосредственно выявляющие его основной смысл для Соловьева, связанный с представлением об идеальном первообразе (призвании) «поэта» и «поэзии»: «В "Пророке" высшее значение *поэзии* и *поэтического призвания* взято как один *идеально законченный образ*, во всей целостности, в совокупности всех своих моментов, не только прошедших и настоящих, но и будущих»; «в пушкинском "Пророке" значение *поэзии* и призвание *поэта* являются во всей высоте и целостности *идеального образа*»; «в *идеальном образе* нет никакого раздвоения между житейским сознанием и поэтической сверхсознательностью»³⁰; «ни один *поэт* не провел в себе самом до конца того, что требует полный и могучий *идеал поэтического призвания*»³¹. А вот пространный комментарий к пушкинскому «Пророку»: «Поэтическое самосознание Пушкина, созревшее и повышенное в силу внутренних и внешних причин, облеклось в минуту вдохновения величавым образом библейского пророка, – образом, подходящим, конечно, не ко всякому поэту, а лишь к тому *идеальному, свыше призванному*, для великого служения предназначенному *поэту*, для той высшей потенции творческого гения, которую в этом *поднятом* настроении ощущал в себе Пушкин. А раз этот образ вдохновенного и повышенного поэтического самосознания овладел душою Пушкина, то он уже был не волен распоряжаться им по своим мыслям и личным житейским

опытам, а предоставлял ему свободно, или, что то же, по внутренней необходимости полнее и полнее раскрывать все, что в нем содержится, весь его собственный смысл, от одного присущего ему положения переходя к другому, еще более глубокому и содержательному. Не будучи кем-нибудь из библейских пророков и еще менее Мухаммедом, пушкинский "Пророк" не есть также и какой-нибудь из поэтов, он не есть также и сам Пушкин, а есть *чистый носитель* того *безусловного идеального существа поэзии*, которое было присуще всякому *истинному поэту*, и прежде всего самому Пушкину в зрелую эпоху его творчества и в лучшие минуты его вдохновения. У него это существо поэзии находило свое чистейшее, беспримесное выражение, никогда не достигая, однако, ни у него, ни у другого какого-либо поэта, своего полного жизненного воплощения. Но ведь мы говорим о стихотворении, где живая полнота и всецелость поэтического призвания раскрываются поэтически, а не осуществляются практически. И эта идея взята здесь на той высоте, в той тончайшей, разреженной атмосфере мысли, где сущность призвания поэтического сближается и сливается с чистейшей сущностью призвания пророческого»³².

Таким образом, семантическое наполнение концепта «поэт» в философском дискурсе В.С.Соловьева выявляется не только парадигматически, через установление вертикальных смысловых связей, но, как было показано, и синтагматически, через его контекстное функционирование, лексическую сочетаемость на горизонтальном уровне. Это дает все основания рассматривать концептосферу Соловьева как внутренне слаженную, гармонизированную систему, которая в тексте формируется взаимодействием синтагматических и парадигматических отношений и возникающей на основе этого взаимодействия формальной и содержательной целостностью.

Рассмотрение концепта «поэт» позволяет сделать некоторые выводы, выявляющие системный, очень органичный характер концептосферы В.С.Соловьева:

- функционирование указанной лексемы вставлено в более широкую концептуальную парадигму, выражаемую,

главным образом, триадой безусловных ценностей Истина-Добро-Красота, являющихся существенными проявлениями одного и того же – Абсолютной Идеи³³;

- специфика такого словоупотребления расширяет семантическую наполняемость концепта «поэт», т.к. ставит его в тесные смысловые отношения с тремя другими концептами;

- каждый из рассматриваемых концептов в соответствии с философско-эстетическими воззрениями Соловьева в разных своих аспектах соотносится с идеальной и материальной сферами;

- важнейшей, выполняющей интегрирующую функцию архисемой всех четырех лексем является «соотношение с идеальной действительностью», в которой все они имеют свою укорененность и первообразы (применительно к «поэту» таковым является образ Самого Творца);

- в обращении к Идеальному основными лексемами, выполняющими функциональную характеристику концепта «поэт», являются «служение», «восприимчивость», «открытость и чуткость слуха», «послушание», необходимые для восприятия «вдохновения», исходящего от Истины, по отношению же к материальной действительности основными компонентами значения являются «реализация», «воплощение», «выражение» в реальном эмпирическом мире познанных Абсолютных Истины, Добра, Красоты (семантический анализ здесь обрисовывает основные контуры эстетической позиции Соловьева, убежденного в особом Божественном призвании поэта, в его идеально-мистической миссии в мире, направленной на преобразование эмпирической действительности путем «реализации в ней Божественного начала»³⁴, на раскрытие Истины в служении ей через красоту);

- семантическое наполнение концепта «поэт» вбирает в себя все отраженные в словарных статьях значения этого слова и, сверх этого, содержит самостоятельные смысловые компоненты, превышающие дефиниционные толкования.

А.Ф.Лосев, обращая внимание на очевидную «условность» соловьевской терминологии, отмечал, что заслуживающая «критического анализа» с внешней, общетеоретиче-

ской стороны, она вполне логична и оправдана «с точки зрения подлинных намерений самого же Вл.Соловьева», поскольку соответствует его «возвышенным идеям и задачам, далеким от традиционной философии и ее чересчур обыденной...лексики»³⁵. Именно своеобразии языковой картины мира В.С.Соловьева представляет для лингвиста особенную привлекательность или, говоря словами самого Соловьева, «роскошное словесное пиршество». «Особость» мира религиозно-философского дискурса Владимира Соловьева, отраженная в его лексиконе и правилах словоупотребления, делает его чрезвычайно интересным для лингвистического исследования», - отмечается в одной из современных монографий³⁶. Оригинальность языкового материала соловьевских текстов прогнозируется, с одной стороны, их принадлежностью к особому, уникальному типу религиозно-философского дискурса периода русского Ренессанса, специфика которого «заключается прежде всего в способах вербализации общезыковых концептов»³⁷. В то же время она находит свое естественное объяснение и основание в самом характере религиозно-философских чаяний Соловьева, стремящегося к идеалу «цельного знания», создававшего целостную систему мироздания, универсальную модель бытия, имеющую синергийный богочеловеческий характер, ставящего своей «метафизикой положительного всеединства» грандиозную задачу преображения эмпирической действительности и возлагавшего в этой связи особые надежды на искусство³⁸ через воплощение им на земле идеальных первообразов, на что собственно и сподвигался поэт – «служитель Красоты» (а, следовательно, Истины и Добра) в статьях мыслителя, посвященных вопросам эстетики и литературной критики. Стоит также отметить, что специфика функционирования в философском дискурсе В.С.Соловьева общезыковых концептов, обнаруживающая их семантическое углубление и расширение, а также демонстрирующая дефиниционную избыточность и оригинальность языкового сознания автора, может представлять особую привлекательность и носить эвристический характер для современного лингвистического знания.

¹Сергеева Е.В. Религиозно-философский дискурс В.С.Соловьева: лексический аспект. СПб., 2002, С. 6, 8.

²Колесов В.В. Философия русского слова. СПб., 2002, С.51.

³Сергеева Е.В. Бог и человек в русском религиозно-философском дискурсе. СПб., 2002, С. 18.

⁴Толковый словарь русского языка. Т.1-4. Т.3 / Под ред. проф. Д.Н.Ушакова. М., 1939, С.688. См. сходные толкования: Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1997, С.576; Словарь русского языка. Т.1-4. Т.3. Изд. 3-е / Под ред. А.П.Евгеньевой. М., 1987, С. 1765; Большой толковый словарь русского языка. СПб., 1998, С. 951.

⁵Словарь синонимов русского языка. Т.1-2. Т.2./Под ред. А.П.Евгеньевой. М., 1970, С. 325.

⁶Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина//Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991, С. 319.

⁷Там же, С. 318-319.

⁸Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1-4. Т.3. М., 1982, С. 376.

⁹Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина//Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991, С. 321.

¹⁰Там же. С. 348.

¹¹Там же. С. 322.

¹²Там же. С. 348-349.

¹³Там же. С. 370.

¹⁴Там же. С. 323.

¹⁵Там же. С. 358.

¹⁶Там же. С. 329. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев также говорит о необходимости познания истинным поэтом Божественного мира, в котором и заключен для него источник вдохновения: «И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира Божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность Божественного мира свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы отсюда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов...» – Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989, С. 111.

¹⁷Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989, С.103.

¹⁸Там же. С. 104.

¹⁹ Там же. С. 103.

²⁰ Там же. С. 147. Жизнь, «погруженная в неправду», характеризуется своей противопоставленностью истине, восприятием последней «только как идеи». При таком подходе, отмечает Соловьев, «жизнь остается в сущности без изменения; отвлеченная... идея, не воплощенная в живых личных силах, является только как светлая тень». «Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму как мир идей, то, следовательно, личная жизнь человека, область его воли и деятельности, остается вне истины, в мире ложного материального бытия».

²¹ Становится очевидным, что когда В.С.Соловьев говорит о «достаточности» для «служения» поэта «быть верным красоте» по причине ее сущностного тождества с истиной и добром, то речь идет о красоте, источник и основание имеющей в Боге (Абсолютной Истине) и потому реализующей свою силу и значение «лишь под условием торжествующего добра», что подчеркивает неотрывность эстетической системы Соловьева от ее онтологических оснований и постулирование философом этической ориентированности искусства. Организующим единство и «внутреннее сродство» Истины, Добра, Красоты является Божественное начало. Ложному «культу натуральной силы и красоте», отвлеченно взятых и призрачных, В.С.Соловьев противопоставляет красоту, «обусловленную добром, вечно пребывающую и действительно освобождающую своих носителей и поклонников от власти смерти и тления», каковой она может быть только у Бога: «Сила и красота божественны, только не сами по себе: есть Божество сильное и прекрасное, которого сила не ослабевает и красота не умирает, потому что у Него и сила, и красота нераздельны с добром». – Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 89.

²² Соловьев В.С. *Значение поэзии в стихотворениях Пушкина* // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 328-329.

²³ Соловьев В.С. *Судьба Пушкина* // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 282.

²⁴ Соловьев В.С. *Значение поэзии в стихотворениях Пушкина* // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 347.

²⁵ Соловьев В.С. *Судьба Пушкина* // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 279.

²⁶ Там же. С.275.

²⁷ Степанов Ю.С. *Константы: Словарь русской культуры*. М., 2001. С. 731.

²⁸ Соловьев В.С. *Поэзия гр. А.К.Толстого* // Соловьев В.С. *Стихотворения, эстетика, литературная критика*. М., 1990. С. 305.

²⁹ Соловьев В.С. *Три речи в память Достоевского* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 293*

³⁰ Соловьев В.С. *Значение поэзии в стихотворениях Пушкина* // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 359-360.

³¹ Там же. С.353.

³² Там же.

³³ Единство истины, добра, красоты в Божественной жизни предполагает естественное соответствие этого единства человеческой природе: «Простое... различие добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного... уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом различии человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто нормальное, и это нечто должно быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина, красота. Итак, безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственно предмет религии». – Соловьев В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика*. М., 1989, С. 32.

³⁴ Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 744*

³⁵ Лосев А.Ф. *Творческий путь Владимира Соловьева* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С.9 – 10.*

³⁶ Сергеева Е.В. *Религиозно-философский дискурс В.С.Соловьева: лексический аспект*. СПб., 2002. С.106.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Соловьев В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 744.* Соловьев В.С. *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 404.* Соловьев В.С. *Три речи в память Достоевского* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 293.*

Е.В. ШМИДТ

Университет им. Ю. Либига,
г. Гиссен, Германия

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ – «ФИЛОСОФСКИЙ ПОЭТ» ИЛИ «ПОЭТИЗИРУЮЩИЙ ФИЛОСОФ»?

Кого из интересующихся творчеством В. Соловьёва не занимал вопрос о том, поэзии или философии принадлежит здесь «безусловная подлинность»¹?

В разного рода справочных статьях В. Соловьёв представлен в первую очередь как родоначальник русской

философии, великий мыслитель, оказавший огромное влияние на русскую культуру, реже как корифей русской философской критики и даже подлинный её основатель², и лишь в последнюю очередь как поэт.

В творческом наследии Соловьёва действительно трудно уравновесить тома философских сочинений, публицистических статей, литературной критики, писем с небольшим томиком стихотворений. Обращаясь в философских работах не только к своим стихотворениям, но и к поэзии других авторов, Соловьёв в некоторой мере сам способствовал тому, что его поэзию начали рассматривать как иллюстрацию к его философским трактатам, придавая ей, таким образом, лишь второстепенное значение. Однако среди современников Соловьёва были и такие, которые оценивали его поэзию совсем иначе. В частности, В.В. Розанову, очень высоко ценившему философские труды Соловьёва, принадлежит следующее суждение о его поэтическом творчестве: «...из-под пера его сыплются трактаты, томы, статьи, лекции, изумительного блеска, и философского, и религиозного. Ему приходит сомнение о своих стихах, прелестнейшем, лучшем и вековечном, что он после себя оставил...[...] Между тем только в стихах Соловьёв и выразил своё личное и особенное, своё оригинальное и новое. Только здесь и живёт его «я», тогда как в 8-ми томах прозы живут только его способности и учёности, острый ум диалектика и изумительная эрудиция...»³.

С.Н. Булгаков, религиозный мыслитель, ученик Соловьёва, писал: «Поэзии Соловьёва уже принадлежит настолько бесспорное место в русской литературе, что излишне об этом и говорить: её чарующая свежесть и благоуханность притягивают к себе неотразимо, и отрадно время от времени погружаться душой в этот благородный источник. Очевидно уже и теперь то огромное влияние, которое поэзия эта оказала и оказывает на современных поэтов: А. Блок, Андрей Белый, Вячеслав Иванов и более молодые поэты вышли в известном смысле от Вл. Соловьёва, влияние которого в поэзии соединилось, быть может, с Новалисом, Гёте и Тютчевым. И в сущности приходится признать, что поэтическое влияние Соловьёва неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, не-

жели чисто философское. [...] Поэзия Соловьёва неизменно сохраняет свой тонкий и благородный аромат, и в минуты вдохновенной тишины души сам собою раскрывается томик его стихотворений. И всё определённое напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьёва только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. [...] Быть может, внутренняя справедливость по отношению к Соловьёву требовала бы излагать его мировоззрение, имея основой именно стихотворения, а «сочинения» рассматривать как философский к ним комментарий, но не наоборот, как делается это теперь. Недаром так скуп был Соловьёв на стихотворения и в то же время так легко писал статьи на разные темы. Быть может, критика времени сама собой произведёт эту переоценку и сохранит для потомства в Соловьёве философского поэта более, нежели поэтизирующего философа»⁴.

Сгладить подобное противопоставление Соловьёва-философа Соловьёву-поэту пытался ещё С. М. Соловьёв. Свои публичные лекции, прочитанные в конце 1913 года в Москве и Петербурге, он начинал словами: «Для всякого, знакомого с творчеством Вл. Соловьёва, ясно, что одна из оригинальных черт этого философа-поэта именно в том, что почти невозможно провести границу между его философским и поэтическим творчеством»⁵. В. Соловьёв не случайно назван здесь философом-поэтом. В этом определении уравниваются и неразрывно связываются две самые важные грани его разностороннего таланта.

В слиянии философии с поэзией нашла своё выражение редкая способность Соловьёва-мыслителя сочетать философски-абстрактные образы с образами поэтически-конкретными. Эту особенность соловьёвского строя мысли можно заметить ещё в письмах Соловьёва к Е.В. Романовой. В них Соловьёв впервые формулирует и доверяет бумаге многие из основополагающих идей, определивших впоследствии весь ход его философских и творческих исканий.

Остановимся на двух, самых показательных в этом отношении, письмах, датированных 27-м января 1872 и 2-м августа 1873 года. В первом из них речь идёт о проблеме

выбора жизненного пути. Способность человека различать между истинной и ложной жизнью рассматривается Соловьёвым как потенция (представление об истинной жизни изначально заложено в человеческом сознании), реализация которой требует от человека определённого усилия. Поэтому сам факт понимания лжи окружающего мира расценивается как первый шаг на пути к истине. «Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом»⁶, значит познать истинную жизнь можно, лишь преодолев свою ограниченность, поднявшись над самим собой. Этот путь к истине ведёт через страдание к искуплению, т. е. к некоему пограничному состоянию человека между реальным природным миром и миром божественным, устроенным по законам гармонии. Именно истинное христианство, по мнению Соловьёва, призвано указать этот путь человеку.

Второе из выбранных писем (от 2-го августа 1873 года) свидетельствует о том, что направленность мыслей Соловьёва остаётся неизменной. В нём Соловьёв, будто собрав воедино свои прежде разрозненные мысли, формулирует своё жизненное кредо, которому остаётся верен до конца дней: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта. Сознывая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: где средства?»⁷. Здесь же Соловьёв высказывает и мысли, имеющие непосредственное отношение к дальнейшему развитию его философских, в частности, эстетических и софийных, идей: «Я знаю, что всякое преобразование должно делаться изнутри – из ума и сердца человеческого. Люди управляются своими убеждениями; следовательно, нужно действовать на убеждения, убедить людей в истине. Сама истина, т. е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы все знаем по разным катехизисам), – истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как ввести её во всеобщее сознание... [...] Предстоит задача: ввести

вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму. [...] И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своем истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом. Когда оно явится, как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением, – по крайней мере, убеждением всех тех, у кого есть что-нибудь в голове и сердце».⁸

Дело преобразования действительности понимается Соловьёвым не только как дело человеческого разума, но и как дело сердца. Заметный уже здесь приоритет сердца будет ощутим и в написанных позже философских трудах. Идеи, по мнению Соловьёва, познаются интуицией и для истинного их постижения необходимо раскрыть сердце. Этот «сердечный» по преимуществу подход к решению важнейших философских проблем свидетельствует о том, что иррационально-эстетический компонент имплицитно присутствует в мировосприятии начинающего философа. Тем более закономерным кажется обращение Соловьёва к стихам, в которых он, возможно, видит одно из лучших средств убеждения в истине, обращенное в равной степени как к уму, так и к сердцу человека. Нетрудно заметить, что и хронологически становление Соловьёва-философа протекает параллельно со становлением Соловьёва-поэта: и магистерская диссертация, и первые стихотворения⁹ датируются 1874 годом.

Осознание необходимости преобразований и вера в возможность их воплощения, которые и послужили толчком к созданию философии всеединства, становятся главными темами уже в самых ранних стихотворениях Соловьёва. Все они проникнуты страстной верой поэта в то, что на смену реальной жизни, которая видится им как «тяжелый сон земной», придет «новый вечный день».

Августом 1874 года датировано стихотворение «Прометею». Идея единства понимается в нём не как отсутствие противопоставления полярно противоположных начал, но как их «примиренье» в душе человека. Момент этого «примиренья» является моментом прорыва человека

в иную реальность, в стихию божественного, моментом его трансцендирования.

Прометею
Когда душа твоя в одном увидит свете
Ложь с правдой, с благом зло,
И обоймет весь мир в одном любви привете,
Что есть и что прошло;

Когда узнаешь ты блаженство примиренья;
Когда твой ум поймет,
Что только в призраке ребяческого мненья
И ложь, и зло живет, –
Тогда наступит час – последний час творенья...
Твой свет одним лучом
Рассеет целый мир туманного виденья
В тяжелом сне земном:

Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем,
И утро вечное восходит к жизни новой
Во всех, и все в Одном.

Август 1874

Хронологически самым близким к «Прометею» является, вероятно, стихотворение «В сне земном мы тени, тени...», датированное 9 июня 1875 года. И здесь реальный мир назван сном земным, а жизнь – игрой теней. Словами «Верь, проходит тень...» Соловьёв подчеркивает мимолётность земной жизни в противовес иной, вечной, предчувствием которой проникнуто стихотворение: предрассветный сумрак возвещает о приближении нового вечного дня.

21 июня 1875 года Соловьёв уезжает за границу. Решаясь на этот шаг, начинающий философ, по мнению С.М. Лукьянова, руководствовался «непосредственным тяготением к тем областям философской литературы, в которых всего полнее могла бы быть удовлетворена его потребность в познании не рационалистическом и не эмпири-

ческом, а мистическом, или, точнее, в познании цельном, универсально-синтетическом»¹⁰.

Между 29 июня и 28 октября 1875 года, то есть во время пребывания в Лондоне, написано стихотворение «Хоть мы навек незримыми цепями...», в котором находим всё ту же антитезу земного и небесного:

Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.

Всё, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

В этом стихотворении Соловьёв подходит к раскрытию своего понимания свободы. Истинное содержание человеческой жизни видится в том, что человек, добровольно подчиняясь высшей воле и пребывая в согласии с Богом, творит то, что предначертано свыше. Впоследствии Соловьёв будет неоднократно касаться проблемы свободы в своих философских трудах, высказывая мысли о том, что «человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно сущим...»¹¹. «Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной»¹², однако подчинение это не должно быть насильственным. Человеческая личность должна «сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь»¹³. Заметим, что приведенные цитаты взяты из философских трактатов, написанных двумя, а то и более, годами позже.

К периоду пребывания Соловьёва в Лондоне, по достаточно обоснованному предположению Лукьянова¹⁴, относится взятая из записной книжки Соловьёва молитва к Софии:

Молитва об откровении великой тайны. – Во имя Отца и Сына и Св. Духа. – Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов и всех живущих. Со-

берите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей, да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретём бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской. – Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело Вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиной неизреченною и благодатию первого Сына Твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю Тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнём любви твоей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом и да будет Бог все во всем¹⁵.

Обратим внимание на то, что среди прочих характеристик Софии здесь содержится и следующая: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога». Отсюда следует, что красота а *grigri* является атрибутом Софии. Формирующийся в это время поэтический символ Софии вместит в себя впоследствии всё многогранное содержание этой философской идеи. Образ Софии как персонифицированной, воплощенной красоты является одной из частных реализаций этого символа.

Хотя прямых подтверждений того, что именно В. Соловьёв является автором этой молитвы, не имеется¹⁶, бесспорным является всё возрастающий интерес Соловьёва к идее Софии. Об этом свидетельствует и ряд стихотворений, написанных после внезапного переселения Соловьёва из Лондона в Каир. Подробнее о причинах этого переселения Соловьёв пишет лишь в более поздние годы в поэтической форме, допускающей различные интерпретации. Как замечает С.М. Лукьянов, «... в ближайшее к событию время он (Соловьёв. – Е.Ш.) предпочитал быть более сдержанным и менее откровенным»¹⁷. Следует заметить, что и автобиографии Соловьёва содержат только самые краткие сведения о его первой заграничной командировке.

Стихотворение «Вся в лазури сегодня явилась...» стало, вероятно, непосредственной реакцией на известное путешествие Соловьёва в пустыню и возникшее там видение.

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

Конец ноября 1875, Каир

Этой же «царице» посвящено ещё одно стихотворение, также написанное в Каире: «У царицы моей есть высокий дворец...». Первые строки этого стихотворения ассоциируются с первыми стихами 9-й главы Притчей Соломона: «Премудрость созда себе дом, и утверди столпов седмь»: «У царицы моей есть высокий дворец, / О семи он столбах золотых...». Названная здесь царицей София Премудрость Божия является для поэта ещё и ангелом-хранителем, спасающим своего неверного друга, гибнущего в одиночном бою со злой силой тьмы. Строки: «И покрыла его, тихой ласки полна, / Лучезарным покровом своим» заставляют вспомнить слова из написанного гораздо позднее трактата «Россия и Вселенская церковь»: «...Божественная Премудрость не душа, но ангел хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы мало-помалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои»¹⁸.

Интересно, что рядом с образом библейской Премудрости здесь вырисовывается и другой, ассоциирующийся с Афродитой. Богиня неземной красоты с лазурными очами, которые дважды упоминаются в стихотворении, изображалась, как правило, с цветком в руке. Здесь, в отличие от поэмы «Три свидания», где прямо сказано: «В руке держа цветок нездешних стран...», Царица окружена красотой роз и лилий. Упрекая своего друга («Клятве ты изменил...»), она тем самым причиняет ему боль. Известно, что Афродита могла испытывать ревность и бывала жестока к своим избранникам. Она претендовала на безраздельное владение своим возлюбленным, готовым ради «ласки нежданной любви» отказаться от земного мира. Такой образ богини находим и в стихотворении «Близко, далеко, не здесь и не там...», кото-

рое в целом можно рассматривать как историю духовного восхождения поэта. Впервые он увидел свою богиню, ещё будучи «странным ребенком», во сне, «в царстве мистических грёз». Однако в тот момент он не только не был готов к этой встрече («В образе чуждом являлася ты, / Смутно твой голос звучал...»), но и не мог осознать всей значимости первого явления богини своему избраннику, считая её лишь «смутным сознанием детской мечты». Только увидев ложь окружающего мира, ставшего для него чужим («Мне, оглушенному в мире чужом / Гулом невнятных речей...»), и оказавшись, таким образом, на границе между миром реальным и миром божественным, поэт смог вновь увидеть свою богиню. Теперь она является ему не «в образе чуждом», а «с лаской неожиданной любви». Кажется, что поэт полностью отдаётся её власти, отказавшись от своего «я». «С мукой блаженства» стоит он на пороге открывшейся для него истинной жизни, в существование которой он верил уже в момент выбора своего жизненного пути:

Все, чем живет мое сердце и ум,
Все, что трепещет в груди,
Все силы чувства, желаний и дум
Отдал я в руки твои.

Деспот угрюмый, холодное "я",
Гибель почуя, дрожит,
Издаেকে лишь завидел тебя,
Стихнул, бледнеет, бежит.

Пусть он погибнет, надменный беглец;
В вольной неволе и в смерти живой,
Я и алтарь, я и жертва, и жрец,
С мукой блаженства стою пред тобой.

Приведённые выше стихотворения, первые из софийных, свидетельствуют о том, что идея Софии вошла в философскую лирику Соловьёва едва ли не раньше, чем в его философские трактаты. Установить это точнее, вероятно, не удастся, так как последние два стихотворения датированы очень приблизительно: «между концом ноября 1875

и 6 марта 1876». К этому же периоду относится и рукопись на французском языке под названием «Sophie», написанная в Каире в феврале 1876 года и сохранившая множество «автоматических записей», свидетельствующих о непосредственном контакте Соловьёва с Софией. По свидетельству С.М. Соловьёва, «подобными письмами из духовного мира испещрены все рукописи Соловьёва»¹⁹. Опыт этого общения обогатил как поэтическое, так и философское творчество Соловьёва.

«Песня офитов», одно из мистических стихотворений, включенных Соловьёвым в издание 1891 года, казалось бы, не затрагивает темы Софии, если не обратить внимания на его заглавие. Среди энциклопедических статей, написанных Соловьёвым для Словаря Брокгауза и Ефрона, находим и статью об офитах, в которой сказано: «Офиты – гностическая секта, или группа сект, чтивших в змее образ, принятый верховною Премудростью, или небесным эоном Софией [...], чтобы сообщить истинное знание первым людям, которых ограниченный Димиург хотел держать в детском неведении»²⁰.

Всё стихотворение построено на противопоставлении образов белой лилии и алой розы, пророческой грёзы и вечной истины, чистой голубки и могучего змея, ярой грозы и покоя. Возможно, таким образом поэт хотел выразить идею о возможности достижения гармонии слиянием противоположных начал.

Результатом занятий Соловьёва по изучению в 1875-1876 годах герметической литературы явилось стихотворение «Vis ejus integra si versa fuerit in terram» («Сила пребудет нераздельной, если обратится в землю»), написанное Соловьёвым во время возвращения из Египта 16 мая 1876 года:

Истинно тот есть любимец богов, кто жизни весною
Миртом главы не венчал, кого только в грезах манила
Нежной рукой золотая царица Китеры. Дарами
Муз и харит небогатый, пусть древнего Кроноса семья
В сердце глубоко таит он и думой угрюмой питает.
Рано иль поздно пробьется наружу сокрытое пламя,
Молнией вспыхнет и землю широким охватит пожаром.
Все, что в груди хоронилось, что образа тщетно искало:

Гордого духа порывы и нежность любви беспредельной,—
Все то в одну непреклонную силу сольется, волшебным
Мощным потоком все думы людские обнимет,
Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочтает.

Сам Соловьёв в письме к И.С. Аксакову около 20 января 1883 года пишет о нём, как и о большинстве своих стихотворений, пренебрежительно-иронично и относит его к числу нескольких «плохих стихов, [...] написанных в младенчестве»²¹. Между тем, это стихотворение можно считать прекрасной иллюстрацией к пониманию Соловьёвым идеи всеединства и к пониманию роли художника-творца на пути к её воплощению. Примечательно, что к цитате, использованной в качестве названия стихотворения, Соловьёв обращается и многими годами позже в книге «Оправдание добра». Как замечает Н.В. Котрелев, там эта цитата приводится в несколько изменённом виде и истолковывается иначе.

Главной антитезой стихотворения, по мнению Н.В. Котрелева, является противопоставление утех любви утехам знания. Упоминание «царицы Китеры» связывается только с земной любовью, а теургической силой, способной сочетать небо и землю, является сила знания в душе мудреца-аскета²².

Возможна и иная интерпретация этого стихотворения, согласно которой любимцем богов может быть лишь тот, кто ещё в юные годы («жизни весною») отказался от земной любви («миртом главы не венчал»), решив посвятить свою жизнь служению Афродите («золотая царица Китеры»), являющейся при таком толковании одним из воплощений Софии. Слияние двух противоположных начал: порывов гордого духа и нежности беспредельной любви, должно породить новую силу, которая, обняв волшебным потоком все людские думы, приведет к слиянию неба и земли, то есть к воплощению идеи всеединства, к «той всецелости, которая составляет собственное содержание божественного начала»²³.

По сути, это стихотворение лишь в иной, более совершенной форме, выражает то, что уже было сказано Со-

ловьёвым в письмах к Е.В. Романовой. Начавшееся в период их написания духовное восхождение поэта постепенно приобретало новые, менее романтические, оттенки. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что следующим, 1877 годом, не датировано ни одно оригинальное стихотворение Соловьёва²⁴. Значимость этого периода для всего дальнейшего подвижнического пути Соловьёва трудно переоценить: вечная возлюбленная поэта дважды посетила его, вдохновив на служение великой цели созидания универсального всеединства.

Ограничив этот обзор периодом до 1877 года, мы, вслед за А.Ф. Лосевым, попытались «заглянуть в область самой эмбриологии философского»²⁵ и, добавим, поэтического творчества В. Соловьёва. Его истоком явилась страстная вера Соловьёва в то, что истинная жизнь уже заложена в человеке, а значит, заложено и всеединство. В Соловьёве оно было особенно осязаемым. Универсализм и цельность, в разных проявлениях замеченные многими современниками Соловьёва, очень быстро стали привычными атрибутами его личности. Вопрос, поставленный в начале, предполагает выбор одного из двух: поэт или философ. Но, говоря о Соловьёве, надо было бы перечислять, а не выбирать. Одним из первых это заметил В.В. Розанов, давший Соловьёву следующую характеристику: «Он был мистик, поэт, шалун (пародии его на декадентов, некоторые публицистические выходки), комментатор и, наряду с этим, в глубокой с этим гармонии – первоклассный ученый и неустанный мыслитель. Ничего здесь не надо исключать. И в этой сложности духовного образа – его заслуга, его превосходство»²⁶.

¹Булгаков С.Н. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. С. 647.

²См.: Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника. («Положительная эстетика» Владимира Соловьёва и взгляд на литературное творчество) // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 28.

³Розанов В.В. Автопортрет Вл.С. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. С. 62.

⁴Там же. С. 646 – 647.

Е.А. ИКОННИКОВА, Л.Н. КОНЮХОВА
Сахалинский государственный университет,
г. Южно-Сахалинск

**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА МОНОСТИХА
В ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОЙ КРИТИКЕ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА**

В 1894 году Владимир Соловьёв за подписью «Вл. С.» пишет состоящую из двух частей рецензию о русских символистах (одноименное название работы)¹. Одним из главных имен, обозначенных в критическом отзыве Владимира Соловьёва о русских подражателях Поля Верлена, Артюра Рембо и Стефана Малларме, становится имя Валерия Брюсова. Личного знакомства с поэтом, главой русских символистов, Владимир Соловьёв в то время не был удостоен, почему и писал о нем весьма пространно, с некоторой долей иронии²: «Общего суждения о г. Валерии Брюсове нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не более 14 лет, то из него может выйти порядочный стихотворец, а может и ничего не выйти. Если же это человек взрослый, то, конечно, всякие литературные надежды неуместны»³. Примечательно, что на момент написания статьи Валерию Брюсову (1873 – 1924) исполнился 21 год, а его стихотворения в анализируемом Владимиром Соловьёвым сборнике были первым публичным заявлением о себе молодого поэта, который уже не подходил под критерии четырнадцатилетнего подростка, хотя ещё и не мог быть назван «человеком взрослым».

Рецензия Владимира Соловьёва носила несколько негативный характер. Критик утверждал, что стихотворный эксперимент русских символистов «отчасти увеселяет своим содержанием», «представлен <...> довольно слабо», большая часть произведений «явно внушена другими поэтами», а метафорический строй брюсовских образов «столь же ясен, сколько и предосудителен». В рецензии ко второму выпуску образцов декадентского творчества критик называет русских символистов «породой существ»,

⁵Соловьёв С.М. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2002. С. 563.

⁶Письмо Е.В. Романовой от 27-го января 1872 года. Цит по: Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 158.

⁷Письмо Е.В. Романовой от 2-го августа 1873 года. Цит по: Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 173.

⁸Там же. С. 174 – 175.

⁹Известно лишь одно небольшое четверостишие, датированное 1872 г.

¹⁰Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии: В 3 кн. М., 1990. Кн. 3. Вып. 1. С. 88.

¹¹Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 262.

¹²Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Спор о справедливости. М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1999. С. 40.

¹³Там же. С. 42.

¹⁴См.: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. В 3 кн. Кн. 3. М., 1990. Вып. 1. С. 147 – 148.

¹⁵Там же. С. 145 – 146.

¹⁶См.: Там же. С. 147 – 148.

¹⁷Там же. С. 189.

¹⁸Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь // http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/11_278.html

¹⁹Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 98.

²⁰Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 2000. С. 347.

²¹Письмо И.С. Аксакову. <Между 17 января и 1 февраля 1883 г.> Цит. по: Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 229.

²²См. Комментарий Н.В. Котрелева в кн.: Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 502 – 503.

²³Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Спор о справедливости. М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1999. С. 78.

²⁴Стихотворение «Что роком суждено, того не отражу я...» датируется июнем 1875 – 1877 г.

²⁵Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. Т. 2. / Сост. и примеч. В. Ф. Бойкова; Сост., Послесл. и примеч. Ю. Ю. Булычева. СПб., 2002. С. 840.

²⁶Розанов В. В. Памяти Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro et contra. Т. 1. / Сост., вступ. ст. и примеч. В. Ф. Бойкова. СПб., 2000. С. 191.

имеющих «главным своим признаком чрезвычайную быстроту размножения»⁴.

Полемику с единомышленниками и последователями Валерия Брюсова Владимир Соловьёв продолжает и в написанной летом 1895 года рецензии «Ещё о символистах». Все также, скрываясь за псевдонимом, критик продолжает разбор стихотворений новых поэтов, которым пытается отказать в праве на оригинальное творчество. Будучи упрекаемым символистами в том, что он увлекается «желанием позабавить публику»⁵, Владимир Соловьёв, кроме прочего, останавливает свое внимание на несколько нетрадиционной для русской поэзии форме – максимально лаконичном стихотворном произведении, которое в анализируемом сборнике принадлежало его главному оппоненту Валерию Брюсову. В настоящее время это брюсовское высказывание стало уже хрестоматийным и наличествует практически в каждом словарном или справочном издании, посвященном терминологическому определению моностиха. Стихотворение Валерия Брюсова включало в себя только пять слов (одно из которых и вовсе являлось междометием) – «О закрой свои бледные ноги».

Пришедший из античной культуры и не получивший в русской литературе должного распространения моностих мог вызывать у отечественных критиков конца XIX столетия и недоумение, и удивление, и иные эмоции. Ведь отечественная поэтическая словесность, в своем большинстве, тяготела к более пространным, чем моностих, строфическим рассуждениям. Да и самому Владимиру Соловьёву не раз приходилось рецензировать отличающиеся нелаконичным поэтическим объемом стихотворения (достаточно вспомнить написанные им в разные годы критические статьи «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», «Лермонтов», «О лирической поэзии», «Поэзия Ф.И. Тютчева» и многие другие).

Но все же ряд русских поэтов прошлых времен, зная о существовании моностишных образцов, пробовал свои творческие усилия и в этой области. Вполне вероятно, что Валерию Брюсову как начинающему литератору, ищущему свои оригинальные пути в развитии символизма, могли быть известны некоторые примеры подобного поэтическо-

го взгляда на мир. Почему молодой поэт и решается среди весьма традиционных (с точки зрения формы, ее объемности) стихотворений поместить свое произведение.

При этом укажем, что моностишные высказывания были свойственны еще устному народному творчеству. В крестьянской среде широкое распространение имели так называемые страдания, которые представляли собой обычно шестнадцатислозное двустишие, но «ритмологически же каждое страдание» являлось «моностихом, занимающим тактометрический период»⁶:

Была девка – все любили,
Стала баба – все забыли.

Общеизвестными образцами авторских моностихов в русской литературе до брюсовского эпатажа, поразившего Владимира Соловьёва, стали эпитафии Гавриилы Державина (1743 – 1816) – «Стой, зависть, стой – и устыдись!» и Николая Карамзина (1766 – 1826) – «Покойся, милый прах, до радостного утра!», а также близкие к современному звучанию лапидарные поэтические афоризмы Ивана Хемницера (1745 – 1784) – «Большая хитрость в том, чтоб хитрость скрыть уметь» или «Он умер, чтоб расход на кушанье сберечь».

Примечательно, что моностишная эпитафия в прежнее эпохи не вызывала отрицательных эмоций у читателей и была востребована в определенных кругах по весьма определенным случаям. Но лаконичное стихотворение Валерия Брюсова стало предметом насмешки со стороны Владимира Соловьёва. Поэт-символист оставил уже известную литературе форму, наполнив ее новым содержанием. Валерий Брюсов отказался от афористичности эпитафии Гавриилы Державина, от элегического настроения стихотворения Николая Карамзина и от басенной иронии Ивана Хемницера. Им был выбран совершенно иной адресат (очевидно, некая экзальтированная особа) стихотворного послания и несколько необычный (граничащий с натуралистической природой) объект внимания (незакрытые «бледные ноги» в противовес популяризируемой в дамской среде бледностью лица как признаком аристократического происхождения), облеченный в новый поэтический манифест, призыв. Вполне вероятно, что именно этим Валерий Брюсов спро-

воцировал наличие негативных откликов и саркастических суждений в свой адрес.

Владимир Соловьёв не только укорят Валерия Брюсова в правильности понимания назначения поэзии, но и позволяет себе предложить возможное насмешливое продолжение темы о «бледных ногах». «Должно заметить, – пишет критик, – что одно стихотворение в этом сборнике имеет несомненный и ясный смысл. Оно очень коротко – всего одна строчка»⁷. И далее автор рецензии продолжает свою мысль неожиданным предложением (неожиданным, так как моностих Валерия Брюсова исключал всякую иронию и воспроизводился со свойственной символистам серьезностью): «Для полной ясности следовало бы, пожалуй, прибавить: «ибо иначе простудишься», но и без этого совет г. Брюсова, обращенный, очевидно, к особе, страдающей малокровием, есть самое осмысленное произведение всей символической литературы, не только русской, но и иностранной»⁸.

Насколько же допустим, пусть даже такой саркастический совет критика для художественной природы моностиха? Оригинальное высказывание Валерия Брюсова с большей вероятностью можно назвать поэтическим, так как в нем определяется и свойственный для лирики тонический ритм (хотя читатель и не располагает необходимым контекстом, чтобы точно убедиться в правильности определения системы стихосложения), и графическая линия стиха, и наличие образных средств (в данном случае это эпитет «бледные ноги»).

Тем не менее, как известно, строка имеет большой шанс быть признанной стихотворной при повторении ритмического ряда. Не исключено, что именно поэтому в литературоведческих словарях долгое время понятие «моностих» отсутствовало вообще, а когда появилось, то с необычным примечанием – «моностих как жанровая форма стиха не привился в русской поэзии»⁹ (хотя немногочисленные до середины XX столетия образцы подобного жанра есть в русской литературе и могут быть памятны каждому литературоведу).

Но попробуем воспользоваться рекомендацией Владимира Соловьёва и продолжить брюсовский моностих предложенной фразой: «О закрой свои бледные ноги, ибо иначе простудишься». Очевидно, что при такой постановке высказывания пропадает стихотворное начало и ранее заявленная поэтическая тональность нивелируется, а одиночная строка звучит как заурядная прозаическая реплика.

Отдельно заметим, что с литературоведческой точки зрения, моностих представляет собой парадоксальное явление, поскольку многие определения стиха явно или неявно требуют наличия в стихотворном тексте более чем одной строки. При этом моностишная строка среди прозаического монолога кажется несомненной прозой, но на странице альманаха или стихотворного сборника воспринимается как стих. Именно это и было сделано Валерием Брюсовым: ведь рецензируемый Владимиром Соловьёвым третий выпуск литературных опытов символистов позиционировался как сборник стихотворных произведений. А, кроме того, и сам Владимир Соловьёв называет разбираемую строку поэта, очевидно, вслед за самим автором, коротким «стихотворением», в котором «всего одна строчка»¹⁰.

Но предложенное Владимиром Соловьёвым окончание моностиха мгновенно перевело его из поэтического уровня в прозаический. Хотя в этом эксперименте есть положительный момент, дающий возможность глубже понять и оценить художественную природу моностиха. В некотором роде Соловьёвское «ибо иначе простудишься» стало своеобразным контекстом моностишного высказывания, о котором рассуждали уже литературоведы нашего времени. Так, М.Л. Гаспаров замечал, что «особого рода трудности при определении положения текста между стихом и прозой возникают тогда, когда этот текст слишком короток. В этом случае ни о внутреннем членении текста, ни о поворотах, ни об их предсказуемости не возникает и речи; текст воспринимается как стих или как проза исключительно в зависимости от контекста»¹¹.

Отрицательная оценка брюсовского моностиха Владимиром Соловьёвым не остановила развитие одиночных поэтических высказываний в русской литературе. Конец

XIX – начало XX столетия породили повышенный интерес к моностиху вначале в контексте футуристических устремлений, затем – авангардистских. Постепенно философское, а в более узком значении – и религиозно-нравственное (в эпитафиях) значение моностиха утрачивалось. На смену «вечным» темам пришло юмористическое или пародийное осмысление действительности, более всего проявившееся в иронических зарисовках русской поэзии второй половины XX столетия (достаточно вспомнить моностихи Владимира Вишневецкого – «Любви моей не опошляй согласьем...», «Как горько потерять товарный вид...» и многие др.).

Завершая разговор об оценке Владимиром Соловьёвым моностиха Валерия Брюсова, заметим, что русский философ, поэт и критик был вовсе не против лаконичных высказываний в художественной словесности. Так, например, в своей работе «Красота в природе» (1889), утверждая, что «формальная красота всегда заявляет себя как чистая бесполезность»¹², он приводил «известное двустишие, мимоходом брошенное Гёте:

Dis Sterne die begehrt man nicht:

Man freut sich ihrer Pracht»¹³,

звучащее в подстрочном русском переводе следующим образом: «Звезд желать нельзя, можно радоваться их красоте».

Небезынтересно, что эта статья Владимира Соловьёва открывается эпиграфом из Федора Достоевского – «Красота спасет мир». Ставшее уже афористичным и вырванное из контекста выражение русского писателя также может считаться если не моностишным высказыванием, то одного с ним формального уровня изречением.

Что касается собственно прозаических изречений, которые могли бы входить в разряд интересных для Владимира Соловьёва, то в «Альбоме признаний Т.Л. Сухотиной» на сорок третий вопрос о любимом изречении фиксируется такой ответ – «Соллогуб у меня его похитил»¹⁴. По указаниям комментаторов, изречением, похищенным у Владимира Соловьёва, являлась поговорка – «Бог не выдаст, свинья не съест»¹⁵.

Вопрос об афоризмах как разновидности риторических умозаключений поднимался Владимиром Соловьёвым в его

энциклопедической статье, посвященной вымышленному писателю Козьме Пруткову. Приводя те или иные изречения Козьмы Пруткова из книги «Мысли и афоризмы» (1853), Владимир Соловьёв называл их «образчиками»¹⁶, в которых заключена «печать» «индивидуальности» содружества нескольких русских поэтов, скрывавшихся за коллективным псевдонимом, – «Полезнее пройти путь жизни, чем всю вселенную», «Умные речи подобны строкам, напечатанным курсивом», «Камергер редко наслаждается природой» и многие др. Иронический настрой мыслей и афоризмов Козьмы Пруткова, необычный взгляд автора на реалии человеческого быта были симпатичны Владимиру Соловьёву.

К тому же, заметим, что в своем большинстве в афористических мыслях Козьмы Пруткова ритмический настрой звучания строки практически никогда не проявлялся, изречения пишутся и декламируются в прозаической тональности (но в истории мировой литературы существуют и образцы стихотворных афоризмов). Поэтому и назвать мысли и афоризмы Козьмы Пруткова моностихами едва ли приходило на ум создателям образа вымышленного литератора и его возможным критикам. Хотя, как известно, скрывавшиеся за псевдонимом Алексей Толстой и братья Жемчужниковы не были лишены поэтического дарования. И Владимир Соловьёв в своей энциклопедической статье о Козьме Пруткове упоминает и о стихотворениях собирательного автора, и о его написанных стихами баснях и комедиях.

Но следует указать, что от поэзии, в противовес прозе, Владимир Соловьёв требовал большей философии и импульсивности выражения, которые едва ли могут обнаружить себя в риторическом восклицании Валерия Брюсова. Понимая под лирическим словом «прямое откровение души»¹⁷, Владимир Соловьёв считал, что обличенные в метафорические образы поэтические обороты должны обладать «определенной формой» и быть «предметом мысли»¹⁸. Очевидно, что содержательный вариант моностиха, экспериментально предложенный Валерием Брюсовым в его первых лирических опытах, совершенно не подходил под то определение поэзии, которое было выработано Владимиром Соловьёвым после собственных, достаточно плодо-

творных усилий на поприще художественного слова и после весьма высоких критических оценок наследия русских поэтов XIX столетия.

- ¹ Всего же было написано три рецензии на три выпуска сборника русских символистов. Третья рецензия датируется 1895 годом.
- ² Заметим, что в последующем сам Валерий Брюсов испытывал глубокое уважение к Владимиру Соловьёву. Присутствовал на его похоронах, поцеловал его в руку. В дневниках поэт-символист называл его «критиком» своих первых стихов, «случайным врагом», «ценимым» им самим «поэтом и мыслителем» (см.: Брюсов В. Дневники 1891 – 1910. М., 1927. С. 89 – 90).
- ³ Соловьёв В.С. Русские символисты // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 509.
- ⁴ Там же. С. 509.
- ⁵ Там же. С. 515.
- ⁶ Квятковский А.П. Поэтический словарь. М., 1966. 376 с.
- ⁷ Соловьёв В.С. Русские символисты // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 515.
- ⁸ Там же. С. 515.
- ⁹ Квятковский А.П. Поэтический словарь. М., 1966. 165 с.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Русские символисты // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 515.
- ¹¹ Гаспаров М.Л. Русские стихи 1890-х – 1925-го годов в комментариях / М.Л. Гаспаров. М., 1993. 85 с.
- ¹² Соловьёв В.С. Красота спасет мир // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 35
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Соловьёв В. С. Из «Альбома признаний Т.Л. Сухоиной» // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 643.
- ¹⁵ См. Соловьёв В.С. Красота спасет мир // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 690.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Энциклопедические статьи. Прутков // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 563.
- ¹⁷ Соловьёв В.С. О лирической поэзии // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 399.
- ¹⁸ Там же.

Л.Л. АВДЕЙЧИК
Белорусский государственный
медицинский университет, г. Минск

СИМВОЛИКА ВОДНОЙ СТИХИИ В ПОЭЗИИ В.С. СОЛОВЬЁВА

Несмотря на значительный корпус стихотворений, в которых Соловьёв использует развернутую систему культурологической символики, приоритетной в количественном отношении, остается пейзажная лирика поэта. Поэтическое воспевание пылающих восходов и закатов, манящей красоты горных вершин и высокого звездного неба, тихих заснеженных озер и бушующих морей, осенних и весенних настроений природы – это первичная основа Соловьёвского стихотворчества, доминирующая образная канва его произведений. Любое описываемое поэтом-философом явление материально-природного бытия несет одновременно и эстетическую, и еще более значимую символическую нагрузку, являясь мистическим знаком мира иного в земной реальности. В своей совокупности образы-символы природы представляют не отдельные сгустки смыслов, но структурируются в единообразную картину мира, настолько целостную, что ее можно представить в виде системы, ключевыми звеньями которой могут служить образы-символы, а смысловым наполнением – их скрытое, глубинное значение.

Через символику образов природы, в которой все явления взаимосвязаны, Соловьёв реализует свою концепцию Всеединства мира – существования вселенской гармонии, детерминированной Божественным Абсолютом и максимально проявленной в софийной красоте преображенной материи. Обобщенная философско-метафизическая и эстетическая база пейзажных символических стихотворений Соловьёва отчасти раскрывается в его труде «Красота в природе», в котором утверждаются объективно-идеалистические предпосылки существования прекрасного в материальной сфере: «Красота есть действительный факт, произведение реальных естественных процессов, совер-

шающихся в мире. Где весомое вещество преобразуется в светоносные тела <...> – там мы имеем красоту в природе. Она отсутствует везде, где материальные стихии мира являются более или менее *обнаженными*¹. Согласно Соловьёву, красота в природе – это высшая *идея*, но не абстрактно-трансцендентная, а *материализованная*, совершенная и законченная в своем воплощении, «реально осязаемая в чувственном бытии»². В процессе наслаждения красотами природного мира человек, порой даже не осознавая того, визуальнo воспринимает Божественное начало мироздания. Для поэта-философа высшая идея, лежащая в основе природного бытия, – это «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»³, которая концептуально воплотилась в понятии Божественного Всеединства, а поэтически реализовалась в мистическом образе-символе Софии, Вечной Женственности.

В образной канве стихотворных произведений Соловьёва можно выявить символику всех четырех природных стихий – огня, воды, воздуха и земли, из которых водная стихия представлена наиболее широко и многопланово.

Водная стихия интересует поэта как уникальный пример особого вида просветленности природы: «В воде материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемости. Этот текучий элемент есть связь неба и земли, и такое его значение наглядно является в картине затихшего моря, отражающего в себе бесконечную синеву и сияние небес. Еще яснее этот характер водяной красоты в гладком зеркале озера или реки»⁴. В поэтических текстах Соловьёва вода, самое изменчивое вещество, предстает в удивительно разнообразных формах: *море и океан, волна и ключ, река и озеро, водопад и фонтан, дождь и роса*. К этой же группе можно отнести и синкретичные образы-символы, сочетающие несколько стихий одновременно: воду и огонь – в образе *грозы*, воду и воздух – в образе *тумана*. Не менее интересна и семантика группы этих символов.

Вода в стихотворчестве Соловьёва подразделяется на две основные субстанции: объективно Божественную (беспредельную и спокойную, вечную, созидающую энергию),

воплощенную в земной материальности, и субъективную (индивидуальные проявления человеческого духа).

Море (реже *океан*) – символ вечного теокосмогонического начала, порождающего материю. Скопление вод в больших количествах уже на первых страницах Библии сопровождает величественный процесс сотворения мира: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт., 1, 2). В поэтическом мире Соловьёва вода с тех доисторических времен хранит память о своей связи с Небом и способность принимать (отражать, воплощать) свет, созидающий Божественный потенциал: «*В чистой лазури затихшего моря / Вся слава небес отражается*»⁵.

Однако на земле параллельно с сиянием безмятежного лазурного моря существует и непросветленная водная стихия – зловеще бушующее ночное море, может представлять у Соловьёва символом первородного хаоса, хранящего inferнальные излучения темных миров, несущего смерть (физическую и духовную). В мистическом пространстве морского тумана вырисовывается грозная демоническая образность: в бурлящей водной пучине оживают таинственные языческие заклинания, «слышен хохот и проклятья колдуна», чувствуется «сила адского дыхания» и «игра враждебных чар», рыщут «коварные морские черти». Но все это – концентрация темных антагонистических сил перед абсолютным торжеством Вечной Женственности, приход которой, по Соловьёву, будет сопровождаться окончательным просветлением хаоса мировых вод, то есть не частичным отражением, а полным воплощением энергии света в смягченной материи: «*...В свете немеркнущем новой Богини / Небо слилось с пучиною вод*»⁶.

В других стихотворениях оплодотворенная высшим космическим началом вода становится обожествленной материальной средой, порождающей жизнь, и потому нередко именуется «живой водой», «влагой жизни» и символически связывается с проявлением Вечно-Женственного начала бытия.

Вода в художественном мире Соловьёва, следующего мистико-гностицистическим традициям, становится важным ат-

рибутом Софии. Описывая красоту трансцендентных миров, в которых обитает Великая Богиня, поэт прибегает к образам водной стихии: в саду Царицы шепчет «прозрачный серебристый ручей», «над живой водой в таинственной долине» расцветают лилии. Проецируя мистический облик Софии на земную реальность, Соловьёв-поэт не случайно использует образно-ассоциативный ряд «вода – лазурные очи»: в Ее небесном взоре «синеют моря и реки», соединяются «таинственное море и небеса»; Ее светлый лик угадывается «сквозь зеркальную гладь» воды, очищенную от «змея подводного» (первородного греха, страсти); от одного Ее взгляда «тает лед, расплываются хмурые тучи» – все темные, косные явления жизни трансформируются (твердый лед, грозовые тучи становятся живительной влагой), ибо Она несет новый мир, соединяя материальное (воду жизни) со сверхматериальным началом (светом трансцендентного) и открывает вечность (океан): «Только свет да вода. И в прозрачном тумане / Блещут очи одни, / И слились давно, как роса в океане / Все житейские дни»⁷.

Закономерно, что и Душа Мира полнее всего раскрывается в явлениях водной стихии, но на этот раз не в идеализированном, полностью преображенном виде, а в своей двойственной природе. К еще не просветленным, противоречивым, хотя и завораживающим по мощи и красоте состояниям природы, Соловьёв относит грозу, посредством которой символизирует извечную «невидимую вражду двух сил», непрекращающуюся и в земном мире. «Величавая красота летних гроз, как и бурного моря, зависит от шевелящегося хаоса и от пробужденной интенсивности стихийных сил, оспаривающих окончательное торжество у светлого мирового порядка»⁸. Но сложная борьба грозы всегда заканчивается «утолением огня стихий», омовением земли, радостным предчувствием грядущего преображения после апокалиптических сражений: «И туча черная могучими струями / Прорвется вся в опустошенный дол. / <...> И весь свой блеск небесный свод откроет / И всю красу земли недвижно озарит»⁹. Гроза становится символом соединения гармонии и хаоса, с тенденцией преодоления последнего, а метафизическая основа динамики грозового

явления – двойственность Души Мира («двоится твой взор: улыбается / и темнеет грозой незабытой»), ее переживания и колебания между предгрозовой «бездной огнисто-лиловою» (отверстым хаосом) и «просветами лазури» после дождя (горним миром).

И в стихотворениях, посвященных прозрению сущности Души Мира в переменчивой красоте северного озера Саймы, при поэтизации финских пейзажей заметно возрастает частота использования Соловьёвым антитез, усиливается их общее символическое значение – передача дуального характера Души Мира: «волна беспокойная» – «неподвижная отрада»; «стихия нестройная» – «стихия великая», «спорит с враждебной судьбой» – «в сне безмятежном лежит»; «ясные взоры безбрежные» – «думы печальной суровая тень», «невольница дикая» – «красавица нежная».

На сложной поэтике «разветвленных» антитез и сгущения природной символики строятся все стихотворения «Финского цикла». Центральный объект поэтизации всего цикла – образ финского озера Саймы глубоко символичен: заключенная в «гранитные оковы» некогда морская стихия – это отграниченная от Божественного первоисточника и отчасти прикованная к земле (непросветленной материальности) Душа Мира, мечтающая о возвращении к утраченной свободе, к вечности.

Воспеваемое озеро в высшей степени одухотворено и предстает в стихотворениях цикла как живое существо женского рода, к которому поэт относится с особой трепетной любовью. «Вечная влюбленность уже не ищет живого женского образа. <...> Сайму Соловьёв называл своей последней любовью. Он пишет к ней влюбленные стихи как к живому существу»¹⁰. В стихотворениях следует отметить частое использование антропоморфических черт при описании красоты озера («ясные взоры безбрежные», «ласка нежданная», «движенье живое, и голос, и краски»), прием завуалированного пантеизма (объект природы одушевляется, но называется в цикле только метафорически), а также применение доверительного тона любовной лирики с интимным обращением «ты». Характер «нимфы» очень переменчив: она предстает то беспокойной, дикой, стихий-

но непредсказуемой, то тихой, ласковой и нежной красавицей, что является символической проекцией природного состояния северного озера.

Апофеозом возвышенной любви поэта-медиума к озеру становится его стремление преобразить возлюбленную, то есть просветлить саму природу (Душу Мира), все еще страстную, подвластную хаосу, предлагая Ей прозреть свое истинное, идеальное, небесное начало: «*Страсти волну с ее пеной кипучей / Тщетным желаньем, дитя, не лови: / Вверх взгляди на недвижно-могучий / С небом сходящийся берег любви*»¹¹.

Загадочные контуры сверхсущества Души Мира проступают для Соловьёва не только в переменчивой красоте зимнего озера, но и в других проявлениях текучей стихии воды, воплощающей «жизнь мировую в стремлении смутном»: характерной софийной символикой наделяются «светлая роса», «волна в разлуке с морем», «вольная река», «фонтан блаженств неистощимый», «свежий ключ среди руин», водная «пена кипучая», «бурливая струя» и даже просто «шум далекий водопада».

Не только визуально воспринимаемые, но и звуковые образы, по концепции Соловьёва, наделяются символическим значением, «поскольку и звуки в неорганической природе, как выражения ее собственной (внутренней) жизни, приобретают свойство красоты». Постигая «общий идеальный смысл звука как живого ответа материи на влияние света», как преобразования внутренней световой энергии во внешнее движение – в звуковую волну, Соловьёв-поэт нередко использует эстетику и метафизику звукообразов в своих стихотворениях: «*Жизнь мировая в стремлении смутном / Так же несется бурливой струей*»¹².

В подавляющем большинстве случаев это звуки, порожденные водной стихией, в которой поэт улавливает «движение живое и голос»: «волна <...> все роцет и вздыхает», «один водопад говорит», «ручей под камнями шумит», «озеро плещет волной», «лепечут струи», «раскаты громовые», «горькие песни холодных морей», «созвучные рыдания пучины» морской, «река звучит мне юным пенем» и т.п. Так в стихотворениях Соловьёва проявляется феномен яснослышания – проникновение в трансцендентное на уров-

не слухового восприятия: поэт постигает «*отзвуки гармонии святой*», «*трепет жизни мировой*», и тогда «*целый мир волшебной сказки / с душой так внятно говорит*».

Символом становится как звук, так и его отсутствие – тишина: «В иных случаях полное безмолвие в природе прямо усиливает и даже составляет необходимое его условие»¹³. «*Святая тишина*» передает не просто временное успокоение природы, но достижение Душой Мира своего имманентного состояния – Божественного величественного покоя, в котором полнее всего проявляется Ее истинная софийная суть: «*И в прозрачной тиши неподвижных созвучий / Отражаешься Ты*»¹⁴.

Изменчивость и метаморфизм водной стихии наилучшим образом выражают не только природу Души Мира, но и сложный в своем непостоянстве фон субъективных переживаний человеческой природы. Эмоциональный настрой впечатлительной души лирического героя так колеблется, что напоминает морской прибой с постоянно накатывающимися волнами. Волны чувств могут символизировать неожиданную, поглощающую радость («*мыслей без речи и чувств без названия / радостно-мощный прибой*»), непостоянство («знаю, воля твоя волн морских не верней»), необъяснимые предчувствия сверхъестественного («в эти сны наяву, непробудные, / унесло меня новой волной»), «неуловимого я слышу приближенье, / и в сердце бьет невидимый прибой»). Волны чувств поверхностны и переменчивы, они не могут закрыть от рефлектирующего поэта сущность происходящего – «вечное благо свободного духа»: «*О, что значат все слова и речи. / Этих чувств отлив или прибой / Перед тайною нездеишей нашей встречи, / Перед вечною, недвижною судьбой?*»¹⁵.

Внутреннее стремление к своей Небесной Царице и вера в неизбежность вечной встречи символизируется Соловьёвым в образах замкнутого круговорота воды в природе: закон возвращения реки (ручья, волны) в море («волна в разлуке с морем / не ведает покою») отражает силу космического притяжения души поэта Божественным миром и неизбежность Вечной встречи: «*Нет вопросов давно, и не нужно речей, / Я стремлюся к тебе, словно к морю ручей*»¹⁶.

Но земной путь развития и стремления ввысь нередко сложен, запутан, окутан *туманом*, символизирующим метафизическую пелену, скрывающую истину, стену, ограничивающую горний мир от дольного: «все лучшее в тумане», с горечью отмечает поэт, скрыто, недоступно постижению. Туман в стихотворениях Соловьёва может представлять в двух разновидностях – утренний и ночной (синонимы второго вида – *тьма, мгла*). Лирический герой ранних произведений, блуждающий в предрассветных туманных пространствах неведения, учится прозревать сквозь туман («в *синеющем тумане* житейский путь передо мной»), а в периоды глубокого осознания («*рассеялся туман*, и ясно видит око») порой даже проступают контуры метафизических явлений. Зачастую прозрения приходят в антураже мистического ночного тумана: «... я, богиня, впервые Тебя / *ночью туманной узнал*».

Путеводителем в ночных туманах становится интуиция и иррациональная вера в свет, хоть порой скопление темных сил и inferнальные излучения проступают сквозь мглу не менее явно, чем софийные видения, затмевая даже реальный мир: «*Мир веществен лишь в обмане, / Гневом дышит темный пар... / Видел я в морском тумане / Злую силу вражеских чар*»¹⁷.

Совершая трансцендентальные путешествия по морским пространствам, лирический герой Соловьёва теряет связь с берегом, уносясь на «вольный простор» – в мир без границ, словно переживает посмертный опыт освобождения души от пут земного существования («*все минуло – и счастье и горе*», «*берег скрылся давно*»). Иногда ночное *мореплавание души* становится перемещением в темные миры – спуском в ад («В архипелаге ночью», 1898), но с поднимающимся солнцем все злые чары развеиваются, и поэт восхищенно наблюдает за преображающей мир победой света: «*Посмотри, как потоками кровь / Заливает всю темную силу. / Старый бой разгорается вновь... / Солнце, солнце опять победило!*»¹⁸.

Сама земная жизнь тоже иногда воспринимается как путешествие по бушующему морю жизни, далеко от родных «нездешних берегов» – от истинной, небесной родины.

Ввысь «к таинственным и чудным *берегам*», к «берегу надежды и желания» неизменно стремится душа поэта, чтобы в конце пути обрести «*пристань* желанную у ног безмятежной святой красоты», самой Софии.

Таким образом, природная символика в поэзии Соловьёва используется преимущественно для воссоздания трансцендентных пейзажей софийных миров и душевно-эмоциональных состояний лирического героя, а водная стихия в силу ее переменчивости и склонности к метаморфозам представлена у Соловьёва наиболее широким, по сравнению с другими стихиями, спектром образности во всей совокупности её многочисленных символических значений.

¹Соловьёв В.С. Красота в природе // Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост. Н.В. Котрелев. М., 1990. С. 91 – 125, 98.

²Там же. С. 101.

³Там же. С. 100.

⁴Там же. С. 105.

⁵Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 12. Брюссель, 1970. С. 1 – 235, 88.

⁶Там же. С. 72.

⁷Там же. С. 77.

⁸Соловьёв В.С. Красота в природе // Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост. Н.В. Котрелев. М., 1990. С. 91 – 125, 106.

⁹Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 12. Брюссель, 1970. С. 1–235. С. 10.

¹⁰Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 302.

¹¹Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 12. Брюссель, 1970. С. 1–235, С. 45.

¹²Там же. С. 45.

¹³Соловьёв В.С. Красота в природе // Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / Сост. Н.В. Котрелев. М., 1990. С. 91 – 125, 108.

¹⁴Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 12. Брюссель, 1970. С. 1–235, 77.

¹⁵Там же. С. 20.

¹⁶Там же. С. 18.

¹⁷Там же. С. 71.

¹⁸Там же. С. 35.

Ю.Д. КУЗИН
Ивановский государственный
энергетический университет

**ФАНАТИКИ МЕЧТЫ (ВЛ. СОЛОВЬЁВ
В ОТНОШЕНИИ К АМЕРИКАНСКИМ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИСТАМ И РОМАНТИКАМ)**

Творческое наследие замечательных людей подобно магниту: оно рождает поток литературы, количественно значительно превышающей то, что было создано этими людьми за всю их жизнь. Сказать что-то новое, представляющее известный интерес, в рамках этого литературного потока с каждым разом становится все труднее. Тем важнее выйти за пределы привычного монокомментария туда, где сопрягаются творческие импульсы разных мыслителей, принадлежащих к разным эпохам, выражающих специфические запросы духовной культуры своего народа, находящиеся на самобытных исходных мировоззренческих и методологических позициях. Процесс углубляющегося исследования жизни и творчества отдельной личности необходимо порождает локальный характер научно-исследовательской проблематики, но здесь налицо и рациональное зерно в виде постепенно накапливающегося материала, в перспективе подготавливающего появление обобщающих трудов.

Рассмотрение творчества русского философа Вл. Соловьёва на фоне американской культуры (философии, публицистики, поэзии) романтизма XIX столетия может на первый взгляд показаться приемом искусственным и даже манерным, но в этом есть свой резон. Генри Дейвид Торо, Эдгар Аллан По, Ралф Уолдо Эмерсон, Натаниел Готорн, Уолт Уитмен, Филипп Френо, Чарлз Брокден Браун, Гильям Кален Брайент, Джеймс Керк Полдинг, Уильям Ллойд Гаррисон, Уильям Эллери Чаннинг и другие романтики всей своей жизнью подтвердили слова Германа Мелвилла о том, что во всем мире люди талантливые составляют единое целое, и для взаимного понимания достаточно коснуться кого-то одного, чтобы эта искра распространилась на

весь круг¹. Интеллектуальное пространство Вл. Соловьёва и американских романтиков было фактически одним и тем же, что в первую очередь следует объяснить противоречиями времени, порождавшего надежды и разочарования, иллюзии и страхи, веру в прогресс и мучительные сомнения в действительной ценности человеческой жизни и культуры, взлет духа и трагическое мироощущение.

Важнейший аспект романтического индивидуализма состоит в том, что процесс познания обуславливается процессом самопознания и требует одиночества. Новелле «Человек толпы» Э. По предпосылает эпитафия из Лабрюйера: *Ce grand Malheur de ne pouvoir être seul* (Ужасное несчастье – не иметь возможности остаться наедине с самим собой²). Разумеется, речь идет не просто о физической изоляции субъекта, но о гораздо большем: об отказе от традиционно-консервативных представлений, идеологических клише, социальных иллюзий, разного рода условностей, удерживающих личность в прокрустовом ложе неистинного бытия. Познавая, субъект остается наедине с провиденциальными силами, Мировой Душой, Абсолютным Духом.

Для американцев одиночество было не просто философско-эстетической категорией. Феномен одиночества разросся у них до практической своей реализации, приобретающей черты отшельничества, затворничества, ухода от жизненной суеты и страстей. Г. Торо писал: «Чтобы побыть одному, мне необходимо уйти от настоящего. Я избегаю себя самого. Как я могу быть один в зеркальном зале римского императора? Я предпочитаю чердак. Там не нужно обметать паутину, подметать пол или расставлять мебель»³. В формуле Торо «*plain living and high thinking*» («простая жизнь – возвышенные мысли») идея обнаруживает себя через вторую ее половину. Не «экономистом трансцендентализма», а философом, ставившим эксперимент в гносеологической сфере для обоснования позднее разработанного им учения о революции индивидуального сознания, – вот каким видим мы сегодня Генри Торо, героя уолденского уединения. Торо не является в этом плане исключением: у него было немало последователей и подражателей.

Трансценденталисты, как известно, предлагали заменить веру в ее традиционном понимании культом «бесконечности человека» и «морального чувства», превращая, таким образом, христианскую религию в кодекс нравственных идеалов и принципов, не нуждающихся особо в церковных институтах для своей интериоризации. Гносеология трансцендентализма восходит к философии тождества, концепции сверхдуши и эмерсоновской теории «доверия к себе». В процессе самосознания субъект исследует себя, во-первых, как часть универсума, и, во-вторых, как микроуниверсум, основанный на тех же принципах, что и вселенная. Известно, кстати, что американская новелла при своем возникновении «тяготела к романтическим модификациям традиционного просветительского же с его свободной комбинацией сюжетного повествования, размышления, нравоописания и поучения»⁴; что «влияние «эссеизма» отчетливо прослеживается у всех ранних американских новеллистов»⁵. В их новеллах следует выделить наблюдение, описание (созерцание) и размышление. А это прямо вытекало из сущности гносеологического процесса с точки зрения трансценденталистов. Потребность в одиночестве становится необходимым условием и предпосылкой самопознания.

«Природа, – писал Р.У. Эмерсон, – оберегает свое творение. Мировой культуре необходимы Архимед и Ньютон, и Природа охраняет их, окружив барьером отчуждения. Если бы они были компанейскими людьми, завсегда таями клубов, любителями танцев и портвейна, у нас не было бы «Теории сфер» и «Principia». Они испытывали свойственную гениям потребность в одиночестве.

...Необходимость одиночества более глубока, чем говорилось выше. Я видел немало философов, чей мир вмещает только одного человека»⁶.

Но вернемся к Вл. Соловьёву. Его личная неустроенность, частые переезды и путешествия, сравнительно узкий круг друзей и привязанностей имеют не только психологические истоки, но и более глубокие причины, коренящиеся в том, что его интеллектуальный мир не имел ничего общего со страным, неразумным и противоестественным поведением соотечественников, словно бы позабывших о высо-

ких и благородных принципах. Несмотря на вынужденную отставку от преподавания в университете и предложение воздержаться от публичных выступлений, Соловьёв имел реальную возможность и занять кафедру и читать публичные лекции, но он не воспользовался этой возможностью, как нам кажется, по причине, отмеченной выше: его неприятием официальной, казенной науки, идеологии, религии.

Подобно американским романтикам-трансценденталистам, он не делал фетиша из экстравагантности своего поведения, которое внешне могло бы намекать на некую асоциальность. «Вслед за многими русскими мыслителями, – замечает В.В. Зеньковский, – Соловьёв отдает очень много своего вдохновения публицистике, пишет целый ряд статей по наиболее жгучим вопросам»⁷.

Конечно, Вл. Соловьёв жил в иной стране и в иных исторических условиях, нежели американские романтики-трансценденталисты. Но внутренняя связь между ними есть, её трудно не заметить. Чем определялся, так сказать, пафос духовной жизни России в последней трети XIX века? Видимо, противоречием между ощущением невиданных возможностей и перспектив развития огромной страны Евразийского континента, с одной стороны, и монархическими установлениями, сословными традициями, половинчатостью реформ, остатками и пережитками феодализма, с другой. Дух пореформенной России до известной степени был духом сомнения и отрицания, постоянно угасающим под воздействием консервативно-охранительной системы. В Америке к середине XIX века стали уже всерьез задумывались над нравственным основами национальной демократии. Одни мыслители предполагали, что она в своей эволюции неожиданно отклонилась от своего пути; другие – более глубокие и проницательные умы – приходили к выводу, что дело не в отклонении от нормы, а в самой норме. Последний вывод носил трагедийную окраску.

Вл. Соловьёв, дополнивший и развивший «русскую идею» своим учением о народе-богоносце, о вселенской теократии, о богочеловечестве, также испытывал сомнения и душевные муки, переживал моменты кризиса в своем творчестве, был близок к отчаянию.

На родине всё внушало им ощущение краха и тупика. Впереди маячил страшный призрак толпы (англ. «тов»). Толпе противостоял народ как интегральная сумма индивидуумов, обладающая мудростью. Однако народ чаще всего являл собой толпу, порождающую анархию, бунт «бессмысленный и беспощадный», беззаконие и произвол. Между личностью и народом не должно быть никаких политических опосредствований, ибо ни одно из них не обладает ни «божественным разумом», ни народной мудростью. Отсюда недоверие и американских романтиков, и Вл. Соловьёва к официальной политике, их неучастие в политических партиях и организациях, в политической жизни как таковой. Идея «вселенской теократии» Соловьёва противостояла идее «толпократии» примерно так же, как идея народовластия противопоставит видимости политической активности, бездуховному конформизму.

Внимание трансценденталистов и художественная мысль американского романтизма были прикованы к человеческому сознанию, которое исследовалось в различных ипостасях, на разных уровнях и в разных аспектах. Есть известная близость в гносеологических построениях этих мыслителей (и писателей в том числе) и русского философа Вл. Соловьёва.

Романтики с полным правом могут считаться наследниками Просвещения с его культом разума и науки как совершенного воплощения рационалистической методологии мышления. Но уже они, романтики, начали первыми сомневаться в способности разума полноценно отобразить действительный мир природного и человеческого бытия. Возникла проблема: возможно ли на путях традиционной философской методологии сформулировать адекватное национальное сознание, без которого немислим социальный прогресс? Что касается Вл. Соловьёва, то уже в магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» он отмечает, что, хотя «метафизическая сущность не дана нам непосредственно», тем не менее чисто рассудочное (логическое) познание ложно; отвлеченная философия «чуждо всякой действительности»⁸. В работе «Философские начала цельного знания», представляющей

собой первый очерк философской системы Соловьёва, автор «утверждает необходимость принять рядом с эмпиризмом и рационализмом мистицизм как «основу истинной философии»; «мистическое знание необходимо для философии, – читаем тут у Соловьёва, – так как без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду»⁹.

Романтики, восставшие против просветительских принципов опытно-рационального познания действительности, провозгласили основными инструментами познания интуицию и воображение. Мистические мотивы здесь не вполне соответствовали антирационалистическому пафосу трансценденталистов, хотя и имели основание в концепции сверхдуши. Эти мотивы позднее стали находить в творчестве тех писателей, у которых эти мотивы вообще существовали: так, на мемориальной пластине, посвященной Герману Мелвиллу, отмечалось, что «здесь... жил... моряк и мистик»¹⁰, хотя мистиком Мелвилл никогда не был; он просто в конце концов отказался от идеи высшей мудрости «естественного человека», от эмерсоновской теории «доверия к себе», от концепции сверхдуши¹¹. Видимо, этот отказ от романтизма и трансцендентализма и произвел впечатление мистического начала в творчестве автора гениального «Моби Дика».

Для романтиков вообще мысль о том, что судьбу человека вершат силы, над которыми он не властен, не была ни новой, ни оригинальной. Но американские романтики, во всяком случае самые талантливые из них, смело нарушали каноны и превращали мистический мотив в ощущение полноты жизни. Так ещё В. Ирвинг – предтеча американского романтизма – в новелле «Жених-призрак» описывает и таинственного рыцаря, и ужасающее признание «Я – мертвец», и обморок тётушки при виде жениха-призрака за окном в полночь и пр. Однако Ирвинг показывает способность героя и в самых неблагоприятных обстоятельствах добиться своей цели, руководствуясь здравым смыслом. Как отмечал критик, «американская практическая жилка, жизнелюбие и неистребимое чувство юмора пересилили у Ирвинга уважение к правилам романтической эстетики»¹².

Романтический взгляд на мир, основанный на воображении, фантазии, идеальном, возвышенном и героическом, однако, не давал возможности ни понять, ни объяснить действительность, искажая истину. Любопытно в этом отношении творчество Э. По, который, правда, занимает совершенно особое место в американской культуре. В своих психологических новеллах он моделировал творческий интеллект, выступающий во всеоружии знаний. Воображение, лишённое контроля разума, порождает «одни только химеры, хаотические, дисгармоничные миры, в коих мысль теряет направление и перспективу, превращается в навязчивую идею, ведущую к безумию и краху»¹³.

Ярчайшей иллюстрацией этому может служить новелла «Падение дома Ашероу» со следующим эпиграфом из Беранже:

Son caur est un luth suspendu:
Silôt qu'on le touché il resonance.
(Сердце его как лютня:
Чуть тронешь – и отзовется.)¹⁴

Болезненное воображение Ашера – молодого героя с чертами гениальности – отнюдь не иллюстрация клинического заболевания: это – антитеза обманной, безнравственной жизни, которая окружала творческого человека в торгашеской стране. Это – трагедия духа в бездуховном обществе. «Всякая пленительная красота, – утверждает Бэкон, лорд Веруламский, говоря о формах и родах красоты, – всегда имеет в своих пропорциях какую-то странность»¹⁵. Эти слова, приводимые в «Личей», объясняют многое и в Ашере, и в других героях По. «Творимый им мир ещё и потому воспринимается как критическая антитеза реальной жизни Америки, что он многозначен, «странен», непредсказуем, в то время, как американская повседневность признает лишь прямые линии и педантический расчёт, только плоскость; объём же вызывает смущение, досаду, а то и поношение»¹⁶.

Неудовлетворённость миром порождает тоску по идеалу. Собственно, идеалом у философа становится его система. Цель познания, по Соловьёву, – в «перемещение

центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т.е. внутреннее соединение с истинно сущим»¹⁷. В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв отмечал, что «недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлечённой философии» требуют развития и восполнения мистического начала элементами рациональными и природными, чтобы реализовать его, как всеединое. «В основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»¹⁸.

«Цельное знание» – антитеза одномерной реальности, по существу своему враждебной духу. Примечательно, что философский дискурс Вл. Соловьёва, непереводаемый до конца на язык логических понятий, всё же отличается продуманной строгостью и относительной законченностью. Архитектоника соловьёвских трудов, взятых в их единстве, говорит о той формальной стройности, при которой красота линий является способом воплощения идеала.

Гёте говорил, что для того, чтобы понять поэта, надо побывать у него на родине. Мы добавим, что это суждение справедливо и по отношению к философу. Американские романтики узнаваемы. В книгах Н. Готорна слышится рев Ниагары и ощущается запах берёз Новой Англии; в книгах Купера запечатлена неповторимая прелесть североамериканского ландшафта; в произведениях Мелвилла чувствуется гул океанских волн, омывающих берега американского континента. В произведениях Вл. Соловьёва узнаваема Россия. Американские романтики, устремляясь к звёздам, твёрдо стояла на почве родной им действительности. Лучшие из этих романтиков – и прежде всего Э. По – стремились объять весь мир, когда писали о своей стране в своё время. Вл. Соловьёв писал о себе так:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой¹⁹.

Мыслитель стремился к всеединству: от России – к миру, от земного – к небесному, от человеческого – к божественному, чтобы в «явном таинстве» увидеть «сочетание земной души с неземным светом».

Вл. Соловьёв весьма сочувственно относился к идее своего отца, историка С.М. Соловьёва, что всемирная история близится к концу, т.е. установлению «Царства Божия» на земле. Вест исторический процесс, как считал философ, неуклонно и необходимо ведёт к торжеству добра, т.е. к «воплощению божественной идеи в мире»²⁰.

Библия в Новом Свете была не только популярна; она служила источником грамотности, будучи связанной со старой пуританской традицией чтения этой книги всеми жителями английских колоний. Библейский символизм сохранялся в творчестве американских романтиков, но в целом американский романтизм, начиная с Филиппа Френо и Уильяма Брайента, характеризуется отказом от религиозно-провиденциалистского понимания истории. Этот отказ, разумеется, не элиминировал идею общественного прогресса и торжества демократических начал. В середине XIX века Ральф Эмерсон писал: «... отдельные эры кажутся неблагоприятными только слабодушным. Гений, пронизанный солнечным светом и музыкой, витает над самой мрачной и глухой из эпох. Поколение не оплачивает своей жизнью и своим временем старые долги. Мир молод. Великие люди прошлого сердечно приветствуют нас. Мы тоже должны создать библию, вновь соединить жизнь на земле с небесами»²¹.

Американские трансценденталисты и романтики видели важнейший способ достижения нравственного очищения и метод раскрытия сверхдуши в приближении к естественному ландшафту, в интуитивном переживании его потаенного символического смысла. Вот выдержка из «Дневников» Торо:

«Если вы хотите предаться размышлениям, пускайтесь в плавание по какой-то тихой речке. Вас непременно посетит муза. Когда мы плывем вверх по течению, что есть мочи работая веслом, в голове сТрёмительно проносятся обрывки мыслей. Мы мечтаем о борьбе, власти и величии. Но вот мы повернули челнок вниз по течению, и вид кам-

ней, деревьев, коров и холмов, которые принимают новые и постоянно меняющиеся очертания под воздействием ветра и течения, способствует плавному ходу наших мыслей, торжественных и возвышенных, но всегда спокойных и неспешно сменяющих друг друга»²².

УсТрёмленность мысли философа Соловьёва к тайнам мироздания и человеческого Я, убежденность в космичности человеческого бытия, понимание соотношения этих двух миров – человеческого и природного – не как ничтожной капли в океане, а как особых космических беспредельностей – нашли свое отражение и в его философских трудах, и в его поэзии, подобно трансценденталистам и романтикам:

В невозмутимом покое глубококом,
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея – владычица сосен и скал!

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярная пламя,
Тёмного хаоса светлая дочь!²³
(«На Сайме зимой»).

Восхищение природой не закрывало от взора как американских, так и русских мыслителей, включая и Вл. Соловьёва, проблемы самого человека. И Торо, и Эмерсон, и Соловьёв утверждали, что не человек создан для общества, а общество для человека; что человек рождается свободным; что человеческое благородство – это решимость стоять всегда на стороне слабых, на стороне юности. Когда совесть подсказывала им, что власти неправы, они считали своим долгом оказать сопротивление.

Р. Эмерсону во время его поездки в Европу задали вопрос: «Существует ли американская идея и есть ли у Америки подлинное будущее?» – «Бесспорно существует, – ответил Эмерсон. – Однако те, кто придерживаются этой идеи, – фанатики мечты, которую бесполезно пытаться объяснить

англичанам: она не может не показаться им смешной. И всё же только в этой мечте заключена истина»²⁴.

Вл. Соловьёв – один из авторов «русской идеи». Смысл её прост – благо и процветание России; её почетное место в ряду ведущих держав мира. Вл. Соловьёв – одна из трагических фигур русской философии: он умер от усталости, от физического и нервного истощения, не достигнув пятидесяти лет. Он был на пороге больших свершений, и нам остается лишь пожалеть о трудах по философии, публицистических статьях и стихах, которые он мог бы создать, но не создал. Он остался «фанатиком мечты», не вполне понятым своими современниками, почти забытым последующими поколениями, но устремленным в будущее, черты которого он стремился разглядеть через «магический кристалл» своей философии и поэзии.

¹«Сделать прекрасным наш день...»: публицистика американского романтизма. Пер. с англ. Вступ. ст. А. Николоюкина. М., 1990. С. 7–8.

²По Э. Человек толпы // По Э. Рассказы. Пер. с англ. М., 1979. С. 139.

³Торо Г.Д. Дневники // «Сделать прекрасным наш день...»: публицистика американского романтизма. Пер. с англ. М., 1990. С. 117.

⁴Готорн Н. Дом о семи фронтах. Новеллы. Пер. с англ. / Вступ. ст. Ю. Ковалева. Л., 1975. С. 6.

⁵Там же.

⁶Ковалев Ю.В. Эдгар Алан По. Новеллист и поэт. Л., 1984. С. 219.

⁷Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.2. Л., 1991. Ч. 1. С. 14.

⁸Там же. С. 59.

⁹Там же. С. 59.

¹⁰Мелвилл Г. Билли Бадд: рассказы и повести. Пер. с англ. / Послесл. Ю.В. Ковалева. Л., 1986. С. 341.

¹¹Там же. С. 350.

¹²Ирвинг В. Новеллы. Пер. с англ. / Вступ. ст. А. Зверева. М., 1985. С. 11.

¹³Ковалев Ю.В. Эдгар Алан По. Новеллист и поэт. Л., 1984. С. 223.

¹⁴По Э. Падение дома Ашероу. Рассказы. Пер. с англ. М., 1979. С. 104.

¹⁵По Э. Рассказы. Пер. с англ. М., 1979. С. 82.

¹⁶По, Э. Рассказы. Пер. с англ. / Вступ. ст. Н. Анастасьева. М., 1980. С. 9.

¹⁷Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.2. Л., 1991. Ч. 1. С. 59.

¹⁸Там же. С. 60.

¹⁹Соловьёв В. «Земля-владычица. К тебе чело склонил я...» // Русская лирика XIX века. Сост. Вл. Орлов. М., 1981. С. 476.

²⁰Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т.2. Л., 1991.

Ч. 1. С. 65.

²¹Эмерсон Р.У. Представители человечества // «Сделать прекрасным наш день...»: публицистика американского романтизма. Пер. с англ.; вступ. ст. А. Николоюкина. М., 1990. С. 431.

²²Торо Г.Д. Дневники // «Сделать прекрасным наш день...»: публицистика американского романтизма. Пер. с англ. / Вступ. ст. А. Николоюкина. М., 1990. С. 120.

²³Соловьёв В. На Сайме зимой // Русская лирика XIX века / Сост. Вл. Орлов. М., 1981. С. 478.

²⁴«Сделать прекрасным наш день...»: публицистика американского романтизма. Пер. с англ. / Вступ. ст. А. Николоюкина. М., 1990. С. 21.

Э. И. СОРКИН

Российское философское общество,
г. Москва

ЭСТЕТИКА ПРИРОДЫ И ЭСТЕТИКА НАУКИ

Эпиграфом к своей статье «Красота в природе» Вл. Соловьёв выбрал известное высказывание Ф. Достоевского: «Красота спасет мир». И привел такую формулу: «Эстетическое прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности» [1, с. 351]. Сравнивая две области прекрасных явлений, природы и искусства, Вл. Соловьёв указывает, что первая – шире по объему, проще по содержанию и естественно (в порядке бытия) предшествует другой [1, с. 353]. Мы же в предлагаемом материале попытаемся сопоставить подход Вл. Соловьёва к эстетике природы и к философии искусства с современным подходом к красоте в науке, взяв как основу для этого сопоставления работу [2] лауреата Нобелевской премии по физике 1979 г. Стивена Вайнберга «Мечты об окончательной теории» (премию он получил за создание теории объединения двух фундаментальных сил природы).

Эти две публикации (1889 г. и 1992 г.) – русского философа и американского физика – разделяют больше ста лет. Что-то, конечно, устарело из того, что пишет о науке Вл. Соловьёв в своей основополагающей работе по эстетике. Но сравнивать высказывания двух авторов, разделяе-

мых не только веком бурного научно-технического прогресса, но и культурой, образованием и многим другим, - все-таки очень интересно: многое у них перекликается, даже стихи, которыми они подчеркивают свои мысли... Вл. Соловьёв приводит строки из стихотворения И. Гёте «Утешение в слезах»:

Небесных звезд желать нельзя,
Их вечный свет ничей.

Перевод М. Лозинского.

Вряд ли С. Вайнберг читал статью «Красота в природе», но вот, смотрите, какое стихотворение Генри Воона он предпослал главе «Красивые теории» в своей книге:

Спеша за облачком или цветком,
Душа приют недолгий обретает,
Пред ней в сиянии неба голубом
Тень вечности, мелькая, исчезает.

И это не случайное совпадение: и философ, и физик размышляют о вечности красоты, о проявлении этой вечности в нашем бренном мире.

* * *

Вл. Соловьёв, определяя красоту как «нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее несводимое» [1, с. 354], воспользовался двумя примерами, взятыми из окружающей нас природы. В первом фигурирует химический элемент углерод. Когда он представлен одной из своих модификаций – алмазом, то это минерал, который дорого стоит за свою красоту, особенно когда его превращают в бриллианты... Кусок угля – это тоже углерод, но, как пишет Вл. Соловьёв, «и самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения». Второй пример – соловьиное пение, одно из проявлений прекрасного в природе. Но и пение соловья, и неистовые крики влюбленного кота по своей психофизиологической основе – одно и то же: звуковое выражение усиленного полового инстинкта. Итак, красота не зависит ни от «материальной подкладки» предметов и явлений, ни от житейской пользы, ни от чувственной приятности, которые они, эти предметы и явления, нам доставляют. Каковы бы ни были её материальные эле-

менты, пишет философ, формальная красота всегда заявляет себя «как чистая бесполезность» [1, с. 355]. На первый взгляд, это противоречит словам Вл. Соловьёва об улучшению действительности с помощью эстетически прекрасного... Но попытаемся вчитаться в текст статьи.

Философ поясняет: как бы кто ни философствовал о сущности вещей, каких бы кто ни держался физических теорий об атомах, эфире и движении, для поставленной задачи вполне достаточно той относительной и феноменальной противоположности, которая существует между светом и весовыми телами как таковыми. В этом смысле свет есть во всяком случае сверхматериальный, идеальный деятель. Тогда сверкание алмаза в световых лучах свидетельствует о том, что красота – это «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [1, с. 358]. Такой же подход использует Вл. Соловьёв и относительно пения соловья. «Материальный» половой инстинкт преобразуется в форму стройных звуков, грубый физиологический факт воплощает в себе идею любви... И дальше философ анализирует отличие – в эстетическом плане – неорганического мира и мира живых организмов. Куча песка или булыжника, обнаженная почва, бесформенные серые облака, изливающие мелкий дождь, – всё это лишено красоты, но безразлично в эстетическом отношении. Но там, «где свет и жизнь уже овладели материей, где всемирный смысл уже стал раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего или подавляющего идеальную форму, естественно, должно производить резкое впечатление безобразия» [1, с.359 – 360].

Вл. Соловьёв не принимает истолкование категории прекрасного как субъективного психологического факта, поскольку «ощущение красоты, её явление или слияние в нашем духе заслоняет собою саму красоту как объективную форму вещей в природе» [1, с. 361]. Красота – это идея, осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа, и это её воплощение не менее реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), нежели те материальные стихии, в которых она воплощается. Красота как

воплощенная идея – лучшая половина нашего реального мира. Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного или идеального бытия, становятся ему причастны через своё отношение к абсолютному во всемирном процесс, который и есть постепенное воплощение его идеи. Вл. Соловьёв дает определение идеи или достойного вида бытия: она есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [1, с. 361].

Но если мы заглянем в современный философский словарь, то увидим похожее определение понятия, которое появилось в философской литературе почти через полвека после выхода в свет статьи «Красота в природе». Это понятие – холизм, несводимость целого к своим частям, к простой их сумме. Для нас важно и то, что это понятие используется и в современной физике.

Дело в том, что к началу XX века в физике сложилась редукционистская картина мира, основанная на трех ключевых физических категориях: 4-мерного классического пространства-времени, полей переносчиков взаимодействий и частиц. Физик-теоретик, профессор МГУ Ю. С. Владимиров в своей монографии «Метафизика» [3] пишет, что в метафизике физики материальному началу соответствует категория частиц, идеальному (рациональному) началу – категория пространства-времени, а духовному началу – категория полей переносчиков взаимодействий. При этом каждая из выделенных частей (категорий, начал) подобна целому, т. е. в каждой из категорий – по принципу фрактальности – черты всех других категорий, каждая в определенном смысле подобна целому [3, с. 505]. В программах теоретической физики XX века первооснова физического мироздания виделась как единый вакуум или как единая геометрия мира (прагеометрия), или как физическая структура – в зависимости от пути, по которому шли исследователи. В холистском подходе принцип фрактальности превращается в принцип тождества монистических парадигм. Причем для холизма и редукционизма характерна своеобразная дополнительность. Ю. С. Владимиров отмечает, что в основе монистической парадигмы (холистского подхода) лежат представления о едином нераздельном первоначале, которое в древних учениях было

воплощено в идее о едином Творце всего сущего, в даосизме это Дао, в христианстве – Бог. Стремление построить единую физическую теорию (в рамках метафизической монистической парадигмы), отчетливо проявившееся в фундаментальной теоретической физике XX века, пишет автор «Метафизики», соответствует, в частности, и концепции цельного знания («положительного всеединства»), развивавшегося Вл. Соловьёвым [3, с. 508].

Если воплощённая красота, по Соловьёву, – лучшая половина реального мира, то, значит, есть и худшая. Как же философ их сопоставляет? Он пишет, что критерий достойного или идеального бытия – это наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого. При этом бытие не очень-то достойное и неидеальное может быть в высшей степени хорошо воплощено в данном материале, и, наоборот, высшие идеальные моменты могут быть крайне несовершенно выражены. В области искусства это особенно бросается в глаза, а вот в природе это различие менее заметно. В качестве примера Вл. Соловьёв сравнивает малосимпатичного червя – глиста – с красивым алмазом. Червь есть тело более сложное, чем алмаз, но организация этого тела – самая упрощенная и скудная. Иными словами, это крайне несовершенное воплощение своей хотя сравнительно и высокой идеи (животного организма), поэтому червь эстетически должен быть поставлен неизмеримо ниже алмаза. Ведь тот – совершенное, законченное выражение своей, хоть и малосодержательной, но все же идеи просветленного камня [1, с. 363].

Вообще же, уже в неорганизованном мире порывы и стихийных сил, и стихийного бессилия, сами по себе чуждые красоте, порождают её в различных проявлениях природы. Этим выражается всемирная идея, положительное всеединство, о чем и пишет Ю. С. Владимиров, говоря о монистической парадигме в физике, которую он представляет, в конечном счете, как бинарную геометрофизику. Вл. Соловьёв рассматривает образ всеединства, проявляющийся в мире органических существ. В частности, он пишет о биологической цели (не в смысле внешней телеологии, а с точки зрения сравнительной анатомии), которая

проявляет себя двояко: как ступени общего биологического процесса, приводящего «от водяной плесени» к созданию человеческого тела, и как проявление членов всемирного организма, которыми философ считает «преходящие» и «частью пребывающие» органические виды. И дальше Вл. Соловьёв рисует общую картину органического мира, две его основные черты, без признания которых «невозможно никакое понимание мировой жизни, никакая философия природы, а следовательно, и никакая эстетика природы» [1, с. 372]. Но вот здесь до сих пор безупречная логика философа начинает, на наш взгляд, несколько сбиваться, когда он начинает говорить о биологической эволюции. Он пишет: «Мы видим... слепые движения ощущения, неоконченные наброски неудачных созданий – сколько чудовищных порождений и выкидышей! Все эти... плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили - могут ли они быть совершенным и непосредственным творением Божьим?»... Но дальше продолжает, вроде противоречия сам себе: «Хотя животворный деятель мирового процесса и бросает без сожаления свои неудобные пробы, однако... он дорожит не одной только целью процесса, а каждую из его бесчисленных ступеней, лишь бы эта ступень в свою меру и по своему хорошо воплощала идею жизни» [1, с. 373]. Так птеродактиль – летающий ящер – это выкидыш или ступень мирового процесса, творение Божье?

Вызвана эта нечеткость формулировок, скорее всего, некоторой нечеткостью отношения Вл. Соловьёва к дарвинизму, завоевавшему широкое признание в то время.

Философ пишет: «...Если мир животных представляет (сравнительно с растениями) менее пищи для непосредственного эстетического созерцания, то для философии красоты животное царство содержит особенно много любопытных и поучительных данных, разработкою которых мы обязаны, конечно, не эстетике по профессии, а естествоиспытателям, и во главе их великому Дарвину, в его сочинении о половом подборе» [1, с. 376]. Назвав Дарвина великим естествоиспытателем, Вл. Соловьёв вряд ли подразумевал здесь, что он – и великий философ в деле познания философии красоты природы. Об этом можно судить по сказанному в

другом месте статьи: «Явления полового подбора, наблюдавшиеся Дарвиным и другими естествоиспытателями, совершенно недостаточны для объяснения красоты всех животных форм: они относятся почти исключительно к наружным украшениям...» [1, с. 383]. А дальше идет критика придания эстетике утилитарности «в интересах позитивно-научного мировоззрения», величайшим представителем которого назван Дарвин. По словам Вл. Соловьёва, он, показав «независимость эстетического мотива от утилитарных целей даже в животном царстве», впервые обосновал истинно идеальную эстетику. Уже этого было достаточно, чтобы «обесмертить имя Дарвина» [1, с. 384]. И затем Вл. Соловьёв характеризует теорию происхождения видов путем естественного подбора (отбора. – Э. С.) как теорию, точно определившую «один из важнейших материальных факторов мирового процесса» [1, с. 384].

В настоящее время термин «дарвинизм» имеет лишь исторический смысл, он чаще всего заменяется понятием «синтетическая теория эволюции». Эволюционисты этого направления считают общетеоретической и методологической основой своих исследований дарвинистские идеи отбора как ведущего творческого фактора биологической эволюции, а также относительной приспособленности живых организмов к условиям своего существования как главного результата этой эволюции. Правда, существует и другая точка зрения по поводу «дарвинизма». Есть компетентные специалисты, которые считают, что Дарвин, отказавшись от наивной и идеалистической телеологии в области биологических объяснений, возродил её в более тонкой и рациональной форме. Не это ли имел в виду Вл. Соловьёв, называя Дарвина великим естествоиспытателем? Иначе как же понять неоднократные упоминания в рассматриваемой статье «творческой воли божественного художника» [1, с. 372], «всемирного художника» [1, с. 378], «мирового художника» [1, с. 381, 383]. Этот творец природной красоты называется и «космическим зодчим» [1, с. 381], и «космическим художником» [1, с. 383, 384], и «космическим умом» [1, с. 388]. Очевидно, в соответствии с этими определениями Вл. Соловьёв пишет: «...Если красота в природе (как мы утвержда-

ем) есть реально-объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса, то существование безобразных явлений полнее понятно и необходимо» [1, с. 374]. И дальше: «Если с появлением органического вещества, оживлённой протоплазмы в виде простейших, большей частью микроскопических животных и растений создается почва для новых, более простых и значительных воплощений мировой идеи в реальных формах красоты, то ясно, что сама по себе эта почва никакого положительного отношения к красоте не имеет» [1, с. 378]. Но что такое «мировая идея»? Судя по всему, философ имеет в виду идею всеединую: «На каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым существенным углублением и осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи...» [1, с. 377].

Совершенные воплощения можно, по словам философа, увидеть в мире растений и животных. И здесь Вл. Соловьёв ссылается на «великого Дарвина», на его сочинение о половом подборе, хотя, как знает читатель, «явления полового подбора и совершенно недостаточны». С позиций современной генетики (изложение ряда проблем, связанных с эволюционными теориями [см. 4 и 5]) философ оказался прав: не всё можно объяснить тем, что «способность различным способом *прельщать* самку имеет в известных случаях большее значение, чем способность побеждать других самцов в открытом бою» [1, с. 384]. Дело в том, что роскошное оперение, суперветвистые рога или сладкоголосое пение того или иного самца, скорее всего, инстинктивно воспринимаются самками не как эстетические достоинства будущего избранника, а как свидетельство его «выдающихся» способностей к оплодотворению. Это связано с существованием так называемой *плейотропии* – влиянием одного гена сразу на несколько признаков организма. Так что, горделиво распуская свой хвост, павлин сообщает: от меня будут хорошие детки!

* * *

А теперь обратимся к книге С. Вайнберга «Мечты об окончательной теории», имеющей подзаголовок «Физика в поисках самых фундаментальных законов природы». В

главе «А как насчет Бога?» автор пишет: «Исчезновение покрова таинственности над явлением жизни оказало значительно большее влияние на религиозные чувства, чем любое открытие в физике. Неудивительно, что наиболее непримиримое противодействие продолжают встречать не открытия в физике и астрономии, а редукционизм в биологии и теория эволюции» [2, с. 191-192]. Как мы уже знаем, Вл. Соловьёв с полным пиететом относился к Дарвину, но вряд ли это повлияло на религиозные чувства философа. В статье «Общий смысл искусства» философ снова возвращается к теме целого и его частей: «Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность, - одним словом, абсолютная солидарность всего существующего. Бог – всё во всех» [6, с. 395]. Как мы видим, в этом высказывании – почти идентичная формулировка принципа фрактальности. И в то же время – это глубоко прочувствованное религиозное высказывание.

Но в принципе С. Вайнберг прав: придание творческой роли в возникновении всего живого на Земле не Богу, а естественному отбору случайно появившихся в результате мутаций новых наследственных признаков – это настоящий подрыв христианской догматики. Другое дело, допустим, теория Большого взрыва в астрономии (появление Вселенной из взорвавшейся сингулярности, практически «из ничего»), или представление элементарных частиц как сгустков энергии различных полей в квантовой теории поля в физике (материя исчезла – одна энергия осталась?)... Тут вроде бы никакого подрыва представлений – нет? Вот и Вл. Соловьёв пишет: «В свете физическом всемирная идея (положительное всеединство, жизнь всех друг для друга в одном) реализуется только отраженно: все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях чрез общую невесомую среду». К этому высказыванию да-

ется примечание: «Само собою разумеется, что я говорю здесь не в смысле зрительных ощущений у человека и животных, а в смысле движения невесомой среды, связывающей между собой материальные тела, от чего зависит их объективное бытие друг для друга независимо от наших субъективных ощущений. Слово *свет* употребляется для краткости, так как сюда же относятся и прочие динамические явления: теплота, электричество и т. п. Притом нет здесь дела до тех или других гипотез физической науки: для нас достаточно несомненного фактического различия между признаками упомянутых явлений и признаками вешного вещества» [6, с. 393].

Конечно, Вл. Соловьёв ничего не знал, например, о сильных или электрослабых взаимодействиях. Не знал он и антропного принципа, в соответствии с которым наше собственное существование входит важной составной частью в объяснение, почему Вселенная такая, какая она есть. С позиций квантовой механики уже нельзя сказать, что «объективное бытие», например, электрона, не зависит от наших субъективных ощущений, т. е. от того, наблюдает экспериментатор за частицей или нет. Если есть человек, наблюдающий частицы, то и состояние всей системы, включая человека, описывается волновой функцией. Но, не зная всего этого, философ, как бы предвидя будущее науки, верно связал принцип холизма – всемирную идею, положительное всеединство – с «динамическими явлениями», а ведь квантовая механика – раздел физики как раз и изучающий и микродвижения электронов в атомах, полупроводниках, и особые, квантованные формы макродвижений (например, сверхтекучести), и многое другое, связанное с «динамическими явлениями»... Но, в отличие от Вл. Соловьёва, с его философским предвидением проявления холизма в физике, современный физик С. Вайнберг пишет в своей книге: «Уж совсем экстремистами являются те, кто помешался на холизме, так что их реакция на редукционизм принимает форму веры в психическую энергию, жизненные силы и т. п. явления, не имеющие объяснения с помощью обычных законов неодушевленной природы. Я не буду даже пытаться отвечать этим критикам с помощью занудных разговоров о

красоте современной науки. Редукционистское мировоззрение *обязательно предусматривает* холодный рассудок и беспристрастность. Это мировоззрение надо принимать таким, каким оно есть, и не потому, что оно нам нравится, а потому, что так устроен мир» [2, с. 45].

Если познакомиться с книгой «Метафизика» Ю.С. Владимирова, упомянутой выше, то можно убедиться, что этот физик отнюдь не экстремист в оценках холизма и редукционизма. Но как можно охарактеризовать самого С. Вайнберга, написавшего в своей книге главу «Похвала редукционизму», откуда и взяты приведённые здесь слова? Впрочем, всё проясняется, если почитать другую главу – «А как насчет Бога?». В ней автор, указав, что религиозные консерваторы, не в пример их либеральным оппонентам, понимают, как высоки ставки в спорах преподавании теории эволюции в школах, описывает своё участие в этих спорах. В 1983 г., рассказывает С. Вайнберг, он был приглашен выступать перед комиссией сената штата Техас по поводу закона, запрещающего изложение теории эволюции в издаваемых за счёт штата учебниках для вузов, если равное количество страниц в них не посвящено креационизму. Один из членов комитета спросил физика, как может штат поддерживать преподавание научной теории, вроде теории эволюции, которая столь разрушительно действует на религиозные чувства. «Я ответил, – пишет С. Вайнберг, – что было бы неправильно, если бы приверженец атеизма уделял теории эволюции больше внимания, чем это нужно для преподавания биологии, но согласно первой поправке к Конституции было бы столь же неправильно уделять эволюции меньше внимания, чтобы защищать религиозные верования... Битву мы выиграли: в издаваемых в Техасе учебниках для высшей школы не только разрешено, но требуется излагать современную теорию эволюции, причём без всякого креационистского вздора» [2, с. 193 – 194].

Разумеется, если говорить о креационистах, пытающихся с помощью науки доказать, что мир был сотворён за шесть суток около 6,5 тыс. лет назад, то С. Вайнберг прав: другого слова, кроме «вздор», тут не подберешь. Но ведь есть серьезные исследователи, тоже креационисты, чьи изы-

скания основаны на общепринятых данных: наша Вселенная существует около 15 млрд. лет, а Земля – около 5 млрд. лет... И эти креационисты, к которым относится и автор этого материала, считают, как и профессор Ю.С. Владимиров, редукционизм и холизм взаимодополняющими категориями. С. Вайнберг заявляет: «Я считаю себя редукционистом...», но вроде бы не потому, что физика элементарных частиц – его специализация, потому, что это «способ отношения к самой природе» [2, с. 45], позволяющий поиски «окончательной теории всего» свести к нахождению простого набора связанных между собою законов. Каковы же должны быть эти законы? С. Вайнберг приводит слова известного физика П. Дирака из его выступления в Гарварде перед старшекурсниками, когда посоветовал им больше думать о красоте тех уравнений, которые они исследуют, а не об их смысле. Действительно, поиск красоты в физике составляет важную страницу в её истории [2, с. 105]. И тут мы снова обращаемся к необходимому для нашего дальнейшего сопоставления двух рассматриваемых работ высказыванию С. Вайнберга: «Я не буду даже пытаться отвечать этим критикам (редукционизма. – Э. С.) с помощью занудных разговоров о красотах современной науки». Мы попытаемся «без занудства» ответить этим критикам, т. е. снова поговорим о редукционизме и холизме.

Принципы физики элементарных частиц являются фундаментом всей природы, пишет С. Вайнберг [2, с. 48]. С этим не поспоришь, но фундамент – это еще не всё здание. Именно об этом свидетельствуют приведённые в книге «Мечты об окончательной теории» слова другого физика – Д. Глейка: «...Когда дело доходит до самых интересных вопросов: о порядке и беспорядке, распаде и созидании, образовании структуры и самой жизни, во всех этих случаях целое не может быть объяснено через свои составные части» [2, с. 51]. Нобелевский лауреат оспаривает этот вывод коллеги, но нам показались его аргументы неубедительными, и мы их не приводим. Полемику ведет С. Вайнберг и с другим американским ученым – профессором Ф. Джонсоном [2, с. 193]. Тот «пытается доказать», что естественная эволюция, «та эволюция, которая совершается

без участия или руководства Создателя, находящегося вне природы», на самом деле не позволяет удовлетворительно объяснить происхождение видов. С. Вайнберг отвечает: «Даже если отвлечься от прямых ошибок (каких? – Э. С.), наши вычисления и наблюдения всегда основаны на предположениях, выходящих за пределы применимости той теории, которую мы проверяем... Используя теорию естественной эволюции, биологи имеют дело с поразительно успешной теорией, которая, однако, далеко не завершена, чтобы объяснить все факты» (о необъясненных фактах см. [4 и 5]).

К объяснённым фактам С. Вайнберг относит [2, с. 191] исследования начала XIX в. Ю. фон Либиха и других химиков-органиков, которые показали, что не существует препятствий к лабораторному синтезу ряда химических соединений (например, мочевины), связанных с феноменом жизни. Что ж, это еще один пример редукционистского объяснения физиком феномена жизни... Но тут важнее другое: говоря о необходимости выхода за пределы применимости проверяемой теории, С. Вайнберг невольно сам с собою спорит. Суть в том, что его высказывание очень близко к формулировке теоремы Гёделя о принципиальной невозможности полной формализации научного знания. То есть имеются истинные предложения, которые в их рамках (например, арифметики натуральных чисел) недоказуемы и непроверяемы. Иными словами, доказать истинность дарвинистского подхода к теории эволюции (а там теперь тоже используется математика) невозможно, не выйдя за пределы редукционизма! А можно ли вообще построить Общую Теорию Всего материального мира и доказать её истинность, не выходя за рамки материалистического метода познания?

С. Вайнберг дает еще одно, самое, наверно, важное определение – определение того типа красоты, которое можно обнаружить в физических теориях. На наш взгляд, оно свидетельствует, как это ни парадоксально, скорее о холистском подходе автора к его мечте о построении «Окончательной теории», чем о редукционистском. Он пишет: «...Речь идёт о красоте простоты и неизбежности, о красоте идеальной структуры, красоте подогнанных друг к

другу частей целого, красоте неизменяемости, логической жесткости» [2, с. 118]. Судить о том, чего здесь больше – холизма или редукционизма – предоставляется читателям.

* * *

Говоря о красоте идеальной структуры, С. Вайнберг вряд ли имел в виду что-то близкое к тому, о чем писал Вл. Соловьёв в работе «Общий смысл искусства». А в ней он подчеркивал свое неприятие красоты и всего идеального в мире как субъективной иллюзии человеческого воображения. «Мы знаем, – писал он, – что красота имеет объективное значение, что она действует вне человеческого мира, что сама природа не равнодушна к красоте» [6, с. 398]. А вот, что пишет С. Вайнберг: «Для тех, кто не видит никакого конфликта между религией и наукой, религия практически полностью отступила с территории, занятой наукой. Судя по этому историческому опыту, я предполагаю, что, хотя мы и будем восторгаться красотой окончательных законов природы, мы не обнаружим, что жизнь или разум имеют особый статус. Более того, мы не откроем никаких стандартов моральных ценностей. Таким образом, мы не найдем никаких указаний на существование какого-то Бога, заботящегося об этих вещах. Моральные принципы можно обнаружить где угодно, но только не в законах природы» [2, с. 194]. Сопоставим это высказывание с тем, что говорит Вл. Соловьёв примерно на ту же тему: «Если ей (природе. – Э. С.) не удастся осуществить совершенную красоту в области физической жизни, то недаром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для окончательной цели порождений, поднялась из этой нашей области в сферу сознательной жизни человеческой. Задача, не исполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества» [6, с. 398]. И дальше Вл. Соловьёв, объясняя задачи искусства, говорит, что оно, превращая физическую жизнь в духовную, способно внутренне преображать, одухотворять материю. Совершенное воплощение духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства.

Итак, мы видим, что физик, ожидающий радостной встречи с красотой окончательных законов природы, никак не связывает это ни с грядущим духовным ростом человечества, ни с обретением им какого-либо нового религиозного опыта... Жизнь редукционистски сводится к функционированию материальных или даже только энергетических компонентов по основным законам в соответствии с окончательной физической теорией. Совсем не то у Вл. Соловьёва: он считает, что исполнение высшей задачи искусства должно совпасть с концом мирового процесса. Но пока история продолжается, искусство, в величайших своих произведениях, схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, дает нам возможность предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность. Таким образом, искусство служит переходом, связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни [6, с. 398].

Вопреки мнению физика С. Вайнберга, история человечества свидетельствует, что бескорыстное научное творчество, основанное на человеческой любознательности, так же способно внутренне одухотворить материю, как и творчество художественное. И не только материю, но и саму жизнь, и самих творцов, и тех, кому их творчество адресовано. Именно это, наверно, имел в виду П. Дирак, когда говорил о красоте уравнений... Но задумывался ли когда-нибудь создатель эволюционного учения Дарвин об истоках и значении красоты в живой природе, неужели отдавал её появление на Земле на откуп лишь слепому случаю? Вл. Соловьёв, желая подкрепить, научно обосновать свои выводы об идеальных истоках красоты в природе, взял в союзники Дарвина... На наш взгляд, это не прибавило убедительности эстетической концепции философа, она и без этого достаточно убедительна. Сопоставляя её с подходом физика, особенно это видишь. Прочитируем его еще раз: «Должен признать, что иногда природа кажется более красивой, чем это строго необходимо. За окном моего домашнего кабинета растет... дерево, на которое часто прилетают стайки птиц: голубые сойки, виреи с желтыми горлышками и самые редкие, но и самые красивые кардиналы. Хотя я достаточно хо-

рошо понимаю, каким образом в результате соревнования самцов постепенно развилась эта яркая окраска перьев, всё же возникает почти непреодолимое желание вообразить, что эта красота была когда-то создана нам на радость. Однако бог птиц и деревьев должен быть также и богом врожденных уродств и рака» [2, с. 194–195].

И философ, и физик, хоть и с разных позиций, но прибегли к этому дарвинистскому, редуccionистскому объяснению красоты самцов. Но вот насчет врожденных уродств и рака... Нам остается только закончить это сопоставление двух концепций строками из стихотворения английского поэта Уильяма Блейка (1757–1827) «О скорби ближнего» [7, с. 141]:

Разве слабый детский стон
С высоты не слышит Он?...
Он стремится нам помочь,
Наши скорби гонит прочь,
А пока их не прогонит,
Он и сам от скорби стонет.
Перевод С. Я. Маршака.

Более же развернутый ответ (прозаический) на слова физика относительно того, что принято называть теодицеей («оправданием Бога»), можно прочесть в лит. [8].

¹ Соловьёв В. С. Красота в природе // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988.

² Вайнберг Стивен. Мечты об окончательной теории. М., 2004.

³ Владимиров Ю. С. Метафизика. М., 2002.

⁴ Сорокин (Соркин) Э. И. Цивилизация вместо климата? М., 1993.

⁵ Сорокин (Соркин) Э. И. Абсолютное и человеческое начала в «грехопадении» и любви человека. Уфа, 2001.

⁶ Соловьёв В. С. Общий смысл искусства. // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988.

⁷ Блейк У. Избранные стихи. М., Прогресс, 1982.

⁸ Соркин Э. И. Роль религиозной философии в современном мире: взгляд с позиций панентеизма. // «Христианство и наука»: Сб. М., 2004.

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 18

Философия жизни. Этика.
Философская антропология.
Эстетика и литературная критика

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование В.А. Мухин
Обложка А. Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 14.07.2008. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,2. Уч.-изд. л. 18,3.
Тираж 150 экз. Заказ № .

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.
Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.