

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вып. 4 (24) 2009

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор),
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

А.В. Брагин, д-р филос. наук,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, О.Б. Куликова, канд. филос. наук,
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),
Л.М. Максимова, канд. филос. наук,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),
Е.А. Прибыткова, канд. филос. наук (Германия),
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва).

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра
философии, Российский научно-образовательный
центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26 97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

© М.В. Максимов, составление, 2009

© Авторы статей, 2009

© Ивановский государственный энергетический университет, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ЭСТЕТИКА

Виноградова Е.В. Теургическая эстетика Владимира Соловьёва.....	4
Левченко Е.В. Сакральная суть искусства или эстетика «двойного бытия»: полемическая аура теории Вл. Соловьёва.....	15
Матсар М. В диалоге с позитивизмом: становление положительной эстетики (О. Конт, Н.Г.Чернышевский, В.С. Соловьёв).....	27
Дзущева Н.В. Память как парадигма культуры в творческом сознании Вячеслава Иванова.....	40
Крохина Н.П. Синтез как основополагающий принцип культуры в русской мысли Серебряного века.....	47
Серова Н.В. Теургийный смысл красоты в философских исканиях В.С. Соловьёва и в художественных воплощениях искусства XIX – XX вв.....	58
Потапова Е. Н. Отражение эстетических идей Вл. Соловьёва в творчестве А. Скрябина.....	67

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Прибыткова Е.А. Право и любовь: три христианских проекта оправдания права.....	76
Брагин А.В. Культура и зло: механизм взаимодействия.....	89
Ерофеева К.Л. Коллизии современного религиозного сознания в свете идей Владимира Соловьёва.....	95
Шаронов И.И. Свобода слова, право слова, обязанность слова в российской либерально-консервативной мысли.....	102
Лебедева А.В. Модель национальной культуры В.С. Соловьёва в перспективе глобализации.....	107
Оболевич Т., сестра. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва.....	112

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Максимов М.В. Русская философия в интеллектуальной жизни Европы: Киев – София – Бозе – Бохум (впечатления о конференциях).....	122
Наши авторы	146

ЭСТЕТИКА

Е.В. ВИНОГРАДОВА

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

ТЕУРГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Автор рассматривает особенности эстетических воззрений В.С. Соловьёва, проясняет понятие «теургия», связь эстетики Соловьёва с его онтологическими, гносеологическими и нравственными воззрениями. Рассматриваются понятия «цельного знания», «цельной жизни». Вл. Соловьёв предстаёт и как философ - мыслитель, и как поэт - философ. Большое место отводится понятию «поэт» в творчестве Соловьёва, а также понятию «творчество», поднимающего поэта до уровня пророка. В работах Соловьёва, по мнению автора, не только происходит оправдание нравственности как добра, но и устанавливается диалектическое единство Истины, Добра и Красоты.

The author considers V.S. Solovyov's aesthetic views, clears up the concept «theurgia», the connection of Solovyov's aesthetics with his ontologic, gnosiological and moral views. The article also deals with the concepts of "integral knowledge", "integral life". It shows Solovyov as a philosopher – thinker and as a poet – philosopher. A lot of attention is paid to the concept "poet" of Solovyov's works, and the concept "creativity" lifting the poet up to the level of the prophet. His works, according to Solovyov's opinion, do not only justify morals as good, but also establish a dialectic unity of True, Good and Beauty.

Ключевые слова: положительное всеединство; софиология; теургия; эстетика; «цельное знание»; «цельная жизнь»; творчество; единство: Истины, Добра, Красоты; мистика, художественное вдохновение; красота мировых явлений; гармония.

Keywords: *sophiology; Theurgy; aesthetics; "integral knowledge"; "integral life"; creativity; unity of: Truth, Good, Beauty; mysticism; artistic inspiration; beauty of the world phenomena; harmony.*

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. в единстве знания, опыта и веры. Как религиозный философ он характеризует божественное начало как «вечное всеединое», отмечает, что все сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть не что иное, как «единство и все», т.е. единство во множественности. «Все существует во всем. Каждая отдельная вещь – частичное проявление всего мира в целом. Первоединое же все обнимает и поэтому есть все». Первоединое существует в цельном виде, а в отдельных вещах дано лишь отчасти – так поясняет идею всеединства А.Ф.Лосев в беседе с корреспондентом журнала «Наше наследие»¹.

В работе «Философские начала цельного знания» (1877 г.) Вл.Соловьёв выводит как ключевое понятие «цельная жизнь». И это не

просто субъективная целостность интеллектуальных, эмоциональных и творческих потенций, но это – живое и подлинное общение с Абсолютом. В работе «Критика отвлеченных начал» он утверждает, что абсолютное существует не иначе, как осуществленное в своем другом. И это понимание отношения между миром и Богом не совпадает с христианской идеей творения мира². В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв дает свое понимание догмата о Троице. Он отличает Бога как абсолютно сущего от его идеи содержания, предстоящей в лице Бога-Сына-Христа – или Логоса. Воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе – Софии, как третьего лица божественной Троицы. «...как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть Логос и София»³. И далее Соловьёв пишет: «...произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»⁴. Но он далее поясняет, что это не реальный человек и не совершенное человечество, а человечество как вечная идея, как Вечная Женственность, заключающаяся в божественном существе. Таким образом, идея Богочеловечества у Соловьёва тесно связана с софиологией, которая и занимает видное место в эстетических воззрениях Соловьёва. По мнению В.В.Бычкова, «...софийные интуиции с ранней юности пробудились в душе Соловьёва и постепенно вылились в многомерную художественно-философскую концепцию, венчавшую его философию всеединства и воплощавшую его религиозную тоску по идеальной Вселенской Церкви совершенного человеческого общества»⁵.

Однако в своих поздних работах Соловьёв приходит к идее разделения души мира и Софии, их антиномическому объединению. София здесь мыслится теперь как позитивное предвечное божественное Начало, а душа мира – первая тварь, субстрат сотворенного мира, дисгармонического, хаотического, временного начала в Универсуме⁶. Это присутствие, по мнению Соловьёва, хаотического, иррационального начала в глубине бытия дает различным явлениям природы особую силу и свободу, без которых не было бы ни самой жизни, ни красоты. И для бытия самой Софии как творческого начала необходима противоборствующая сила – душа мира, ее основа в тварном мире, ее второе тварное «Я»⁷. Таким образом, в самом Универсуме имеется творческое начало, которое рождает красоту в борьбе с хаосом и тлением.

Но как же, по Соловьёву, осуществляется связь Бога и мира? Ведь если Бог как сущее есть трансцендентное духовное существо, то мы можем с позиции христианского вероучения узнать о Нем только через откровения, ибо, как, написано в Библии, Бог сам сообщает о себе: Я есмь сущий». Но Соловьёв также считает, что непостижимое для разума сущее

может быть предметом мистического созерцания, особым образом понятой интеллектуальной интуиции, которую Соловьёв иногда называет *вдохновением*. Вслед за Шеллингом и романтиками он сближает, по мнению П.П.Гайдено, интеллектуальную интуицию с продуктивной способностью, с воображением (выступая в этом вопросе против Канта), а философию – с художественным творчеством, с вдохновением, но при этом трактует творческий акт с состоянием транса, состоянием пассивно-медиумическим, которое, как считают многие мистики-духовидцы, открывает возможность прорыва в трансцендентный мир духов, недоступных ни разуму, ни эмпирическому опыту⁸.

Таким образом, Соловьёв разработал философскую теорию «положительного всеединства», понимание искусства в духе мистической «свободной теургии», преобразующей мир на путях к его духовному совершенству, концепцию художественного выражения, «вечных идей и мистическое узрение Софии как космического творческого принципа»⁹. В названии вышеназванной статьи отражена основная позиция Вл.Соловьёва в отношении эстетики. Уже в одной из ранних работ, в «Философских началах цельного знания» (1877), он увязывает художественное творчество с мистикой, указывая, что его цель есть «общение с высшим миром путем творческой деятельности»¹⁰.

Хотя в другом месте этой же работы он художественное созерцание связывает не с мистическим опытом, а с «интеллектуальной интуицией»¹¹. Этот термин гораздо ближе к его действительным взглядам на художественное творчество. И под «теургией» он понимает свободное «общечеловеческое творчество», в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе»¹². Под «теургией», далекой от обыденщины, голого практицизма, жизненной прозы Соловьёв понимает собственно «искусство» в его высоком предназначении, отвечающем высоким идеалам и задачам. Наконец, мистика, пишет Соловьёв, изящное и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или «теургия»¹³.

«О лирической поэзии (по поводу последних стихотворений Фета и Полонского» (1890) он пишет, что предметом искусства является «существенная красота мировых явлений», для восприятия и воплощения которой нужен особый подъем души над обыкновенными ее состояниями»¹⁴. И причиной такого подъема души является, по Соловьёву, дарование, гениальность, «актуальное проявление ее вдохновением»¹⁵. И это вдохновение необходимо опять же для воплощения красоты мировых явлений.

В работе «Общий смысл искусства» В.Соловьёв отмечает, что высшей задачей искусства является его совпадение с концом мирового процесса, а пока история продолжается, искусство в своих лучших произведениях ухватывает проблески вечной красоты в нашей действительности, давая нам возможность «предошутить нездешнюю, грядущую для нас

действительность. Искусство, таким образом, является переходом, «связующим звеном» между красотой природы и красотой будущей жизни¹⁶.

В этой же работе Вл.Соловьёв говорит о роли и задаче искусства – это совершенное воплощение духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма¹⁷.

Интерес представляет выявление онтологических и гносеологических корней эстетического. Понять категорию эстетического в философской системе Вл.Соловьёва можно лишь исходя из центральной идеи его философии – идеи всеединства. Ибо в основе всего философского творчества его лежит стремление к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни» на основе «цельного знания» и «цельного творчества». И путь к нему – 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). Понятие «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, этики, этической сферы с эстетической, т.к. через это преодолевается, по его мнению, отвлеченный характер прежней философии. «Гармонический синтез» религии, философии и науки, рационального, эмпирического и мистического видов познания – цель Вл.Соловьёва как философа. В его философской системе эстетика – необходимая составная часть целого. Более того, главной характеристикой эстетического у Соловьёва выступает единство, гармония, согласие. И эстетическое начало изначально заложено в человеке и как бы пронизывает все сферы его жизни.

Более того, цельность, единство человек способен открыть в себе эстетически. Характеризуя эстетику Соловьёва, исследователь его творчества Н.А. Кормин называет ее «святой гармонией». «Через все свои философские построения, – пишет Н.А. Кормин, – он (Соловьёв) пронесет этот платоновский мотив эстетики как воспоминаний 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»¹⁸. И, действительно, если в основе мира лежит гармония, то и знание (цельное) о нем будет носить эстетический характер. Н.А. Кормин замечает, что, «как и у современных методологов науки, у Владимира Соловьёва эстетически нормированным оказываются сами основания рациональности и логического мышления. Логически выверенное понимание органического и эстетического. Понимания не противостоят друг другу, а дополняют друг друга, более того, для Владимира Соловьёва состояние, когда между логическим единством некоторых определе-

ний, с одной стороны, чувством и душой, а значит, и красотой, с другой, можно обнаружить отношения соответствия»¹⁹. При этом Соловьёв считает, что окружающий мир можно постигнуть с помощью разума, а нравственно-эстетическое понимание принадлежит чувственно-волевой сфере. Таким образом, благо и красоту трудно подвести под логические категории, зато они исследуются с помощью чувственного познания и интуиции, но поскольку существует единство всех форм, то благо и красота тоже выступают в форме истины, но не как представления, а как проявления воли и чувств.

Мир, по Соловьёву, есть единство материального, духовного и божественного. Но божественная субстанция способна преобразовать материальный мир «светом божественной премудрости», такое понимание мира называется самим Соловьёвым «теургическим». И человек в философии Соловьёва с помощью разума способен воспринимать божественную премудрость и преобразовывать мир по законам Истины, Добра и Красоты.

В вышеназванной работе «Философские начала цельного знания» философ различает понятия свободной теургии и художественного как единства общего и частного.

И все же теургический подход к эстетике и связывание художественного созерцания с мистическим опытом сохраняется в трудах и позднего Соловьёва. Так, в работе «Три речи в память Достоевского» Вл. Соловьёв пишет, что «искусство должно быть реальной силой просветляющей и перерождающей весь человеческий мир»²⁰. С позиции Соловьёва, в Достоевском благодатно соединяются теург и художник. Будучи религиозным человеком, Достоевский, по Соловьёву, вместе с тем был вполне свободным мыслителем и могучим художником. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг друга, а входили неразрывно в его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты: в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три 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 кумир²¹. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи²². И далее Соловьёв продолжает развивать свои теургические идеи о том, что «открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. 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 мир»²³. Более того, в своих последних работах

«Три разговора» (1899 – 1900) и в «Краткой повести об антихристе» он уточняет, что новая действительность рождается не деятельностью художников и поэтов, а выступлением церкви. Так, замечает В.Ф. Эрн, «антихриста обличает и тем наносит смертельный удар старому миру не певец, не вдохновенный соиздатель красоты звука или слова, а старец Иоанн, в котором сосредоточивается вся подвижническая энергия Церкви»²⁴. А в работе «Три речи в память Достоевского» Соловьёв говорит, что «вселенская правда воплощается в Церкви... Итак Церковь, как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел, и всенародный подвиг, как прямой путь для осуществления этого идеала»²⁵.

И поэтому Соловьёв считает, что изменение, преобразование действительности не по плечу отдельному таланту, отдельному художнику, не является делом художников. Только у кого есть «духовная сила веры» в истину и добро, творят жизнь. Это те, которых называются мечтателями, утопистами, юродивыми, – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества»²⁶. Таким человеком был Достоевский. Такими людьми, по Соловьёву, были и Пушкин, и Лермонтов, и Мицкевич. В них видел Соловьёв не «теургов», а пророков и духовных вождей. Хотя он при этом подчеркивает, что подвиг пророка является не менее важным, чем «теургически создаваемый идеальный космос», который есть «живая в себе сущая идея»²⁷. И в величайших произведениях великих художников происходит предварение нездешней, грядущей для нас действительности, задается предощущение ее»²⁸. Предощущение же грядущей красоты мира осуществляется мыслящим субъектом.

«...Красота, – поясняет свою мысль Соловьёв, – нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира»²⁹. И далее Соловьёв пишет: «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческою силою в субъекте, преобразующем, а не отражающем только действительность»³⁰.

Таким же реалистическим характером, по выражению А.Ф. Лосева, отличается статья В.Соловьёва «Первый шаг к положительной эстетике» (1894), в которой он положительно оценивает эстетические воззрения Н.Г. Чернышевского, изложенные в его работе «Об эстетическом отношении к действительности»). Соловьёв подчеркивает, что Чернышевский выступает здесь против «эстетического сепаратизма» и поддерживает мысль о том, что «искусство по своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества». И далее: «эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности». И что прекрасное – есть жизнь – это значимо и для автора, и для Соловьёва, и с мыслью Чернышевского о том, что жизнь, – как реальное и вполне объективное преобразование человека, – это и есть настоящая красота и настоящее искусство»³¹. Но для материалиста Чернышевского искусство – это результат творческих способностей человека, а у мистика Соловьёва творчество человека – это его способность постигать,

ощущать божественную премудрость «Божественную красоту мира, в котором и заключен для него источник вдохновения.

Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв пишет: «И человек, как принадлежащей к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира Божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность Божественного мира, свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов...»³².

Интересно проанализировать критические статьи Вл.Соловьёва о поэзии Пушкина, Лермонтова, Гюгчева и других русских поэтов. В статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» Соловьёв говорит о Пушкине как о поэте «по преимуществу более беспримесном, чем все прочие, – выразителе чистой поэзии. Таким образом, продолжает Соловьёв, в его творчестве выявило себя «самое чистое и полное» выражение как «таковой» в ее эстетической сущности». И как бы проясняя свою мысль, Соловьёв подчеркивает, что «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...»³³, и далее Соловьёв указывает, что пушкинская поэзия служит выражением ее собственно эстетической природы». Соловьёв пишет, что задача поэзии – в ее особом «служении добру и истине» через красоту: «Поэзия, – продолжает свои рассуждения Соловьёв, – 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 ощутительное проявление. Следовательно, все действительно поэтичное, значит, прекрасное будет тем самым содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова»³⁴. Поэтому, по Соловьёву, поэт как «служитель красоты» является также служителем «истины и добра», и далее Соловьёв подчеркивает, что «...художнику достаточно быть верным красоте, а она уже сама делает его произведения сообразными истине»³⁵.

И говоря о творчестве художника, Соловьёв отмечает его ответственность за ту духовность, которую он создает в своем творчестве. Так, в статье «Буддистские настроения в поэзии»³⁶ Соловьёв как бы противопоставляет «буддистское» и «христианское» настроения, подчеркивая, что в буддизме происходит жизнеотрицание, а в христианской религии, напротив, происходит жизнеутверждение, как важная сторона, свойство под-

линного художника, утверждающего своим творчеством Красоту, Истину и Добро.

Говоря же о буддистском взгляде на мир, Соловьёв подчеркивает, что подобный взгляд на жизнь, с его решительным отрицанием заключает в себе относительную истину, ибо «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 отрицательною стороною*»³⁷ (последнее предложение выделено мной, т.к. здесь Соловьёвым подмечена особенность вот такого «отрицательного» скептического, пессимистического взгляда на жизнь.

С другой стороны, если взгляд на мир будет радостным, то и поэзия художника есть «поэзия жизни и воскресения» и настроение поэта здесь христианское, жизнеутверждающее, оптимистическое³⁸.

Но и в жизнеотрицании Соловьёв находит положительный момент, ибо, по Соловьёву, он есть шаг к работе сознания и, значит, есть движение к появлению «поэзии гармонической мысли» в творчестве таких художников, как Ф. Тютчев, А.Н.Толстой и др.³⁹.

Говоря о свободе творчества, Соловьёв говорит и о свободе поэтической души от всего чуждого, которое противно вдохновению, подчеркивая, что «случайное, поверхностное содержание души человеческой» не нуждается в поэтическом откровении, оно «и без того явно во всей своей непривлекательности и нуждается не столько в откровении и увековечении, сколько в сокровении и забвении. Таким образом, поэтическая душа – это «свободная душа Софии», которая помогает человеку «войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога»⁴⁰. И свобода творчества, по Соловьёву, это открытость восприятию «божественных глаголов» и «видений первоначальных лучших дней», приходящих из той подсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею, и вместе с тем своею родною»⁴¹.

Далее Соловьёв подчеркивает, что истинный поэт, гениальный художник творит по вдохновению. «Настоящая чистая поэзия требует от своего жреца лишь неограниченной восприимчивости душевного чувства, чутко послушного высшему вдохновению»⁴². Он считает, что самое поэтическое, самое вдохновенное в душе поэта открывается его сознанию только через опыт поэтических явлений, как что-то данное свыше, а не задуманное или придуманное умом»⁴³.

Но особая в представлении Соловьёва роль поэта-пророка. Правда, пророчества бывают разные. Они могут быть как болезненные наросты в душе провидца, но лишь внутренняя красота души человеческой, состоящая в ее созвучии с объективным смыслом вселенной, в ее способности индивидуально воспринимать этот всеобъемлющий смысл мира и жизни», – это совсем другой образ пророка.⁴⁴ Получается, что истинный поэт-пророк тот, кто об-

наруживает истину и несет ее своему народу, несет открыто, не «протаскавая» и не навязывая ее всем.

Говоря об эстетических воззрениях Вл. Соловьёва, нельзя не сказать о нем как о замечательном русском поэте, философствующем поэте, или как о поэте-философе. И говорить об этом всего труднее.

В оценке его творчества как поэта сошлемся, прежде всего, на высказывание В.В. Розанова, который сказал так: «...только в стихах Соловьёв и выразил свое личное и особенное, свое оригинальное и новое. Только здесь и живет его «я», тогда как в 8 томах прозы живут только его способности и учености, острый ум диалектика и изумительная эрудиция...»⁴⁵.

И еще Соловьёв понимает творчество как связующее звено между красотой природы и идеальной красотой, которая должна быть достигнута человечеством. И эту творческую установку Соловьёва-философа исполняет Соловьёв-поэт. Как поэт он стремится с большей полнотой передать красоту мира и на основе этого увидеть будущее, идеальное состояние мира: «Развитие же природы для него – беспрерывно совершенствующееся, а потому несовершенное и незаконченное откровение. В таком понимании природы заключается один из наиболее могучих источников поэтического вдохновения Соловьёва. Здесь корень того необычайного подъема душевного, которое вызывается в нем созерцанием ее красоты; когда он видит горы и море, у него вырастают крылья, а осенний вид вызывает в нем молитвенное настроение», – пишет в своих воспоминаниях Е.Трубецкой⁴⁶.

В стихотворении «Осеннюю дорогой» есть такие строки:

Замерла бесконечная даль,
И роскошно-блестящей и шумной весны
Примиренному сердцу не жаль.
И как будто земля, уходя на покой,
Погрузилась в молитву без слов.
И спускается с неба невидимый рой
Бледнокрылых, безмолвных духов.

В этих поэтических интуициях Соловьёв как бы прозревает природу, ощущает ее как ощущал ее наш далекий предок – первобытный человек. В другом стихотворении «Я озарен осеннею улыбкой» он вступает в общение сладычицей земли:

...Плачь, осень, плачь – твои отрадны слезы!
Дрожащий лес, рыдания к небу шли!
Реви, о буря, все свои угрозы,
Чтоб истощить их на груди земли!

Тему веры в животворящую силу красоты мира Вл. Соловьёв продолжает в стихотворении «Земля владычица...»

Владычица земли, небес и моря!
Ты мне слышна сквозь этот мрачный стон,
И вот твой взор, с враждебной мглой спора,
Вдруг озарил прозревший небосклон.
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.

В Лондоне в 1875 г. Соловьёв пишет стихотворение «Хоть мы навек незримыми цепями», в котором снова видим противостояние неба и земли, небесного и земного:

Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.
Все, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит,
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

Здесь снова Соловьёв поднимает проблему человеческой свободы, которую он последовательно решает в духе своей философии. В этой философии человек подчинен высшей воле, должен быть в согласии с Богом: «Но и в цепях должны решить мы сами тот круг, что боги очертили нам». Позднее в работе «Философские начала цельного знания» Соловьёв напишет: «...человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно сущим»⁴⁷.

Понимая несовершенство материального мира, Соловьёв говорил, что целью искусства, целью творчества является преодоление этого несовершенства, поэтому в истинном произведении искусства красота мира должна быть четко выражена, выявлена, одухотворена и увековечена.

Продолжая эту мысль, Соловьёв подчеркивает, что если физическими средствами она не выполнима, она «должна быть исполнена средствами человеческого творчества». Таково назначение искусства. И творчество человека является, по его мнению, продолжением созидания и совершенствования мира. И более того, дело преобразования мира, по Соловьёву, это дело не только человеческого разума, но и сердца.

Идеи, говорит Соловьёв, познаются интуицией, но для истинного их понимания и постижения необходимо сердце. В стихах у Соловьёва и происходит это соединение разума и чувств, сердца, добавим, *любящего сердце* и разума.

Как замечает в своих воспоминаниях о Соловьёве Е. Трубецкой, в стихах и в прозе он твердит, что в любви раскрывается высший смысл жизни, что любовь для него «все», что без нее «мир потеряет все краски». В ней одна правда, и вне ее – все только тень...

И неудивительно, что он видел в любви неосуществленную на земле задачу. Самая высота и безбрежность этого чувства, как он его переживал, не позволяли ему вместить его в какие-либо определенные житейские рамки⁴⁸.

¹ Лосев А.Ф. «Он сердечно любил Россию» // Наше наследие. 1988. № 2. С. 69.

² Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. II. С. 302–303.

³ Соловьёв В.С. Чтение о Богочеловечестве // Там же. Т. III. С. 106.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 3–43.

⁶ Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново Вып. 13. С. 44–71.

⁷ Там же. С. 7.

⁸ См.: Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция. 2001. С. 48.

⁹ См.: Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 4.

¹⁰ Лосев А.Ф. «Он сердечно любил Россию» // Наше наследие. 1988. № 2. С. 69.

¹¹ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 1988. Т. 2. С. 205.

¹² Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. 1988. Т. 2. С. 152.

¹³ Там же.

¹⁴ Соловьёв В.С. О лирической поэзии... // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т.2. М., 1988.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьёва. М., 2001, Ч. 1. Святая гармония. С. 46.

¹⁹ Там же.

²⁰ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Ерина Е.Б. История философии: Сб. текстов первоисточников. Новороссийск, 2003. С. 130.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Эрн В. Философия В.С. Соловьёва // О Владимире Соловьёва. Томск, 1997. С. 178.

²⁵ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Ерина Е.Б. История философии: Сб. текстов первоисточников. Новороссийск, 2003. С. 130.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. В 20 т. Т.3. М., 2001. С. 134.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 76–77.

- ³² Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т., Т.2. М., 1989. С. 103.
- ³³ Соловьёв В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
- ³⁴ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 152.
- ³⁵ Соловьёв В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
- ³⁶ Соловьёв В.С. Олирической поэзии... // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
- ³⁷ Искусство. Литература. Критика. М., 1991. С. 323.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Соловьёв В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьёва. М., 2001, Ч. 1. Святая гармония. С. 46.
- ⁴⁵ Соловьёв В.С. Буддистские настроения в поэзии // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990.
- ⁴⁶ Розанов В.В. Автопортрет Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв: pro contra. СПб., 2002.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. Минск, 1999, С. 262.

Е.В. ЛЕВЧЕНКО

Институт научной информации по общественным наукам
Российской Академии наук, г. Москва

**САКРАЛЬНАЯ СУТЬ ИСКУССТВА ИЛИ ЭСТЕТИКА
«ДВОЙНОГО БЫТИЯ»:
ПОЛЕМИЧЕСКАЯ АУРА ТЕОРИИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА**

Предпринимается попытка теоретико-структурной верификации эстетической концепции Вл. Соловьёва, раскрывается эсхатологический аспект понимания задач искусства. Обосновывается положение о генетической связи теургического понимания искусства с традициями герметизма и неоплатонизма и значении религиозно-философских исканий русских художников XIX в. для формирования теургической эстетики.

The article describes an attempt of theoretical-practical verification of Vladimir Solovyov's aesthetic conception, gives eschatological interpretation of the art goals. It also proves genetic affinity of the theurgical understanding of art with traditions of Hermetism and Neo-Platonism as well as the influence of the Russian XIX-th century artists' religious and philosophical quest on the theurgical aesthetics development.

Ключевые слова: сакральный, искусство, теургия, символизм, художник, эстетика, романтизм, секуляризация, культура, религия.

Key words: *sacral, art, theurgy, symbolism, artist, aesthetics, romanticism, secularization, culture, religion.*

Попытаемся концептуализировать суть теории Вл. Соловьёва о теургической функции искусства – теории, в высшей степени полифоничной, с одной

стороны, отражающей имманентную данность природы русского художественного творчества, с другой – вносящей диссонансный оттенок «европеизированности» симптомом эстетического гуманизма в развитие русской художественно-философской культуры.

Духовно-душевное самозабвение в утонченно-эстетизированных проявлениях – метафорический апофеоз «я» Художника – предстает одной из ипостасей русской эстетической культуры. Некая деструктивность художественного сознания, нервическая судорожность творчества, проистекающая из антиномичности мира души; патологический страх перед разверзающимися безднами небытия – «душевная некрофилия» (В. Розанов), объясняющая inferнальные мотивы, эсхатологические сюжеты произведений. И все это – магический хаос творчества русского художника, творчества, таящего в себе «что-то страшное, то приближающееся, то опять отходящее и, наконец, разражающееся смерчем ... из души писателя, которая блуждает около тайны преображения»¹. А. Блок называл русских писателей «слепыми и могучими демонами», «бессознательно и невоплощенно касающимися крылами к вечной гармонии»; «пребывающими под страхом вечной пытки» из-за тщетного желания «преобразить несбыточное, превратить его в бытие» («они свершают над несбыточным обряд легких прикосновений: коснутся крылами – и опять летят в туман»). Однако «они знают веянье тишины» «о тайнах красоты невоплощенной», и в их блаженном колдовстве – мудрость глубокая и пророчества, поэтому кажется, что странникам, «шествующим над миром, так легко вступить в мир и творить в нем легкие чудеса». «В их шествии есть глубина знания о бесконечной свободе и ... вольная нищета... *Неизвестно, откуда приходят они и куда уходят, то изнемогая от своей бесцельной свободы, то побеждая одним мановением мир, плещущийся вокруг них усталой и нежной волной*»² (разрядка моя. – Е.Л.).

Тенденции персонализма в художественном творчестве, некая гиперболизация в понимании роли и значения личности художника, лежащие в основе теории культуры «философии жизни», были восприняты искусством конца XIX – начала XX в., особенно символизмом. Трагический ореол вокруг «избранных судьбами», фаталистическое мироощущение – родовые признаки их исключительности – определяют «эгоцентрическую» направленность модернистского течения. «Все тайны в нас» (Гегель), все от нас исходит и к нам притекает; важно только воспринимать художника как антропологическую субстанцию во Вселенной. Напомним слова А. Блока, полагающего их душевным императивом «истинного художника»: «Все будет так, как я хочу, как хочу, так и будет. Что мечтается, то и сбудется, а ежели не сбудется, значит, не о том мечтал. И все эти глупцы, восклицающие: «Ах, не сбылось!», «Ах, утраченные иллюзии!», «Ах, обманутые мечтания!» – они сами не знали, чего хотели. Но я-то знаю и верю, что мое знание, отпущенное на волю, вернется ко мне желанным осуществлением»³. Подобная жизнетворческая установка, проповедующая человеческую самоуверенность, является «бытовым компонентом» концепции теургической природы искусства, творчества. Касаясь роли теургии в понимании искусства русскими

мыслителями, С.Н. Булгаков писал: «Здесь мы стоим пред одной из заветнейших дум русской души, ее апокалипсиса. Где пролегает граница искусства? Просветление мира красотой, облечение его ризой софийности, насколько оно дается искусству, остается ли навсегда лишь символически преобразовательным или же может стать и действительно преображающим? Иными словами, поскольку *искусство есть наиболее центральное и интимное проявление культуры*, преодолима ли культура? Может ли совершиться это преодоление если не одной человеческой силой, то хотя *при деятельном участии человека, чрез теургическое его дело?*»⁴. По мнению одного из теоретиков символизма, «божественного учителя» младосимволистов, Вл. Соловьёва, художественное творчество есть в то же время мистическое приближение к Абсолюту, что, собственно, и определяет «теургическую функцию» искусства, творчества.

В сфере эстетической, где творчество раскрывается как некая «магия» (ср. название Блоком художников-гениев «хитрыми и мудрыми колдунами»), понятие «теургической природы искусства» означает, по Соловьёву, возможность преображения бытия через эстетическую сферу. Этот «эстетический утопизм» уже был в «эстетической антропологии» Гоголя, звучал в сакраментально-символической фразе Достоевского — «красота спасет мир!», но у Соловьёва идея преображения бытия получает иной смысловой оттенок через связывание искусства с эсхатологической перспективой (грядущим царством небытия). Искусство «изнутри», по самой своей сущности, связано с движением истории к концу. В этюде «Философские начала цельного знания» Соловьёв, говоря об «отрывочности» в изображении искусством бытия, приводит стихи Ал. Толстого: «И любим мы любовью раздробленной // ...И ничего мы вместе не сольем»⁵, — поэтического акцента его мысли об «отрывочных предварениях» совершенной красоты в связи с тем, что конец истории еще не наступил.

Мысли об эсхатологическом моменте в понимании задач искусства оформились уже в раннем периоде творчества поэта-философа, являя попытку творческого оформления философской теории Шеллинга восприятия художественного творчества как продолжения творчества космического. Повторяя и варьируя мотив шеллингианской эстетики в учении о красоте в природе, Соловьёв мыслил его уже в рамках эсхатологизма. Предваряя будущие *свои построения о Художнике — Теурге, обладающем «двойным зрением»*, он говорит о «космическом художнике» и о «космическом уме», то есть о силе внутри космоса (что соответствует в человеке его «теургическим» возможностям), — одной из теоретических предпосылок поздней теории о глобальной задаче искусства, явившейся ключом к эстетике символизма, зачинателем которой был Соловьёв. «Совершенное искусство ... должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а в самом деле, должно одухотворить, пресуществить нашу действи-

тельную жизнь»⁶. Задача искусства подчинена задаче преображения космоса: самая суть эстетического творчества родственна мистике и связана с общением души художника с Абсолютом. Оригинальность концепции Вл. Соловьёва о Художнике — Теурге заключается не в принципе «двойного зрения» («*ab realibus ad realiora*» — лат.), а в том, что при этом открывалось «двойному зрению» (борьба древнего хаоса, символизирующего космос, в одном случае; хаоса, лежащего в основе природного бытия, в другом и идеальных начал, светящихся миру) и к чему звало художника то, что ему открывалось: «созерцание двух бездн» — «инфернальность» известного рода, по ироничному замечанию А. Блока. На наш взгляд, трактовка «двойного зрения» Художника с позиций космологического дуализма, воплощающего мир явлений и мир сущностей, слишком проста и поверхностна и скрывает возможности «откровения», доступного избранникам. «На фоне этой «всерадостной» тайны (*откровения*. — *Е.Л.*) выписывают они порой безумные, порой дышащие неведомой силой иероглифы. Им «сквозь прах земли // Какой-то новый мир мерещился вдали // Несуществующий и вечный». Избранники из самого «несуществования» извлекают для себя цветущее бытие и ликуют в чайньи грядущего»⁷. Этот прорыв сквозь оболочку мира к его подлинной реальности — «цветущему бытию» — зовет художника к более углубленному созерцанию, к вживанию в сокрытый «огонь» в бытии, — иначе говоря, поверхность бытия со всем блеском его красок, со всей красотой его звучаний только мешает художнику видеть подлинный лик бытия, только заслоняет его и таящиеся в нем «откровения» «всерадостной тайны» бытия об Истине, Красоте, Гармонии, чуде «преображения» и пресуществления. Художник ищет «откровение» «в лиловом сумраке нахлынувших миров»: «миры, предстающие взору в свете лучезарного меча, становятся все более зовущими; уже из глубины их несутся щемящие музыкальные звуки, призывы, шепоты, почти *слова* ... Золотой меч, пронизывающий пурпур лиловых миров, разгорается ослепительно — и пронзает сердце теурга. Уже начинает сквозить лицо среди небесных роз; различается голос; возникает *диалог*, заглушаемый воплем скрипок. ... Лицо художника обожжено и обезображено лиловым сумраком. *Быть художником — значит выдерживать ветер из миров искусства (разрядка моя. — Е.Л.)*, совершенно не похожих на этот мир, только страшно влияющих на него; в тех мирах нет причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного, и мирам этим нет числа. ... В черном воздухе Ада находится художник, прозревающий иные миры. И когда гаснет золотой меч, протянутый прямо в сердце ему чьей-то Незримой Рукой — сквозь все многоцветные небеса и глухие воздуха миров иных, — тогда происходит смешение миров, и в глухую полночь искусства художник сходит с ума и гибнет... Лиловые миры захлестнули и Лермонтова, который бросился под пистолет своєю волей, и Гоголя, который сжег себя самого, барахтаясь в лапах паука; еще выразительнее то, что произошло на наших глазах: безумие Вру-

беля, гибель Комиссаржевской; недаром так бывает с художниками сплошь и рядом, — ибо *искусство есть чудовищный и блистательный Ад*»⁸ (*разрядка моя. — Е.Л.*). Метафизические построения А.Блока, составившие основу его статьи «О современном состоянии русского символизма» (1910), есть истолкование языком символов, общепринятых в литературном направлении символизма: традиционных и авторских, созданных Блоком, концепции Вл. Соловьёва о «двойном зрении» теурга и одновременно развитие идеи учителя в рассуждениях о художественном, творческом процессе — акте художественного творчества — как о «диалоге» с *Незримым*, соприкосновении с *Божественным Логосом*; о предначертанности Судеб творцов, которые зрят «под личиной вещества бесстрастного божественный огонь» и узнают «сияние божества» в «нетленной порфире», сокрытой от глаз непосвященных грубой «корой вещества».

Итак, «теургическое» понимание искусства в символизме являет определение об искусстве как о некоей силе, преобразующей самое бытие; пресуществляющей стихию Хаоса («Хаос» — «Космос» — Антикультура либо отсутствие культуры) в Гармонию Музыка («Музыка» — многоассоциативный, полисемантический образ, символизирующий культуру, ее певучий и хрупкий мир). При «двойном зрении», то есть при понимании того, что «все проходящее есть только подобие» (Гете), «символ» (Вяч. Иванов), теургические возможности искусства заключаются в том, что, вскрывая символический характер «оболочки» бытия и добираясь до скрытой под ней реальности, искусство освобождает ее от «давления» оболочки и тем самым создает возможность преобразования бытия — внеэстетическая задача искусства. Оно должно превратиться в функцию теургии, в осуществление вселенской и исторической задачи, разрешение которой введет мир в Царство Божие (созвучные мысли находим в богословско-философской концепции художественного творчества П.А. Флоренского о художественном оформлении понятия символа в искусстве, дающем представление о мистико-творческой функции искусства в «перетворении» Сущего, Бытия)⁹. Особое видение искусства связывает символизм с теургической утопией, а через нее с традициями оккультизма (I – IV вв.), «ученого герметизма» (II – III вв.), в частности, его пессимистически-гностического течения, неоплатонизма, «оккультной философии» эпохи Возрождения, проявившимися в мотивах «теургического беспокойства» — тенденции секуляризма в романтическом искусстве XIX века. Это «видение» оказало большое влияние на целую генерацию русских поэтов рубежа веков (А. Блок, А. Белый, Ф. Сологуб, С. Городецкий, К. Бальмонт, Д. Мережковский, З. Гиппиус), идущих вослед «великим учителям» — Тютчеву, Фету, Полонскому, Соловьёву, «пролившим свет на «бездну века»¹⁰; создало новое направление в поэзии; углубило те искания в эстетической области, которые начались еще до Вл. Соловьёва («эстетическая антропология» Н. Гоголя в контексте «богословия культуры», «секуляризации»

культурного пространства; «персонализм» Л. Толстого, основанный на христианской метафизике; утопическая «метафизика красоты» Ф. Достоевского, предварение идеи о «значении искусства в христианстве»). Концепция «теургической функции» искусства повлияла на философско-религиозное осмысление культуры и понимание художественного творчества как мистического (священного таинства, действия), возрождение утверждения культа божественного начала в человеке, проявляющегося в творчестве (восприятие «божественного начала» номинативным признаком природы Художника), в работах последователей Вл. Соловьёва в русской философской традиции: П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина.

Внеэстетические категории в истолковании культуры, художественного творчества эстетикой русского символизма методологически мотивированы и обусловлены историческим значением внеэстетического начала символистского искусства, формирование которого определяется художественно-философскими исканиями русских писателей XIX века в русле религиозной темы — доминанты философской мысли в России.

На рубеже XVIII – XIX вв., начиная с Карамзина и Жуковского, в русском художественном сознании утверждается идея эстетического гуманизма в той форме, в какой он был выработан Шиллером, В. Гумбольдтом, творчески оформлен немецким романтизмом (Новалис, Фр. Шлегель). Сущность этого течения, развивающегося в эпоху сложившейся секулярной культуры (становление «автономной» культуры в контексте секулярного морального сознания начинается уже в XIV в. в Италии и получает дальнейшее развитие в XVI – XVII вв. в Англии; концепция «секулярной культуры» — одна из теоретических составляющих рационалистической философии XVIII века), заключалась в исключении антиномичного развития эстетической и моральной сфер в человеке и приятии диалектического взаимопроникновения двух сущностей в едином, синтезированном существовании (учение Шиллера о «Schöne Seele» — «прекрасной душе» — о внутреннем единстве эстетических и моральных движений в человеке).

Эстетический гуманизм с его тенденцией единства красоты и моральной правды в русском классицизме XVIII века соединился с сентиментальной установкой духа, обусловленной художественной практикой сентиментализма, главенствующего литературного направления этого периода. В 30-х годах XIX в. значение приобретает иная разновидность, проповедующая взаимосвязанность красоты и добра в их метафизической глубине. В художественное творчество привносятся мысли о «святыне искусства», о значении красоты, «которая есть тайна». Так постепенно складываются основы «автономной культуры», «автономного творчества», являющегося самодостаточным ценностным миром в системе замкнутых локализованных эстетических установок — одного из признаков «нейтральной»

культуры.

Однако секуляризм в сфере художественного творчества пагубен, ибо ни одна область духа так не чувствительна к общей тональности культуры, как сфера эстетическая; и ни одна область творчества так не страдает от общего отрыва культуры от Церкви, как искусство. Секуляризм в художественном творчестве, где освящение благодатными силами Начала, несоизмеримо большего, нежели Природа и мир человеческий, особенно нужно, привел к «умиранию искусства», по знаменитому выражению В.В. Вейдле. Искусство, отрываясь от того универсума, который открывается только в Боге, перестает воплощать в своих созданиях прекрасное «единство» в человеке и природе. Тогда искусство может двигаться лишь в двух противоположных и одновременно сопряженных направлениях: либо оно движется к эстетическому гедонизму, что, по сути, означает вырождение искусства в искание красивых форм и невозможность художественного постижения «смысла» в бытии, в человеке, в природе; либо оно становится проводником трагического мироощущения, застывает в воспроизведении «поверхности бытия» поэтикой случайного и несущественного, не будучи в силах услышать «глаголы вечной жизни» (Лермонтов).

Эстетический гуманизм не пришелся ко двору русской культуры, существовав несколько десятилетий (точные хронологические рамки сложно установить, поскольку его симптомы проявлялись весь XIX век, вплоть до начала XX века, в отдельных творческих периодах и значимых, ставших хрестоматийными, произведениях русских писателей)¹¹, в силу противоречивости его природы всему русскому: государственности, духовной жизни, менталитету русского человека. Напомним, может быть, слишком категоричные слова Н. Бердяева, подтверждающие, на наш взгляд, данный вывод: «Россия никогда не могла целиком принять гуманистической культуры прошлого и нового времени, его рационалистического сознания, его оформленной логики и формального права, его религиозной нейтральности, его секулярной сдержанности. ...Русский народ не может создать срединного гуманистического царства... Он хочет или царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в антихристе, царства князя сего мира. В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность... народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам, русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу»¹².

Секуляризация культуры исключает изначальные свойства ее природы: жиздательную силу, исходящую из причащения к Абсолюту; «небесные корни» — метафора связи с Вечным и Незыблемым — типологические признаки русской культуры в ореоле православной религии с ее неизменным императивом возвращения и обращения человека к Богу.

Эстетический гуманизм поистине является «наиболее удачным суррогатом религиозной жизни» (В. Зеньковский) и гармонично вписывается в рамки той культуры, которая ищет ответа на религиозные запросы души

вне религии. Но именно у русских художников всегда прорывалась потребность связать искусство с религиозной сферой, поэтому так быстро закончился период «*fine fleur*» — «высшего цветения» (нем.) «нейтральной» культуры в России. Шеллингизм с его учением о том, что в художественном творчестве людей действует та же творческая сила, которая формировала космос, было особенно уместно для того, чтобы выйти за пределы «автономной» эстетики и понять метафизику красоты.

В русской культуре происходит укоренение трансцендентного, всего, что обращает мысль к Абсолюту как Первореальности. Значение искусства в этом обрамлении заключается в удовлетворении духовных исканий человека, соответственно, его функция в том, чтобы переживанием красоты (которая всегда есть «воплощение» идеального начала, явление идеи в осязаемой форме) задержать душу в сем мире, в сфере посюсторонней, нам имманентной. Это и есть пророческая функция искусства — «художественное» предвещение Царства Божия, «явившегося в силе и славе», — неорганичная в условиях секулярной культуры, обусловленной системой эстетического гуманизма.

Вл. Соловьёв, А. Блок, С. Городецкий, согласно оригинальной теории о теурге, являли тип истинного художника, обладающего «двойным зрением» (теория символистов о теурге), провидящего «другие берега» (напомним о существующей в душе русского писателя «пристани и берега» — Бога, средоточия его внутренней духовной жизни, предтечи творчества). Например, в метафилософской концепции Д. Андреева художник-пророк, Поэт — в древнем классическом понимании этого слова, должен иметь «духовные очи», «духовный слух», дабы видеть гораздо дальше, чем может видеть простой глаз; услышать и передать то, что будет звать безмерно дальше, чем содержание произносимых слов¹³. Отвлекаясь от теософского языка автора знаменитой «Розы мира», объясним, что возможность постижения верхних слоев Шаданакара у имеющего сей дар означает видение других планов мира, скрытых под чувственной оболочкой эмпирической реальности. «Художник — это тот, для кого мир прозрачен, кто обладает взглядом ребенка, но во взгляде этом светится сознание зрелого человека; тот, кто роковым образом, даже независимо от себя, *по самой природе своей, видит не один только первый план мира, но и то, что скрыто за ним, ту неизвестную даль, которая для обыкновенного взора заслонена действительностью наивной ...*»¹⁴ (разрядка моя. — Е.Л.). «Художник — Пророк» в контексте номинативного ряда имеет множество синонимических обозначений: Поэт, Вестник иных миров, Гений. Точное раскрытие этих терминов с помощью денотативных средств научного языка невозможно, поэтому обратимся к «косноязычному красноречию» (З. Гиппиус) еще одного провидца — «драгоценнейшего поэта нашей эпохи» (Г. Иванов) — А. Блока: «Что такое «гений»? Так все дни и все ночи гадаем мы и мечтаем; и все дни и ночи налетает глухой ветер *из тех миров*, доносит обрывки шепотов и слов на незнакомом языке; мы же так и не слы-

шим главного. Гениален, быть может, тот, кто сквозь ветер расслышал целую фразу, сложил слова и записал их; *мы знаем не много таких записанных фраз, и смысл их приблизительно однозначен*; и на горе Синае, и в светлице пречистой девы, и в мастерской великого художника раздаются слова: «Ищи Обетованную Землю». Кто расслышал — не может послушаться, суждено ли ему умереть на рубеже (начало творчества у Тютчева, симптом вдохновения — «Я плачу сладостно, как первый Иудей на рубеже Земли Обетованной...»¹⁵. — Е.Л.), или увидеть на кресте распятого сына, или сгореть на костре собственного вдохновения...»¹⁶.

В блоковой философии «теургической природы» художественного творчества и значения Художника – Пророка определяется особый пространственно-временной континуум «сине-лилового» мира, где обретаются «художники-заклинатели», «вещие колдуны», счастье творца которых «там» брезжит несчастливой жизнью, с точки зрения рядовых смертных, в посюстороннем, земном мире. «Снизу ползет синий сумрак ночи и медлит затоплять золото и перламутр. В этой борьбе золота и синевы уже брезжит иное; в художнике открывается сердце пророка; одинокий во вселенной, не понимаемый никем, он вызывает самого Демона, чтобы заклинать ночь ясностью его печальных очей, дивным светом лика, павлиньим блеском крыльев, — божественною скукой, наконец. И золото горит, не сгорая...

Падший ангел и художник-заклинатель: страшно быть с ними, увидеть небывалые миры и залечь в горах. Но только *оттуда* измеряются времена и сроки; *иных средств, кроме искусства*, мы пока не имеем. *Художники, как вестники древних трагедий, приходят оттуда к нам, в размеренную жизнь, с печатью безумия и рока на лице... (разрядка моя. — Е.Л.).* (Ср.: «их лица обезображены лиловым сумраком»). Они приходят с лицами безумными, но блаженными. *Они — вестники ... Художники обезумеют, их затопит ночь искусства, потом — ночь смерти. Но они идут, потому что «звуки небес» не забываются. Они поют «о блаженстве безгрешных духов // Под кущами райских садов. // О бже великом поют... // И хвала их непритворна...»*¹⁷.

Вестникам доступно многое. Один из них — Д. Андреев с достоверностью публициста (он и называл себя с добродушной иронией «репортером иных миров») описал зримый ему мир с сонмом фантастических, немислимых существ, иерархической структурой бытийственных пластов. И мотивировал реальность мира, открытого только ему, со святой простотой блаженного: все это он действительно видел; почему именно так, а не иначе называются обитатели верхних и нижних слоев Шаданакара — праигвы, рарруги, — да, так ему слышалось. Поэтому синтетический жанр оригинальной «Розы мира» — метаисторического, теософского, философского произведения определяется не замыслом автора, а логичной и стройной системой действительных впечатлений. Отсутствие художественного вымысла, собрание исторических сведений, фотографические копии «мигов» ирреальной действительности (оксюморон, уместный, на наш взгляд, в теософском языке) —

гипотетически назовем все это фантазмагорическим реализмом и условно применим к фигуре Д. Андреева слово «гений» в блоковском понимании «ясного сознания священных разговоров («santa conversazione» – итал.)»¹⁸ и улавливания гармонии музыки иных миров.

«Провиденциальное» начало художественного творчества в комплексе «теургических задач искусства» играет значительную, если не решающую роль. Эстетика Вл. Соловьёва с ее признанием двойного состава бытия («другой план», «сине-лиловые миры», «иные пространства») и с утверждением высшей, «теургической» цели искусства вызвала к жизни русский символизм. Эгоцентрическая направленность модернистского течения была вызвана тем, что в теории и художественной практике символистов его природа определялась категориями не только искусства, но и религии. Впрочем, по их мнению, источник и декадентства, и классицизма, и мистицизма, и реализма — один: имя ему — бог. Такова природа художественного творчества; и поэты, творящие в четырех указанных литературных направлениях, черпают вдохновение из единого источника божия. Из этого следует, что источник «декадентства» символистов берет свое начало там же, где все другие источники, ибо все восходит к одной вершине. Действительно, точки соприкосновения «глубинной» религии с «глубинным» (истинным) искусством — неисчислимы. В пример можно привести несомненное как внутреннее, так и внешнее сходство между богослужебными обрядами вдохновенных иереев и игрой на сцене вдохновенных актеров; ибо и священнослужитель олицетворяет Христа, и актер совершает свою литургию.

Апостольская ипостась творца, по мнению символистов, исходит, прежде всего, из сокровенной сути творения; творческого процесса как такового, инспирированного явлением названным, но так и не обозначенным до конца — вдохновением. «Стихи — это молитвы. Сначала вдохновенный поэт — апостол слагает ее в божественном экстазе. И все, чему он слагает ее, — в том кроется его настоящий бог. Дьявол уносит его — и в нем находит он опрокинутого, искалеченного, — но все милее, — бога... Таково истинное вдохновение. Об него, как об веру, о «факт веры», как таковой, «разбиваются волны всякого скептицизма». Еще, значит, и в стихах видим подтверждение... витания среди нас того незыблемого Бога, Рока, Духа...»¹⁹. Зарождение символизма, по А. Блоку, связано с возрождением религии творчества, давно забытой: «В минуту смятенья и борьбы лжи и правды (бога и дьявола) взошли новые цветы — цветы символизма, всех веков, стран и народов. Заглушенная криками богохульников старая сила почуяла и послышала, как воспрянул ее бог, — и откликнулась ему. К одному вечному, незыблемому камню бога подвалился и еще такой камень — «в предвестие, иль в помощь, иль в награду». Это была новая поэзия в частности и новое искусство вообще. К воздвижению мысли, ума присоединилось воздвижение чувства, души. И все было в боге»²⁰. Блок отождествляет символизм с искусством, художественным

творчеством вообще, полагая критерий «эстетической исключительности» (Е.Л.), недоступности творчества для восприятия обывателя признаком «декадентства»: «...божество всегда было далеко от невежд, никогда они не могли ни проникнуть в его тайну, ни познать его; непроницаемые покровы, открывавшиеся только мудрости или вдохновению, всегда безнадежно опускались перед грубостью умов и сердец. Теперь клеймят, как издревле, эти строгие, древние покровы только новым именем — именем декадентства»²¹. Посему в определении «тезы» и «антитезы» символизма «младший бог» исходит не из истории направления, а из таинственного смысла событий, «происходивших и происходящих в действительно реальных мирах»²². (Ср. с «реальным миром» теософа Д. Андреева и «мистическим реализмом» «Розы мира», поэмы «Навна», цикла духовных стихов «Священный свет», стихотворения «Лики ангелов».) «Теза» утверждает исключительность «новых поэтов» — будущих апостолов: «Ты свободен в этом волшебном и полном соответствий мире». Твори, что хочешь, ибо этот мир принадлежит тебе. «Пойми, пойми, все тайны в нас, в нас сумрак и рассвет» (Брюсов). «Я — бог таинственного мира, весь мир — в одних моих мечтах» (Сологуб). Ты одинокий обладатель клада; но рядом есть еще знающие об этом кладе... Отсюда — мы: немногие знающие, символисты. ...Символистом можно только родиться... Предаваться головоломным выдумкам — еще не значит быть художником, но быть художником — значит выдерживать ветер из миров искусства, совершенно не похожих на этот мир, только страшно влияющих на него; ... Реальность этих миров — единственная, которая дает смысл жизни. Либо существуют те миры, либо нет. Для тех, кто скажет «нет», мы остаемся просто «так себе декадентами», сочинителями невиданных ощущений»²³. Не удивительно, что крещенные «огнем и духом» символизма «апостолы сна и смерти» (А.Блок) воспринимали себя чем-то большим, нежели просто «поэтами», «художниками»; проявив себя примерными учениками в следовании поэтическим и философским фантазиям Вл. Соловьёва и усвоении постулата о «теургической задаче», разрешимой только через искусство. Вяч. Иванов писал: «Символизм не хотел и не мог быть только искусством... Искусство есть одна из форм действия высших реальностей на низшие»²⁴. Эта теургическая задача постепенно начала оттеснять художественное творчество, как это с особой силой сказалось у Блока (отчасти и у А. Белого). «Символист, — продолжим теоретические высказывания А. Блока, — уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие». «Да неужели же и я подхожу, — писал в своем дневнике Блок, — к отрицанию чистоты искусства, к неумолимому его переходу в религию». «Трагедия символистов в том, что они не смогли стать святыми и пожелали остаться поэтами». «Я знал нечто большее, чем искусство, — с горькой иронией говорил о себе Блок, — и теперь стал художником»²⁵.

Прослеживание дальнейших симптомов искажения эстетического самосознания в символизме идеей теургической задачи искусства не является целью нашего исследования. Приведем лишь несколько выдержек на эту тему из эстетических высказываний С. Булгакова, в философских построениях которого намечается правильное, на наш взгляд, соотношение эстетического творчества и внеэстетических задач жизни. «Теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна — и есть или недоразумение или богоборчество». Отец С. Булгаков очень трезво отодвигает от искусства несвойственную ему задачу «преображения мира» («Высшая задача искусства есть совершенное воплощение духовной полноты в нашей действительности, осуществление абсолютной красоты, создание вселенского духовного организма») ²⁶. «Искусство, — писал Булгаков, — не призвано дерзновенно посягать на теургические эксперименты... Искусство не имеет самодовлеющего значения, оно есть только путь к обретению красоты... Можно, конечно, влюбиться в красоту, устроить свой особый мир — но это есть уже эстетизм, наиболее тонкий соблазн духовного мечтанства». Наконец, решающий удар жизнетворческой позиции символистов: «Жажда красоты слишком легко удовлетворяется суррогатами, и эстетизм быта легко принимается за жизнь в красоте» ²⁷.

Идея «теургического» служения искусства и, в частности, художественного творчества, составлявшая самую суть философско-эстетических исканий от Соловьёва до Бердяева ²⁸, окончательно была дискредитирована Булгаковым, и этим для искусства вновь открывается путь «служения», но в свободе от теоретических рефлексий и «инфернальных» мотиваций.

¹ Блок А. Безвременье // Блок А. Собр. соч. В 6 т. М., 1971. Т.5. С.74.

² Он же. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.107.

³ Он же. Дневник, запись от 21 июля 1902 г. // Там же. С.126–127.

⁴ Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.101.

⁵ Из стихотворения А.К.Толстого «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре...» (1858).

⁶ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.399.

⁷ Блок А. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.108.

⁸ Блок А. О современном состоянии русского символизма // Там же. Т.5. С.328–336.

⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т.1. С.146.

¹⁰ Блок А. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.108.

¹¹ «Ганц Кюхельгарген», «Невский проспект» Н.В.Гоголя и др.

¹² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С.330.

¹³ Андреев Д. Роза мира. М.: Тов-во Клышников-Комаров и К, 1992.

¹⁴ Блок А. Памяти В.Ф.Комиссаржевской // Блок А. Собр. соч. В 6 т. М., 1971. Т.5. С.323.

¹⁵ Тютчев Ф.И. Стихотворное посвящение к поэт. сб. «За гранью прошлых дней».

¹⁶ Блок А. Памяти Врубеля // Там же. Т.5. С.338–339.

¹⁷ Блок А. Памяти Врубеля // Там же. Т.5. С.339–340.

¹⁸ Он же. О современном состоянии русского символизма // Там же. Т.5. С.336.

¹⁹ Он же. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.102–103.

²⁰ Он же. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.103.

²¹ Он же. Дневник, запись от 7 января 1902 г. // Там же. Т.6. С.105.

²² Он же. О современном состоянии русского символизма // Там же. Т.5. С.327.

²³ Он же. О современном состоянии русского символизма // Там же. Т.5. С.327, 332, 333.

²⁴ Иванов Вяч. О границах искусства // Вяч. Иванов. Родное и вселенное. М., 1994. С.213.

²⁵ Блок А. О современном состоянии русского символизма // Там же. Т.5. С.328–330. Из дневник. записи от 2 апреля 1902 г. // Там же. Т.6. С.121–122.

²⁶ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С.401.

²⁷ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 318 – 335.

²⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

М. МАТСАР

Московский государственный гуманитарный университет им. М.А.Шолохова

В ДИАЛОГЕ С ПОЗИТИВИЗМОМ: СТАНОВЛЕНИЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ (О.КОНТ, Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, В.С. СОЛОВЬЁВ)

Положительная эстетика, учение о красоте В.С. Соловьёва взаимосвязано с онтологией (представление о красоте как единстве материального и идеального), софиологией (красота как воплощенность божественной идеи, софийность мира) и философской антропологией (красота как достижение человечеством нерасторжимого единства души и тела). Важным источником ее выступают идеи О.Конта, а именно его положительная религия, учение о бессмертии, реализуемом посредством причастия отдельного человека к Совокупному человечеству, Великому Существо. Но началом действительного утверждения идеи бессмертия становится тезис Н.Г. Чернышевского «прекрасное есть жизнь»; апофеозом – концепция В.С. Соловьёва «красота есть бессмертие», признание красоты как реальной силы, побеждающей хаос, разрушение и смерть.

Vladimir Solovyov`s beauty conception, his Positive Aesthetics is connected with his ontology (the Beauty is the Unity of the Ideal and the Material), sophiology (the Beauty is the embodiment of the Divine Idea, it is the sophiological aspect of the world), philosophical anthropology (the Beauty is the permanent unity of the human body and soul). An important source of this conception is O. Conte`s ideas, namely his Positive Religion, the doctrine of Immortality that is realized through involvement of an individual in the United Humanity, the Great Essence. But it is N.G. Tchernyshevsky`s thesis "Beauty is life" that becomes the starting point of actualizing the dream of immortality; and the highest point of the doctrine is Vl. Solovyov`s conception "Beauty is Immortality", his recognition of Beauty as the real force that defeats Chaos, Destruction and Death.

Ключевые слова: *красота, искусство, бессмертие, человечество, эстетика, позитивизм.*

The keywords: *beauty, art, humanity, immortality, aesthetics, positivism.*

Когда разрушены храмы, символы веры, священные книги и надежды на небо, люди требуют взамен этого не отрицания, а чего-нибудь положительного...

Владимир Кожевников¹

1

«*София*: Между окаменелым Востоком и Западом, который разлагается, отчего ищешь ты живого среди мертвых?»

Философ: Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы [древнюю] первоначальную жизнь человечества с [грядущей] новой жизнью, которую я ожидаю².

Так начинается «каирский диалог», один из четырех фрагментов рукописи «София», первой работы, в которой Владимир Соловьёв стремился изложить собственные философские идеи. Философские – значит отвечающие на вопрос о цели существования³, содержащие в себе размышление о двойственности жизни и сознания человеческого⁴.

На протяжении всего творческого пути великого философа человек будет мыслиться им как уже достигший совершенства биологически определяемой формы. Биологическая эволюция исчерпала себя: дальнейшее развитие человечества возможно только в движении от состояния природно-человеческого к Богочеловеческому. В пределе, в идеале – именно Человечество станет «формой соединения материальной природы с Божеством»⁵: именно эта ипостась его схвачена религиозной интуицией русского народа и претворена в образ Софии на иконе старого новгородского собора⁶. Как форма восприятия божества природою человечество есть одновременно и Богочеловечество и Богоматерия⁷ (София).

С другой стороны, соединенность материальной природы с Божеством, материального с идеальным есть, по Соловьёву, не что иное, как сущностная характеристика красоты. Не случайно поэтому человек мыслится им как высшее проявление красоты в природе. Но красота, уже достигнутая природой, не есть еще Абсолютная Красота; ее достижение является взаимосвязанным как с процессом космогоническим, так и с процессом историческим, движением человечества к «общей и последней цели»⁸.

Поэтому эстетические идеи Владимира Соловьёва, учение о красоте в контексте его философии положительного всеединства будут фундированы онтологией (красота как единство материального и идеального), софиологией (красота как воплощенность божественной идеи, софийность мира) и философской антропологией (красота как достижение человечеством нерасторжимого единства души и тела).

Одним из важнейших истоков положительной эстетики Владимира Соловьёва являются идеи позитивной философии Огюста Конта (1798 — 1857). На первый взгляд данное утверждение кажется парадоксальным: именно с выступления *против* позитивистов начинается оформление взглядов русского философа. Это, во-первых. А во-вторых, создатель направления, ставшего «критической точкой»⁹ западной философии, не занимался специально-эстетическими проблемами как таковыми.

Но внутри его позитивной, т.е. *положительной*, философии заложена *устремленность* к эстетическому — как начало, преодолевающее мировоззрение, «которое хочет замкнуть деятельность человеческой мысли тесным кругом относительных поверхностных явлений или видимостей..., навсегда закрывая для ума целый мир высших существенных вопросов»¹⁰. С этой апелляции к эстетическому, к красоте и начнется осознание потребности в решении «существенных вопросов», которое в дальнейшем приведет французского философа к основанию положительной *религии*.

Изначальная направленность позитивизма связана с обоснованием *научного* способа мышления как соответствующего зрелости человечества. Он является «положительным», поскольку основан на наблюдении, а не на воображении. Это третья, завершающая стадия в эволюции «теоретических состояний» нашего духа, в развитии отдельных идей и отраслей знания. Она противопоставлена стадии метафизической как «отрицательной»: данный способ мышления не способен породить ничего положительного, исключительно свойственного ему; он есть критика и разрушение основ теологической системы. Позитивное мышление — это мышление *реальное, полезное, достоверное, точное*, а главное — *организующее*, в противовес *химерическому, негодному, сомнительному, смутному, т.е. отрицательному*¹¹.

Исходя из деления всех поступков человеческих на размышление и действие, а всех познаний — на теоретические и практические, наука, т.е. организующий способ мышления, рассматривается Контом как основа воздействия человека на природу. Познание управляющих явлением законов позволяет, во-первых, предвидеть сами явления; а во-вторых, «вести в числе определенных обстоятельств, под влиянием которых происходят явления, несколько новых элементов». Появляется «возможность видоизменять одни явления при помощи других», и тем самым «изменить в нашу пользу окончательный результат действия всех вместе взятых внешних причин...»¹². Такое «видоизменение одних явлений при помощи других» во благо человека французский философ называет искусством. То есть искусство — это вся преобразовательная деятельность человека, а искусство в узком смысле, «изящное искусство», является ее составной частью.

Тем не менее О. Конт обозначил преобразовательную деятельность человека термином «искусство» не случайно. Искусство предполагает не

всякое воздействие человека на действительность, а воздействие, ставшее, благодаря «положительному мышлению», *соразмерным* нашим потребностям¹³. Таким образом, «...на науке основано предвидение, на предвидении действие. В такой очень простой формуле точно выражается отношение науки к искусству, если понимать эти слова в их полном значении»¹⁴.

Но система Конта далека от возникшего позднее прагматизма. Его философия положительного мышления выступает, прежде всего, как *полагающая*, как проясняющая основоположения зрелого человеческого духа. Этот дух не нуждается больше во вспомогательных конструкциях в виде систем теистических или спекулятивных. А значит, научно-познавательная деятельность самоценна и самоцельна. Первоначальное, прямое и возвышенное значение науки – «удовлетворить наш разум в его основной потребности познать законы явлений»¹⁵. Французский философ называет свой теоретический курс «первой философией»; его рассуждение созвучно словам Аристотеля¹⁶: «Чтобы понять, как глубока и могуча эта потребность, достаточно обратить внимание на физиологическое влияние *удивления* и вспомнить, что наиболее ужасное из всех возможных для нас ощущений мы испытываем, когда нам кажется, что какое-нибудь явление происходит против тех естественных законов, к которым мы привыкли»¹⁷.

Но «первая философия» Конта, в отличие от Аристотелевой, есть наукоучение, ищущее знания, человеку *соразмерного*. «Предмет всех научных теорий» – «потребность располагать факты в таком порядке, чтобы мы могли легко их охватывать»¹⁸. Это уже не та мудрость, «обладание которой можно было бы считать выше человеческих возможностей...»¹⁹. Но, тем не менее, «потребность располагать факты... настолько сроднилась с нашим организмом, что, если нам не удастся удовлетворить ее положительными понятиями, то мы непременно возвратимся к понятиям теологическим и метафизическим, появившимся впервые на свете под ее влиянием...»²⁰.

Конт критикует тенденцию к недооценке фундаментальных исследований, предупреждая «о развивающихся привычках, которые препятствуют образованию благородных и истинных взглядов на важность и значение науки»²¹: ожидание непосредственного применения результатов исследования ведет к остановке в прогрессе не только познания, но и практики. «Человек должен приступить к теоретическому исследованию, совершенно не задаваясь какими-либо практическими целями», ведь «наши средства для открытия истины так слабы», что, задаваясь «посторонним вопросом о практической пользе», человек «почти никогда не будет в состоянии найти саму истину»²².

Признание самоценности познавательной деятельности уже выводит позицию Конта за грань мира явлений: проявления человеческого духа оказываются *несоразмерными* научно-практической рационализации жизни. *Удивление* человека перед непознанным – это уже не рациональная

категория, а его ужас перед научно *не*-предвиденным – это уже категория эстетическая.

А затем последуют размышления о классификации наук, подобные рекомендации мастера по созданию художественного произведения. Французский философ называет классификацию наук искусством; колоссальная ответственность стоит за его трепетным отношением к организации пространства нашего знания: от точности ее зависит впоследствии организация пространства жизненного.

Прежде чем приступить к классификации, «нужно отметить границы предмета предполагаемой классификации с большей, чем мы делали до сих пор, точностью»²³. Классификация должна учитывать: «деление, само собой возникшее из системы наук только под влиянием давно ощущаемого сознания действительных потребностей человеческого духа»²⁴, «согласие с действительным ходом развития естественной философии...»²⁵. Она «точно определяет относительное совершенство различных наук»²⁶.

Такая художественная, по сути, организация пространства знания, овладение, то есть искусное владение теоретическим знанием, предполагает и особую «положительную практику» – ею становится организация народного образования на основе положительного метода. Во всеобщем распространении положительного образования, «одновременно эстетического и научного»²⁷, видит философ путь к философскому обновлению общества, установления общественного порядка, основанного на единстве мышления.

Позитивизм как учение о человеческом духе, полагающем самое себя, необходимо порождает и *религию человекобожия*. Ей посвящены труды Конта «Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающей религию Человечества», «Катехизис положительной религии».

Обращение Конта к религии является углублением изначального противоречия; отвергая, с одной стороны, самостоятельное значение религии, он, с другой стороны, восстанавливает на новый лад не только ее, но и Церковь, ее иерархию. Французский философ и сам признается в «бунте сердца против разума»²⁸. Дух человеческий не может смириться с самодержавием научной мысли: без гармонии сил и способностей гаснет надежда на их успешную деятельность²⁹; и дух положительной философии оказывается шире рационального метода.

Можно согласиться поэтому с мнением В. Кожевникова, что положительная религия выступает как «ответ на потребность в абсолютном и совершенном в пределах научного мировоззрения»³⁰, ведь «гармония остается недостижимой, если страсти не будут соподчинены единому, главному инстинкту..., если разум не заставит нас признать вне нас высшую силу, которой наше бытие должно всегда подчиняться ... »³¹.

Положительная религия создается с целью «научить и расположить нас жить для других, служить человечеству, улучшая самих себя»³². Исходя из «совокупности запросов человечества и ответных на них выведений разума», Конт выводит «священную формулу практического позитивизма»: «любовь как принцип, порядок как основа, прогресс как цель»³³.

Не скрывая от себя нашего несовершенства в настоящем, основоположник положительной религии вводит обоготворение «высших сторон человечности, и притом в их предполагаемом прогрессивном развитии»³⁴, и создает культ лучших, достойнейших, значительных представителей человеческого рода. Идеалом французского философа становится совокупное человечество, наделяемое самостоятельным существованием. Человечество как Великое Существо есть предмет веры; это абсолютное начало, способное заменить самого Бога.

Такую возможность создатель новой религии обосновывает следующим образом:

- Человечество как совокупность олицетворяет высшую силу по отношению к отдельным людям.
- Эта сила благотворна и вносит в индивидуальную жизнь личностей общий объединяющий элемент.
- В понятии Человечества дан убедительный ответ на естественную жажду бессмертия³⁵.

Таким образом, религия сводится к управлению индивидуальной природой личности на основе объединения людей в чувстве временной любви. Все стороны религиозной жизни – культ, учение, поведение – направлены на то, чтобы расположить нас жить для других. Она носит аскетический характер: жизнь рассматривается как повинность, задача ее не связана с осуществлением личных потребностей и прав, а направлена на служение общему благу.

Все же «дух позитивизма» не порождает религии в собственном смысле слова: в ней нет внечеловеческого Бога (нет, правда, и огульного обоготворения всей человеческой природы, как в учении Л. Фейербаха (1804 – 1872)).

По сути своей эта «религия» выступает как учение этическое и учение эстетическое. Содержанием ее являются начала нравственные. С другой стороны, философ «прибегает к чарам воображения и преображения нашей жалкой действительности приемами эстетическими»³⁶. На самом деле, введенный им культ предполагает широкое использование всех лучших художественных сокровищ человечества. И само искусство рассматривается им в «Катехизисе положительной религии» как своего рода религия³⁷: в схеме календаря празднеств и церемоний проявлено религиозное отношение к художественным достижениям человечества.

Таким образом, позитивизм Конта не сводится к методологии научного познания. Объясняя хаос действительной жизни беспорядком, царя-

щим в умах, он видит выход из этого состояния в однородности и единстве доктрин. Но, утверждая, что на сегодняшний день только наука может стать теоретической основой для преобразовательной деятельности человека, французский философ показывает, что человек не может ограничиваться рациональным познанием явлений в целях изменения их себе во благо. Конт признает, во-первых, самоценность и эстетичность научно-познавательной деятельности и, во-вторых, необходимость нравственных и эстетических начал – как начал положительных – в организации человеческой жизни.

Владимир Соловьёв высоко оценил гуманистический потенциал религии позитивизма. В статье «Идея человечества у Августа Конта» (1898) он подчеркивает соотносимость этой идеи с софиологическими исканиями. Предмет веры французского философа, Великое Существо, есть та самая «высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной»³⁸, та самая «существенная, образующая половина Богочеловечества.»³⁹, о которой размышляет и Вл. Соловьёв – «истинное, чистое и полное человечество»⁴⁰. Именно позитивист Конт оказал существенную услугу делу развития христианского сознания, возродив в нем основную истину о собирательной сущности или душе мира, и завершительную истину о жизни умерших⁴¹, подойдя к задаче воскресения мертвых ближе, чем кто-либо из знаменитых в мире философов⁴².

3

Высоко оценивая религиозные искания О. Конта, Вл. Соловьёв соглашается с его воззрениями на человечество как на существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс, но показывает, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее⁴³. Поэтому он противопоставляет предлагаемой «человекобожеской» модели «Богочеловеческую» модель бытия, познания и творчества. Постулируя безусловную свободу человека, мыслитель показывает, что человеческому духу для его самоосуществления не достаточно меры собственно человеческой: только откровением Абсолютно сущего задаются основополагающие принципы человеческой жизни.

Поэтому, рождаясь, подобно позитивизму, в противовес метафизике существующей, философия положительного всеединства предстает как метафизика постпозитивистская и постнаучная, как новый этап в развитии миропонимания. Смысл термина «положительный» Вл. Соловьёв разворачивает, отгалкиваясь от философской системы Г. Гегеля (1770 – 1831). Полагая, как и Гегель, в основе всего абсолютное *ничто*, русский мыслитель вводит различие внутри Абсолюта или Всеединого в категориях сущего и бытия. Это различие противопоставлено Абсолюту немецкого философа, поскольку гегелево «чистое бытие» необходимо проходит «через простое отвлечение или лишение всех положительных определений»⁴⁴.

Таким образом, «лишенности бытия», *отрицательному ничто* Гегеля Соловьёв противопоставляет *ничто положительное*, как носителя всех признаков, свободно сущее, в котором заключена сила всего существующего. Сущее, единое выступает как возможность бытия, как начало множественности, т.е. своего Другого. И как безусловно единое, Всеединое, Абсолют вечно находит в себе свое противоположное, производит его в себе, но не нарушается им: чтобы быть Абсолютным, оно должно быть единством себя и своего противоположного.

Исходя из концепции Соловьёва, наш мир душ и тел, мир пространственно-временной не есть мир отдельный и отделенный от божественного начала. Этот мир также потенциально существует в Абсолюте, действительно же проявляется одной из ипостасей Его, – Душой в акте самоутверждения. А значит, самоосуществление Абсолюта на этом уровне есть процесс *восстановления* Единства мира как *единства идеального и материального*, как осуществления *красоты* в акте *теургическом*. Человеку дано *по-знать* цель мирового процесса, *во-образить идею* и участвовать в ее осуществлении, становясь *со-работником Бога*, *во-плющая* идеальное в актах мистики и искусства.

Некоторое соприкосновение идей Вл. Соловьёва и О. Конта наблюдается в их расширительном понимании искусства. Поэтому было бы вполне логично, если бы русский философ назвал первым шагом к положительной эстетике тезис Конта о связи науки и искусства, положительной практики, рассматриваемой как видоизменение одних явлений при помощи других». Но Владимир Соловьёв не связывает эстетическо-художественное творчество с практической деятельностью. Эстетическое возникает при проникновении духовного начала в материальное. Подлинно эстетическим явлением, по Соловьёву, является *жизнь*. Эстетическим идеалом мыслителя является *жизнь вечная*.

Французский философ поэтому не мог заложить основ положительной эстетики: его учение не отвечает *действительным* запросам человеческого духа, фундированным, по словам самого Конта, «естественной жаждой бессмертия». Да, его религия человечества удостаивает *бессмертием* лучших представителей человеческого рода. Но – только лучших, и бессмертие это лишь мыслимое. Предлагаемая жизнь после смерти есть жизнь в памяти живущих, в их мыслях об умерших, в чувствах к ним: усопшие, перестав чувствовать и мыслить в самих себе, не перестают любить и мыслить в нас и посредством нас. Тогда как «смерть превращает объективную жизнь личности в субъективную жизнь совокупного человечества»⁴⁵ и «чем дальше, тем больше живущие нравятся умершим»⁴⁶. Но позитивизм не способен ввести личное, реальное бессмертие, ведь в его религии нет ни признания субстанциальности отдельной души, ни признания реального, абсолютного Бога.

Позитивизм Конта оказывается бессилён в создании подлинно эстетического учения, поскольку не сделал ни одного шага по преодолению разделённости мира, по преодолению дуальности духовного и материального, и, тем самым, достижению высшей цели бытия мира и человека.

4

Сделать первый шаг к созданию истинной эстетики, по Соловьёву, означает показать, что художественная деятельность своими средствами служит общей жизненной цели человечества⁴⁷, ведь человеческий прогресс, «равнодействующая истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости, от враждебного разобщения частных групп к всеобщей солидарности»⁴⁸.

Под этим высказыванием русского философа подписался бы и Огюст Конт. Но цель человечества, по Соловьёву, определяется целью всемирной, исторический процесс находится в неразрывной связи с процессом космогоническим, процессом преодоления разобщённости мира, а человеческое искусство рассматривается им как *составная часть* теургического действия. Соловьёв осознаёт, что поступательное движение мировой истории неразрывно связано и с нарастанием сил реакционных, разрушительных, хаотических.

В статье «Первый шаг к положительной эстетике» (1894) Владимир Соловьёв указывает на острую необходимость создания истинно эстетического учения, учения о преодолении хаотического состояния, ведь человечество подошло к определенной черте.

Он оценивает современную политическую ситуацию как момент равнодействия сил – прогрессивных и реакционных. «Всякий невольно чувствует и понимает, что при нынешней всесторонней *связности* между различными частями человечества невозможно будет локализовать вооружённого столкновения и что небывалая громадность сил по численности войск и смертоносности вооружений представит войну во всем ее, никогда прежде невиданном ужасе и сделает нравственно и материально невозможным ее повторение. Значит, одно из двух: или, несмотря на весь милитаризм, война все-таки не начнется, или же, если начнется, то будет *последнею*»⁴⁹.

Такое обостренное переживание кризиса исторического процесса обусловило и оценку Вл. Соловьёвым диссертации Н.Г. Чернышевского (1829 – 1889) «Эстетические отношения искусства к действительности».

Именно ее называет Соловьёв «*Первым* словом истинной эстетики»⁵⁰.

5

Н.Г. Чернышевский был последователем Л. Фейербаха, он высоко ценил созданную им религию человеколюбия. Но в отличие от воззрений О. Конта, немецкий философ стремится к обоготворению всего совокуп-

ного человечества, в котором различные проявления человеческой природы в области физической, интеллектуальной или нравственной – ее достоинства и недостатки – нейтрализуются. Согласно Фейербаху, нет особой необходимости в проявлении лучших человеческих качеств, ведь в своей совокупности человечество настолько совершенно, насколько вообще для человека достижимо.

Отсюда следует и формулировка Чернышевским антропологического принципа в философии, гласящего, что «на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины ...»⁵¹.

Николай Гаврилович неоднократно подчеркивает свое стремление развить идеи Фейербаха применительно к эстетике.

В то же время русский мыслитель, хотя и не увлекался учением Конта, оценил позитивизм как единственное философское учение, верное научному духу. Чернышевский утверждает, что «метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук, отнимая у предмета всякую напыщенность, переводя его в область явлений очень простых, натуральных, дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое»⁵² (под «нравственными понятиями» имеются в виду понятия, связанные с духовной сферой человека). Это означает, что переворот в системе эстетических понятий, «разоблачение их от схоластической мантии»⁵³ он совершает не без влияния французского философа.

Чернышевский стремится преодолеть стереотип, рассматривающий эстетику как науку «темную, мертвую, отвлеченную, ни к чему не приложимую»⁵⁴. Он считает, так же как и Конт, что трансцендентальные идеи... можно рассматривать как переходный этап в развитии теоретического знания и показывает, что сегодня метафизические понятия устарели, признаны односторонними и недостаточными⁵⁵.

С критикой существующей эстетики – эстетических воззрений, сложившихся под влиянием Гегеля, выступает Чернышевский в своей диссертации и в ряде статей. Владимир Соловьёв высоко оценил критику гегельянской эстетики, для которой, по словам Чернышевского, «прекрасное является только призраком»⁵⁶.

Но Соловьёв не разделяет выводы Чернышевского, исходящие из этой критики. Он не был согласен с авторским обоснованием семнадцати тезисов диссертации.

Он сводит ее содержание к двум положениям:

- существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности;

- красота в природе имеет объективную реальность.

Принимая эти тезисы за основу создания эстетики положительного всеединства, Вл. Соловьёв вкладывает в них новый смысл.

Да, существующее искусство на самом деле является лишь слабым суррогатом действительности. Но Чернышевский полагает, что искусство не только существующее, но искусство в принципе не может быть чем-то иным.

Искусство, по Чернышевскому, выступает:

- как возможность познакомиться с прекрасным в действительности для тех, кто не смог наслаждаться им на самом деле⁵⁷;
- как учебник жизни, так как выполняет задачу воспроизведения интересного в ней⁵⁸;
- как приговор, произносимый над изображаемыми явлениями, в чем выражается нравственное назначение искусства⁵⁹.

Так, портретная живопись, по Чернышевскому, особенно выявляет назначение искусства. «Портрет пишется... для того, чтобы помочь нашему воспоминанию о живом человеке, когда его нет перед нашими глазами, и дать о нем некоторое понятие тем людям, которые не имели случая его видеть»⁶⁰. Конечно, Чернышевский отличает воспроизведение от копирования, живопись от фотографии. Извлекая различие понятий «воспроизведение» и «подражание» (в искусстве) из трудностей, связанных с переводом античного «мимесис», он подчеркивает, что мертвая копия не способна отличить существенные черты от несущественных, так что воспроизведение, как и всякое человеческое дело, требует понимания, оно должно направляться живым смыслом⁶¹.

Владимир Соловьёв предложит другое назначение изящного искусства. Будучи необходимой составляющей действия свободно-теургического, искусство выполняет миссию:

- предвращения нездешней, грядущей для нас действительности, создавая возможность предощущения ее⁶²;
- превращения физической жизни в духовную посредством объективации внутренних определений и качеств живой идеи, увековечения индивидуальных явлений природной красоты через их одухотворение⁶³;
- катарсического *рас-тождествления* человеческой души со злом действительной жизни⁶⁴.

Не соглашаясь с автором «Эстетических отношений...», Владимир Соловьёв, тем не менее, подчеркивает, что, выступая против эстетического сепаратизма, против «чистого искусства», Чернышевский открывает перспективы для будущего развития художественного творчества.

Отстаивая «реальность красоты против гегельянской эстетики»⁶⁵, Чернышевский отстаивает ее как последователь Фейербаха, как материалист, и тем самым «развивает значение материального начала в мире и человеке», восстанавливая «права материи»⁶⁶. Николай Гаврилович, в частности, утверждает, что, составляя представление о прекрасном предмете, мы хотя и воспринимаем прежде всего его форму, но это не означает, что он перестает существовать для нас и как материальный объект. «Пред-

мет, прекрасный в действительности, остается в наших глазах таким, каков он в действительности»⁶⁷.

Владимир Соловьёв делает вывод, что Чернышевский «показал только, что *красота* действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии»⁶⁸.

И под этим тезисом подписался бы и сам Владимир Сергеевич. Подписался бы, поскольку в жизни природной осуществляется процесс одухотворения материи и этот процесс объективен. Фантазия как таковая, как субъективный принцип лишена действительной силы.

Поэтому, создавая положительную эстетику, Владимир Соловьёв утверждает: «Нет, искусство не для искусства, а для осуществления той *полноты* жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства – красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни»⁶⁹.

Но философ подчеркивает, что Чернышевский сделал только *первый* шаг в создании положительной эстетики. Владимиру Сергеевич не достаточно тезисов «прекрасное есть жизнь» и «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь, какой должна она быть по нашим понятиям...». Тем более не согласен Соловьёв с расширительным представлением Чернышевского о содержании категории художественного за счет отрицательно-эстетического. Содержанием искусства, напишет Вл. Соловьёв в маленькой статье «Что значит слово живописность», является, прежде всего, красота, красота живописи, красота поэзии, красота музыки⁷⁰. Именно эта красота, вступая в противоречие с негативными явлениями действительной жизни (ад, чума, кровавые казни), которые выступают материалом художественного произведения, – красота художественная – выполняет миссию освобождения человеческой души от зла.

Именно *осуществление полноты жизни* необходимо включает в себя красоту, составляющую особый элемент искусства. И *осуществление полноты жизни*, согласно эстетике положительного всеединства, необходимо предполагает *осуществление красоты* как взаимосвязанной со всем остальным содержанием жизни.

Таким образом, идея бессмертия, будучи *источком* положительной эстетики, впервые по-настоящему проявляет себя в тезисе «прекрасное есть жизнь». Но апофеозом ее становится утверждение «красота есть бессмертие», признание красоты как *реальной* силы, побеждающей хаос, разрушение и смерть.

¹ Кожевников В. Религия человеколюбия у Фейербаха и Конта. Сергиев-Посад, 1913. С.43.

² Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 20 т. Т.2. М.: Наука; 2000. С. 75.

³ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С.185

⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 20 т. Т.3.– М.: Наука, 2001. С.16.

- ⁵ Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988.С. 578.
- ⁶ Там же. С. 576 –577.
- ⁷ Там же. С. 578.
- ⁸ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С.185.
- ⁹ Название магистерской диссертация В.С. Соловьёва: «Кризис западной философии (против позитивистов)».
- ¹⁰ Соловьёв В.С.Метафизика и положительная наука. // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т1. СПб.: Общественная польза, б/д. С. 187 .
- ¹¹ Конт О. Дух позитивной философии СПб., 2001.С.55–56.
- ¹² Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т.1.С. 27.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Ср. Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл.2.
- ¹⁷ Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т.1.С. 27.
- ¹⁸ Там же. С. 27 – 28.
- ¹⁹ Аристотель. Метафизика/Аристотель Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2002. С. 159.
- ²⁰ Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т.1.С. 27 – 28.
- ²¹ Там же. С. 28.
- ²² Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т.1.С. 27 – 28.
- ²³ Там же. С. 26.
- ²⁴ Там же.С. 41.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001.С.120.
- ²⁸ Кожевников В. Религия человеколюбия у Фейербаха и Конта. Сергиев-Посад, 1913. С. 22.
- ²⁹ Там же. С. 23.
- ³⁰ Там же. .С. 24.
- ³¹ Conte A. Catechisme of Positive Religion. London. 1891., Р. 37. См. Кожевников В. Религия человеколюбия у Фейербаха и Конта Сергиев-Посад, 1913. С. 24.
- ³² Там же. С. 27.
- ³³ Там же.С. 24.
- ³⁴ Кожевников В. Религия человеколюбия у Фейербаха и Конта. Сергиев-Посад, 1913. С. 26 –27.
- ³⁵ Там же. С. 26
- ³⁶ Там же. С. 38.
- ³⁷ Кожевников, В. Религия человеколюбия у Фейербаха и Конта - Сергиев-Посад, 1913.. С. 38. Conte, Catèchisme, III, 70 -71, 78.
- ³⁸ Соловьёв В.С. Религия человечества у Августа Конта. / Там же. С. 577.
- ³⁹ Там же, С. 580.
- ⁴⁰ Там же. С. 577.
- ⁴¹ Там же. С. 581.
- ⁴² Там же.С. 579.
- ⁴³ Там же. С. 577.
- ⁴⁴ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания// Там же. С. 263.
- ⁴⁵ Conte A. Systeme de politique positive. II, Р.60. См. Кожевников В. //Там же. С. 26.
- ⁴⁶ Conte A Catèchisme de religion positive. Р. 67. См. Кожевников В. //Там же. С. 26.
- ⁴⁷ Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике //Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 144.

⁴⁸ Там же. С. 142.

⁴⁹ Там же. С. 143.

⁵⁰ Там же. С. 145.

⁵¹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. В 3т. Т.3. М., 1951. С. 251.

⁵² Там же. С. 249.

⁵³ Чернышевский Н.Г. Критический взгляд на современные эстетические понятия // Чернышевский Н.Г. Эстетика. М., 1958. С. 227.

⁵⁴ Чернышевский Н.Г. О поэзии. Сочинение Аристотеля // Русская эстетика и критика 40 – 50-х годов XIX века. М.: Искусство. С. 290.

⁵⁵ Там же. С. 289.

⁵⁶ Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Там же. С. 145.

⁵⁷ Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Эстетика, М.:1958. С. 152 – 153.

⁵⁸ Там же. С.165.

⁵⁹ Там же. С. 167.

⁶⁰ Там же. С. 177.

⁶¹ Там же. С. 157.

⁶² Соловьёв В.С. Общий смысл искусства// Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 134.

⁶³ Там же // С. 133.

⁶⁴ Соловьёв В.С. Два потока. Воскресные письма // Соловьёва В.С. Собр. соч. Т.8. СПб.: Общ. польза, 1903, С. 116 – 119; см. также Матсар М. Соловьёвские исследования Вып. 14. Иваново, 2007.

⁶⁵ Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Там же. С. 145.

⁶⁶ Соловьёв В.С. Исторические дела философии// Соловьёв В.С. Собр. соч. В 12 т. Т. 2. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С.411

⁶⁷ Чернышевский Н.Г. Критический взгляд на современные эстетические понятия // Там же. С. 266.

⁶⁸ Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Там же. С. 145.

⁶⁹ Там же. С. 144.

⁷⁰ Соловьёв В.С. Что значит слово «живописность»? // Соловьёва В.С. Собр. соч. Т.8. СПб.: Общ. польза, 1903. С.62 – 65.

Н.В. ДЗУЦЕВА

Ивановский государственный университет

ПАМЯТЬ КАК ПАРАДИГМА КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Рассматривается категория памяти, осмысленная одним из ведущих представителей символистской культуры Вяч. Ивановым. В общем своде его эстетико-философских размышлений память предстает как духовная универсалия высшего порядка. Это центральная мифологема его творческой системы, переходящая в парадигму культуры и обретающая онтологический статус в религиозно-философской рефлексии Иванова как поэта и мыслителя.

The article considers the category of memory as viewed by one of the leading representatives of the symbolist culture Vyacheslav Ivanov. Among his other aesthetic-philosophical speculations, memory reveals itself as a high-order spiritual universal. It is the central mythologem of

his creative system, becoming a paradigm of culture and acquiring the ontological status in Ivanov's religious and philosophical reflection as a poet and thinker.

Ключевые слова: *память, беспамятство, культура, символизм, религия, эстетика, творчество.*

Key words: *memory, forgetfulness, culture, symbolism, religion, aesthetics, creative work.*

Категория памяти является одной из главных универсалий эстетико-философской системы Вяч. Иванова – столь глубоко и многомерно она пронизывает его сознание как поэта и мыслителя. В религиозно-философском, гносеологическом ключе *память* связывается Ивановым с возможностью познания Высших сфер, что само по себе положено в основу всей его художественной философии. Как отмечает многолетний секретарь и биограф Иванова О. Шор-Дешарт, согласно его воззрениям гносеология – это анамнестология¹: познавать – значит вспоминать, и в этом Иванов идёт след за учением Платона, его представлениями о Предвечной Памяти, как «вспоминании души о довременном созерцании божественных идей»².

Действительно, Иванов едва ли не постоянно ссылается на Платона, когда речь заходит о *памяти*, но, обращаясь к древнему философу, он, конечно, творит свою версию платоновской идеи, не только развивая ее, но и обращая ее мыслительный потенциал к коллизиям современной духовной жизни и в то же время разрабатывая философию символистской культуры, основные положения ее эстетического канона.

В культурфилософском осмыслении феномена памяти Иванов исходит из убеждения, что именно *память* является своего рода оправданием не только культуры, но и человеческого существования вообще, если мыслить его как путь к Высшему бытию. Как всегда у Иванова, в иерархической выстроенности концептосферы памяти есть своя логика, согласно которой память предстает в конечном итоге как высшая духовная субстанция: «Память, – говорил он своему бакинскому ученику, – Вам и мешает отрицать Бога и бессмертие... Да, единственный залог, что мы бессмертны, – мы имеем в памяти»³.

Только с этой высшей точки осмысления Ивановым *памяти* можно понять ивановскую философию культуры. Ее своеобразную квинтэссенцию могла бы выразить одна ивановская реплика, высказанная им в присутствии ему пафосной манере: «...Я благочестиво воскурю свой фимиам на алтаре Памяти, матери Муз, славлю ее как "бессмертия залог, венец сознания"...» (III, 392). Нельзя не заметить в этом высказывании характерную для Иванова «пышность и нарядность его стилистически барочной мысли и речи» (Ф. Степун), и, тем не менее, это не риторический пассаж, а своеобразное оформление одного из важнейших начал ивановской философской эстетики. Платоновская идея обретает здесь как бы двуединый

состав: *память* – живительная почва искусства и культуры и в то же время *память* – путь в пространство Высшей реальности, сферу истинного бытия. Обе эти ипостаси *памяти* в творческом универсуме Иванова взаимопроникают одна в другую, что можно наблюдать практически на протяжении всего жизненного и творческого пути поэта и философа.

И еще одно важное замечание для понимания эстетического и религиозно-философского наполнения категории памяти в сознании Иванова. Если культура для него – «лестница Эроса и иерархия благоговений» (III, 386), то и концептосфера *памяти* в критико-эстетической и поэтической деятельности Иванова являет собой разветвленную систему символично-креативного свойства, обретая в ивановском метатексте динамический характер. Мыслительный потенциал концепта *память* выстраивается как многоуровневая, иерархически осмысленная система философско-символического воплощения, начиная от повседневно-жизненного, общеупотребительного слова *память* до мифотворческих моделей и, наконец, спиритуальных обобщений онтологического порядка.

К пониманию *памяти* как субститута универсума духовной культуры Иванов шел с первых своих выступлений в качестве теоретика символизма, культуролога и философа. Культурфилософское наполнение категории памяти разрабатывается им уже в первых статьях знаменитого «башенного» периода его жизни и творчества, когда Иванов, выступая в роли «глашатая дионисизма, пропагандиста новой религии страдающего и возрождающегося бога»⁴, был, по его собственным поздним признаниям, далек от чистоты исповедания христианского канона. Являя собой знаковую фигуру в ситуации напряженного духовного поиска, которым была отмечена в России эпоха начала XX века, он выстраивает масштабные культурно-утопические проекты, но жизнетворческий пафос его эстетического философствования не мешает ему понимать и разрабатывать категорию памяти как едва ли не центральное смыслообразующее установление своей эстетико-философской системы. Более того, Иванов начинает активно прописывать мифосимволический потенциал *памяти*, применяя его к духовным коллизиям современной культуры и прежде всего к теории и практике символизма.

Не удивительно поэтому, что как незаурядный знаток и приверженец греческой античности, в своей критико-философской эссеистике он манифестирует эллинский миф о богине памяти Мнемозине, матери девяти Муз. В статье «Древний ужас (По поводу картины Л. Бакста "Terrore Antiquus"»)» (1909) он с присущей ему стилистической экспрессией воспроизводит древние представления о том, что душа, чтобы восходить к свету, должна «опять найти ключи Памяти и утолить палящую жажду у подземной Мнемосины...» (III, 93); «...три Музы не что иное, как единая Мнемосина, их мать, владычица живых вод, дарующих память, т.е. возрождающих жизнь, дающих бессмертие...» (III, 102).

Таким образом, *память* обретает в творческом сознании Иванова живую насущность мифотворческого бытия, что заставляет его писать это слово с заглавной буквы. Опираясь на платоновскую мысль о познании/воспоминании, он развертывает свою идею *памяти*, показывая своеобразную двусоставность ее сущностной основы: это Память Вечная и Память Предвечная. Вечная Память – это «преемственность общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществленного и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры, не зная сами религиозных корней этого почитания». Именно из такой предпосылки возникнет само понимание Ивановым культуры вне всякого рода прагматических усечений: «Культура – культ отшедших, и Вечная Память – душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании». Однако на этом он не останавливается и продолжает: «Но есть, говорит Платон, и Память Предвечная (ἄνάμνησις): воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она – источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчесственного почина. Ибо творчество совершается в Духе. <...> И пророческие дары Духа – упреждение бытия последнего – раскрываются памятью в бытии первом» (III, 92).

Таким образом, уже в первой своей книге «По звездам» (1909) Иванов формирует концепцию культуры как репрезентацию Памяти в ее глубинном спиритуальном содержании: *память* как жизнь культуры в «формате» преинства, живого общения с прошлым, и непосредственно вытекающее из этого высшее умозрение в Памяти – это путь прозрений и пророчеств о Высшем бытии, т.е. путь к Богу. Манифестируя таким образом свое понимание культуры как бытие в Памяти, Иванов никогда уже не сойдет с этого пути, а будет развивать и углублять эту мысль.

В период расцвета интеллектуальной деятельности Иванова (начало 1900-х годов) категория памяти, перерастая под его пером в мифологему универсального характера, становится основополагающей идеей его эстетико-философских размышлений. Он обращает ее к пониманию сущности и генезиса поэтического творчества, отдавая поэзии одно из главных мест в воссоздании здорового жизнотворческого духа на пути преобразования современной «критической», по его воззрениям, культуры в культуру «органическую», «соборную по преимуществу». В статье «Поэт и чернь» (1904) он пишет: «Что познание – воспоминание, как учит Платон, оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым – орган народного воспоминания. Чрез него народ вспоминает свою древнюю душу и восстанавливает спящие в ней возможности. <...> Созданное им внутреннее слово узнается народной душой как нечто свое, – постигается темным инстинктом забытого родства» (I, 713–714).

Та же мысль является исходной предпосылкой в одной из программных ивановских статей с многоговорящим названием «Заветы символизма» (1910), где символизм утверждается как «принцип всякого истинного

искусства»: «Символизм кажется воспоминанием поэзии о ее первоначальных, исконных задачах и средствах» (III, 595).

Но, конечно, в своем наиболее концептуальном культурфилософском варианте, – развернуто-аргументированном, заостренном в полемике с оппонирующей стороной и по-ивановски духоподъемном, – позиция Иванова в отношении *памяти* предстает в знаменитой и уникальной по своей природе книге Иванова-Гершензона «Переписка из двух углов» (1920), которая, по словам Ю. Асояна, «по праву претендует на то, чтобы стать одним из важнейших топосов всей русской философии культуры XX столетия»⁵. Категория памяти как субстанциональная сущность любой культуры осмыслена здесь с явным тяготением к приданию ей онтологического статуса. Казалось бы, Иванов развивает ту же, навсегда и прочно сложившуюся в его сознании идею платоновского извода (о чем шла речь выше), но с небывалым ранее полемическим пафосом и метафизическим оптимизмом придает ей поистине всеутверждающий масштаб.

Напомним, что в диалоге М.О. Гершензона и Вяч. Иванова, развернувшимся в московской здравнице, столкнулись две позиции: культуроцентричное сознание с его общегуманитарной установкой и метафизически ориентированное, религиозно оправданное миропонимание⁶.

Мысль Иванова креативно заострена в противовес ощущением М. Гершензона, для которого культура – мертвый груз ненужных для живой, реальной жизни знаний, система принуждений, отнимающая свободу мироощущения. Иванов же в качестве главного аргумента духовной свободы утверждает *память* как инициативно-динамическое начало культуры: «Не только монументальна культура, но и инициативна в духе. Ибо память, ее верховная владычица, приобщает истинных служителей своих "инициациям" отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силу новых зачатий, новых починов. Память – начало динамическое; забвение – усталость и перерыв движения, упадок и возврат в состояние относительной косности» (III, 395–396).

Как видим, именно *память* являет собой духовно-инициативную сущность культуры, каждый раз давая ей новую жизнь. С этой точки зрения Иванов проясняет умонастроение декаданса, которым отмечено современное ему сознание, говоря, что декаданс – «омертвелая память, утратившая свою инициативность, не приобщающая нас более к инициациям (посвящениям) отцов и не дающая импульсов существенной и инициативы...». «Но и сама культура, в ее истинном смысле, – продолжает он, – <...> есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщаются этим посвящениям!» (III, 395).

В отличие от М. Гершензона Иванов не мыслит культуру как *горизонталь* духовного бытия, как только «земной» и «внешний» ее пласт. Символика *посвящения* отмечена ритуально-обрядовыми коннотациями, столь важ-

ными в эстетическом сознании Иванова⁷, и знаменует собой *вертикаль* бытия в культуре. Отвечая на мысль М. Гершензона о «несвободе», которую не может не ощущать человек как «выючное животное культуры», о стремлении освободиться от бремени культуры, выйдя за ее пределы, Иванов отвечает: «"Уйдем", – приглашаете Вы, а я отвечаю: "Некуда: от перемещения в той же плоскости ничего не изменится ни в природе плоскости, ни в природе движущегося тела"» (Ш, 411). Именно *память* как духовное содержание культуры обеспечивает это устремление вверх: вектор *памяти*, как ее понимал Иванов, это «утверждение вертикальной линии, могущей быть проведенною из любой точки, из любого "угла", лежащего в поверхности какой бы то ни было, молодой или дряхлой культуры» (Ш, 395). С этой точки зрения культура для Иванова – не плоскость, а «горний», т.е., в конечном счете, религиозный путь, восхождение к трансцендентному, высшему бытию. И начало пути, точка «восхождения», возможна для каждого и в каждой реальной ситуации (сам Иванов доказал это своим примером в обстановке московской здравницы, в «душной комнате с окнами в стену»).

Таким образом, Иванов предлагает не выход «за», а восхождение «на каждом месте», «в каждом центре любого горизонта». «Это путь свободы истинной и творчески действенной», – утверждает он. «Вам кажется, что забвение освобождает и живит, культурная же память поработщает и мертвит; я утверждаю, что освобождает память, поработщает и умерщвляет забвение» (Ш, 410).

Следует отметить, что для Иванова религиозное сознание не отрицает «земной» самооценности культуры («земного лика отцов»), оно вводит в нее систему координат, выступающую для нее залогом бессмертия. Придавая таким образом культуре оздоровительное, восстановительное и направляющее целеустремление, он осмысляет ее как Вечную память, общающуюся с Памятью Предвечной, Божественной. Знаменательны его слова: «Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое "в Начале было"» (I, 93).

Из всего сказанного следует, что *память* как субститут духовного универсума обретает у Иванова онтологический статус, который переходит и на статус культуры, символически осмысленной в этом ключе как «лестница Эроса и иерархия благоговений». Нетрудно заметить, что в этой образно-символической модели, столь характерной для ивановского символического письма, акцентируется семантика излюбленной ивановской диады восхождения/нисхождения: «... ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища: чем выше ветви, тем глубже корни» (Ш, 392).

Это «лестница» творческих откровений и «посвящений» на пути познания Высших сфер, где память – не только путеводительница, но прежде всего – духовная инициатива, живое (живительное, оживляющее) дыхание культуры.

Если использовать введенное С. Аверинцевым понятие «ивановский канон»⁸, то есть все основания утверждать, что *память* во всей разработанной Ивановым смысловой многомерности этой категории, символическо-эстетической и религиозно-философской ее наполненности являет собой стержневое основание интеллектуального универсума Вяч. Иванова. Если на раннем этапе, выстраивая эстетическую модель творчества как бытие Мифа, Иванов вписывает *память* в свою концепцию символизма с присущей ему в то время «терминологией» соловьёвского извода – «И художник тогда только наиболее творец, когда пробуждает в нас живое чувство кровной связи нашей с Матерями Сущего и древнюю восстанавливает память Мировой души» (I, 93), – то идея памяти как парадигмы культуры в «Переписке...» обретает программную, конечную завершенность, перекликаясь с идеей всеединства, и звучит гимном метафизического оптимизма: «...Культура обратится в культ Бога и Земли. Но это будет чудом Памяти, – Перво-Памяти человечества» (III, 411).

Эта культурфилософская утопия была центром деятельно-интеллектуального поведения Иванова на протяжении всего его духовного пути, но, конечно же, она испытала на себе тяжелые уроки исторической реальности: это и драматические коллизии личной судьбы, и масштабные трагические события общемирового человеческого бытия, из которого неотвратимо уходил воздух культуры в том ее понимании, которое было Иванову так близко и дорого.

О мотиве памяти в поэтическом творчестве Вяч. Иванова следует говорить особо, посвятив этому отдельную работу. «Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста» (III, 386), – так словами самого Иванова можно передать лирическую ауру *памяти* в его поэтических откровениях. Они не просто иллюстрируют теоретические и философско-эстетические построения Иванова, но существенно их обогащают и углубляют, давая возможность ощутить имплицитные пласты ивановской мысли, – не случайно, по собственному признанию Иванова, он ощущал себя прежде всего и более всего поэтом. Главная линия его интеллектуальной стратегии относительно *памяти* остается неизменной и на поэтических страницах, но под пером Иванова-лирика мотивно-образный комплекс *память/забвение* обретает тончайшие эмоционально-личностные обертоны и глубинную лирическую философичность, образуя единую лирико-философскую концепцию. И вполне закономерно, что строки из первого сборника стихов Иванова «Кормчие звезды» (1903) – *Над смертью вечно торжествует, / В ком память вечная живет...* – в конце жизни поэта и

мыслителя переходят в тональность взволнованного призыва, как бы за-кольцовывая его творческий путь словами, вошедшими в последнюю поэтическую книгу Иванова «Свет вечерний»:

Ты, Память, Муз родившая, свята,
Бессмертия залог, венец сознания,
Негленного в истлевшем красота!
Тебя зову ...

¹ Дешарт О. Предисловие // Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 137.

² Иванов Вячеслав. Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; введ. и примеч. О. Дешарт. Брюссель, 1979. Т.3. С. 92. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

³ Альтман М. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995. С. 88.

⁴ Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993. С. 59.

⁵ Асоян Ю. , Малафеев А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков). М., 2000. С. 174. См. так же: Проскурина В. Ю. “Переписка из двух углов”: символика цитаты и структура текста // Лотмановский сборник. М., 1997. Вып.2.

⁶ Подробнее об этом: Асоян Ю. Малафеев А. Указ. соч. С. 180.

⁷ См.: Берд Р. Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милены средненские свечи») // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск; М., 2003.

⁸ Аверинцев С.С. «Скворещиц вольный гражданин...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. – СПб, 2001. С. 22.

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

СИНТЕЗ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ПРИНЦИП КУЛЬТУРЫ В РУССКОЙ МЫСЛИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Культурологическое расширение сознания явилось воплощением искомого синтеза и целостности. Раскрытие символизма как миропонимания означало выявление важнейших аспектов синергического ядра культуры.

Culturological broadening of consciousness has become a personification of sought-for synthesis and integrity. The disclosure of symbolism as the world outlook means revealing the major aspects of the synergetic centre of the culture.

Ключевые слова: синтез, всеединство, антропокосмизм, София, символ, музыка.

Keywords: Synthesis, unity, anthropocosmism, Sofia, symbol, music.

В «прерванном полёте русской интеллектуальной традиции», в «незавершённом проекте» Серебряного века важнейшим и актуальным заветом является идея синтеза, получившая выражение в многообразных концептах эпохи (стиль модерн, символ и символизм как синтез, у Вл. Соловьёва – цельное знание, всеединство, София и Богочеловечество, русский космизм, или антропокосмизм, русская религиозная философия, панэстетизм, неомифологизм, новое религиозное сознание, идея культуры, музыки и др.). Синтетические искания – ярчайшее проявление русского европеизма эпохи «итогах и концов во имя новой, неведомой культуры»¹. Культурологическое расширение сознания и явилось воплощением искомого синтеза и целостности, «становящегося всеединства»². Над дольным миром реет горящая София, просвечивая в нём как мудрость, красота и культура. Там, где отделены «мир горний» и «мир дольний», там невозможно подлинная культура, ибо она символична, полна священной символики. Обоснование идеи культуры в русской мысли Серебряного века явилось необходимым итогом Нового времени. Утверждение единства личностных и трансцендентных основ культуры было во многом полемикой с современной западной мыслью и новоевропейской «безрелигиозной цивилизацией», породившей «бессердечную культуру», распыление человека на уединённые атомы. Спасение из этого нового грехопадения человеческого разума – «в цельности»³. Идея синтеза породила невиданный расцвет художественной культуры, нашла своё воплощение в панэстетизме этой «артистической эпохи», культе красоты, способной спасти мир и намекающей на связи всего со всем. Синтетичны самые характерные художественные достижения рубежа веков. Синтетична и русская интеллектуальная традиция, стремящаяся «к целостности»⁴.

Поиск целостности, в искусстве – вселенское чувство означали смену парадигм в культуре Серебряного века: переход от антропоцентризма к антропокосмизму⁵. Развивая идеи Соловьёва о всеединстве, Вяч. Иванов писал о «предчувствии новой органической эпохи» и «искании вселенского синтеза и воссоединения разделённых начал»⁶, «нового синтетического мирозерцания»⁷. Под знаком синтетизма и неосинкретизма развивалась вся западноевропейская и русская художественная культура от романтиков, Ш. Бодлера, Р. Вагнера, А. Рембо до А.Скрябина, О. Мандельштама, Б. Пастернака. О «синтетическом поэте современности», которому доступна вся мировая культура, говорящем «на языке всех времен, всех культур», писал О. Мандельштам⁸. И эта синтетичность воплощалась в творчестве крупнейших русских поэтов эпохи символизма и постсимволизма. По словам А. Блока, «Россия – молодая страна, и культура её – синтетическая культура»⁹. Возрождались древние учения, утверждавшие единство мироздания. Культура рубежа веков, связывая микро- и макрокосм, искала выхода из кризиса современной культуры, утратившей цельность. Поиски синтеза

означали отказ от европоцентризма и возвращение к исконным индоевропейским корням: Соловьёв – Шеллинг – индийская философия всеединства¹⁰.

Поиски новой синтетической культуры были поисками нового религиозного синтеза – религиозной (связующей, соподчиняющей и обязывающей) формы отношений к великому целому. Искали «полноты христианского сознания, его третьей формы»¹¹. От Пушкина и Соловьёва в русскую мысль приходит универсальная надконфессиональная позиция, выражающая подлинный дух христианства, символом которой и была Святая София. В опустошённой церкви Божественной Премудрости С.Булгаков услышал зов к воссоединению христиан: «София – всенародна и сверхнародна, она... – вселенская церковь, все народы зовущие под свой купол... София была создана раньше великого церковного раскола»¹². Вселенская церковь обогащается новым моментом «мистического имманентизма... – признания всего естества вмещающим в себе божественную сущность»¹³. Вселенское чувство присутствия божества в мире воплощалось в культе Вечной Женственности – Софии – красоты – поэта – художника. «Истинное искусство – всегда теодицея; и недаром сказал сам Достоевский, что красота спасёт мир»¹⁴. Характерно, что в своей вере в красоту, намекающей на какие-то связи всего со всем, мыслители Серебряного века, начиная с Соловьёва, знаменитые слова героя Достоевского приписывали самому писателю. В катастрофическом романе Достоевского красота не спасает, а гибнет в этом мире. Но теоретикам новой органической эпохи важнее всего был софийный замысел художника о спасающей роли красоты. Носителем искомого нового религиозного синтеза является прежде всего поэт, художник, чувствующий живую ткань единого целого. Трансцендентная реальность воплощает себя в присутствии целого в частях, без чего нет подлинного искусства. Искусство софийно, художник «являет предвечный замысел в преходящих личинах мира»¹⁵. Искусство – двуединство восхождения и нисхождения. Мироутверждающее, космически ориентированное христианство русская философская критика Серебряного века находила в русской литературе – в творчестве А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского и др.

Как писал А. Белый, «культура оказалась для нас чем-то самоценным», «все времена и все пространства превратились в ноты одной гаммы». Утрачивается чувство исторической дали. «В этом неослабевающем стремлении сочетать художественные приёмы разнообразных культур, в этом порыве создать новое отношение к действительности путём пересмотра серии забытых мирозерцаний – вся сила, вся будущность так называемого нового искусства». Глубочайшие противоречия современной культуры освещаются цветными лучами многообразных культур. «Мы ныне как бы переживаем всё прошлое»¹⁶. По-новому оживают Индия, Египет, Греция, средневековье. Новое открытие прежних эпох связано с поиском синтеза как ядра, как софийного, предвечного замысла культуры.

«Мистическая роза на кресте земли – таков был священный замысел средневековья»¹⁷, по словам Вяч.Иванова. Полнота христианского сознания связывается с примирением земного и небесного. В неопубликованной статье 1914 г. «О Новалисе», в конспекте лекции 1909 г. «Голубой цветок» Вяч.Иванов восстанавливает софийные замыслы романтизма – «небо, проникающее землю», тайна «небесной земли»¹⁸. Поиски синтеза означали «новое средневековье». Также углубляла русская мысль и представление об эпохе Возрождения, её синтетических замыслах. Специфику ренессансной культуры и Д.С.Мережковский («Пушкин»), и Н.А.Бердяев («Смысл истории») видят в стремлении к синтезу противоположных мировых начал, языческой и христианской мудрости. Потому с равным правом Серебряный век современники называли временем духовного Ренессанса. «Все творчески новое рождается в Европе из соединения христианского начала с началом эллинским»¹⁹. Русская мысль Серебряного века в своей «жажде целостного мирозерцания, искании религиозного синтеза» и «религиозного возрождения» осознавала свое родство не только с эпохой романтизма, но и с эпохой Возрождения. В цитируемой статье «Весенний ветер» (1907) Д. Философов писал: «Психологически мы переживаем нечто подобное тому, что переживали люди эпохи Возрождения». Человек эпохи Возрождения в античной культуре искал новых сил. «Нам предстоит, не отрицая того праведного, что создала новейшая культура, взглянуть новыми глазами на христианство»²⁰. «Будет ли этот ренессанс христианским ренессансом, мы не знаем», – писал Г. Чулков в статье «Поэзия Вл. Соловьёва», но необходимым условием его должна быть живая надежда, что «сомкнется наконец земля с небом в едином союзе»²¹. Вновь культура в поисках целого была одержима пафосом возвращения к первоистокам.

Художественная культура рубежа XIX–XX веков вновь ищет целостное мировидение. Поколение рубежа XIX–XX веков, поколение Ницше и Бергсона, Ван Гога и Сезанна, Врубеля и Блока доводит «горячую» культуру Нового времени «до ее предельного кипения»²². На исходе Нового времени происходит взрыв антропных (цивилизационных) ценностей: в живописи – отказ от прямой перспективы и идеологического содержания (импрессионистов интересует стихия света и цвета, «зачарованное, экстатическое переживание целостности бытия»²³); в поэзии – отказ от логоцентрической поэтики, переход к мифопоэтическим моделям с их семантической текучестью смысла. Эпоха «кипения» «горячей» культуры Нового времени вводит хаос в морфологию стиля, создавая, по определению В.П. Ракова, «релятивистскую поэтику»²⁴. В мысли начинается разрушительная критика и редукция основных понятий и ценностей культуры. Искусство, вслед за Ницше, «стремится покинуть рационально-моральное, сократовское и христианское измерение (т.е. логику этических противоположностей)»²⁵ и проникнуть в «гераклитовское» измерение логики неисключенного третьего, децентрированной логики по принципу «и – и». От-

крытость бесконечной и релятивной вселенной порождает мифологию целостности и нерасчлененности – «экстатическое переживание целостности мироздания – благого и страшного одновременно»²⁶ – в иступленной энергетике живописи Ван Гога, в планетарной структурности живописи Сезанна, в живописи Врубеля с его амбивалентными персонажами, в поэзии Блока с его амбивалентным мифом о России и мировой душе. Искомое целое Ницше называет дионисийской стихией жизни, Гете и романтики – Вечной Женственностью, Вл. Соловьёв – Софией, А.Блок – музыкой (дух музыки – «дух целостности»), для М. Хайдеггера – это гераклитовское бытие, открываемое сакральной речи поэта с ее бездонными глубинами смысла. Если рассматривать русскую культурную традицию и ее высшее достижение – русскую литературу в контексте новоевропейской культуры, – очевидно, что синтетические задания Нового времени дольше всего сохраняет русская культура, тогда как западная вступает на путь разрушения и редукции своих основ, ведущих к ситуации постмодерна²⁷. Ницше и Соловьёв были двумя великими современниками, существовавшими в противоположных духовных измерениях. Если идеи Ницше обозначают слом европейской традиции, переход к биокосмической парадигме мышления, Соловьёв ищет органический синтез божественно-человеческого-космического, возрождая символическое миропонимание, ставя проблему развития христианского миропонимания. Полярные философские системы Соловьёва и Ницше стали «крыльями Икара»²⁸ – русского Серебряного века, определившими противоречивость эпохи.

В эстетике Вяч. Иванова вычленимы важнейшие аспекты поисков нового синтетического мирозерцания. (1) Обретение мирового, космического сознания: «Восприимчивым и планетарным должен быть художник»²⁹. (2) Путь всеединения – путь символа, имеющего «сверхиндивидуальную» природу³⁰. (3) «В строе новой души этика является эротикой»³¹. Искомое сочетание этики и эротики – сочетание мудрости христианской и языческой воплотилось в культе Вечной Женственности – постижении сокровенной женственности бытия. (4) Приобщение к «рождающему хаосу» вело к трагическому по внутреннему антиномизму мироощущению. (5) Культ музыки как души искусства, как динамического и «неизреченного» ядра художественного сознания³², как согласия разногласного. Раскрытие символизма как миропонимания означало выявление важнейших аспектов синергийного ядра культуры (культуры в ее ренессансной органике): философия космизма и творчества, символизма, Эроса и Вечной Женственности, антиномизма, музыки. Данные начала являются и основными принципами формирующейся онтологической эстетики. Обратимся к главным идеям русского Возрождения, того религиозного синтеза, которого искал Серебряный век.

Новое антропокосмическое мировоззрение идет на смену отжившему антропоцентризму, возрождая космическое чувство, древнее ощущение

органической связи человека с окружающей его вселенной в новой, более совершенной форме как синтез древнего космизма и христианского персонализма. «Русский космизм» – это антропокосмизм, или «христианский космизм»³³, «активное христианство», как называл свое учение Н.Ф. Федоров³⁴, «вселенское христианство», в определении В.С. Соловьёва³⁵. Манифестом его явился бердяевский «Смысл творчества: Опыт оправдания человека» (1916). Духовным ядром Серебряного века был поиск нового религиозного синтеза, задача, сформулированная, например, Н.А. Бердяевым: «Бог, как личность, воспринимается лишь антропологически, в человеке, а в природе, космологически воспринимается как безличная творческая сила. Синтез же космологического откровения язычества и антропологического откровения христианства религиозно еще не испытан и не найден... В этом религиозном синтезе... должна раскрыться нераскрытая еще христианством тайна Божьего творения»³⁶. Пафос возвращения к истокам и новая творческая эсхатология, призыв к духовному перерождению человека, соединение науки и веры, разума и интуиции – вся эта проблематика становится опять понятной и актуальной на рубеже XX–XXI веков, в эпоху кризиса технократического отношения к миру и становления синергетики – принципиально нового видения мира в его целостности³⁷.

Сейчас все больше появляется публикаций на тему острой актуальности исканий русского антропокосмизма. «По всей вероятности, человечеству необходим поворот, идейным предтечей которого можно считать русский космизм», – по мысли А. Панарина³⁸. Исследователи русского космизма называют антропокосмизм «парадигмой будущего», это третий путь становящегося всеединства, о котором размышлял Вл.Соловьёв, вместо «антропоцентризма-индивидуализма-неоязычества» и «теоцентризма-коллективизма-фундаментализма»³⁹ как двух крайних путей современного развития. Подчеркивается связь русского космизма с его «синтетическим, целостным видением жизни человека», ее «бытийно-онтологическим истолкованием» с православной духовной традицией: он явился «формой выражения напряженной духовной работы по прояснению и воплощению эсхатологических замыслов восточного христианства»⁴⁰. Он воплощает формирование нового типа «космической рациональности»⁴¹. В эпоху экологического и духовно-ценностного кризиса «наша задача – открыть путь Космическому сознанию»⁴². Для постиндустриального общества, пишет А. Генис, характерно «возвращение к органической концепции мира. Возникает новая картина мира, в которой все связано со всем»⁴³. Новое опять рождается из старого. «Вселенная опять срастается в мир, напоминающий об архаическом синкретизме, не умеющем отделять объект от субъекта, дух от тела, материю от сознания, человека от природы»⁴⁴. Отсюда возникает современная потребность в диалоге науки с религией, интерес к мифу и мистике.

В русском антропокосмизме мир понимается как живой организм, всеединство, в котором все взаимосвязано. Человек – микрокосм, существо космическое, имеющее космическое назначение. Не песчинка мироздания, а сила творческая, способная к преобразованию себя и вселенной. Человек для П. Флоренского – антиэнтропийная сила, призванная к борьбе с хаосом и гармонизации – космизации мира. В мире, где хаос более вероятен, чем порядок, вырождение вероятнее возрождения и идет острая борьба созидания и разрушения, человек призван к созиданию порядка из хаоса, спасению жизни, гармонизации мира. Христианский космизм стремился к сочетанию светской и религиозной культуры, ставя проблемы нового религиозного сознания и нового религиозного искусства.

С точки зрения представителей современного русского космизма, эти поиски были рождением космического мировоззрения – нового мышления XXI века. В конце XIX–начале XX века в России началась Духовная революция. «Она заложила основы космической переориентации... философии, науки, искусства». В её пространстве формировалось «новое мышление космического мироощущения», она несла в себе тенденцию «к синтезу научного и вненаучного способов познания». Русские философы Серебряного века поставили проблемы «культурно-духовной эволюции человека». Эти мыслители «прозревали энергетическую целостность мироздания и его неразрывную связь с человеческим бытием», они размывали границы между «научным и метанаучным методом». Новое космическое мироощущение «вводило в науку категорию духа»⁴⁵, трансцендентной реальности, которая проявляется в присутствии целого в частях. Главной задачей эволюции является одухотворение материи, повышение её энергетики. Культура – в любви, в красоте и несёт в себе эту тонкую энергетику развивающейся гармонии. Это новое космическое мышление воплотилось в Живой Этике Н.К. и Е.И.Рерихов.

Философия всеединства выражает себя в символическом мироощущении. Символ – синергийное воплощение единства единичного и всеобщего, явления и сущности, чувственного и сверхчувственного. Символическое обоснование искусства – важнейшая софиологическая тема эстетики Серебряного века. «Всю свою жизнь, писал П. Флоренский, я думал об одной проблеме, о проблеме символа»⁴⁶. Символизм – это раскрытие духовных сущностей через покровы вещества, «таинственное высвечивание действительности иными мирами, просвечивание сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определено, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа». Символизм воспринимает мир как тайну, жизнь как мистерию: «тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т.е. как тайна»⁴⁷. Высший завет художника в эстетике Вяч. Иванова – «прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей», ибо художник – «орган Мировой Души, озаменователъ сокровен-

ной связи сущего»⁴⁸. Отсюда следует знаменитый принцип «реалистического символизма» Иванова: «a realibus ad realiora» – от реального к реальнейшему, «от познания простых вещей к познанию вещей реальнейших»⁴⁹. Образцом подлинного символизма, ведущего к мифу, являлось для Иванова творчество Гете и Тютчева. «Со времени Гете определенно намечается в истории художественного сознания стремление к символическому обоснованию искусства»⁵⁰. Иванов много размышлял об архетипической, сверхиндивидуальной природе символа. С ростом научного познания человек чувствует себя изолированным в космосе, теряет своё символическое единение с природными ритмами. Этот контакт с внутренней жизнью мира сохраняет искусство. После Вяч. Иванова и К.Г. Юнга⁵¹ очевидно, что символ – язык интуитивной сопричастности миру. По А. Белому, «музыка идеально выражает символ. Символ всегда музыкален»⁵². В центр современной художественной культуры ставит музыку и Вяч. Иванов: в прежние эпохи «творчество было запечатлено единым архитектурным стилем», но «архитектура пала с падением храма как фетиша», «творчество будущего будет возникать из духа музыки и вливаться в ее всеобъемлющее лоно»⁵³. С духом музыки связывал стремление к «синтетическому миропониманию» и А. Блок⁵⁴. Символ музыкальной души искусства – Орфей, по словам Вяч. Иванова, «символ искусства..., освобождающего – свободного настолько, что оно освобождает пленный мир», изводя «из тьмы Красоту – жизнь»⁵⁵. Искусство, как и человек, имеет «мироустроительное» назначение, оно способно «освобождать и преображать мир»⁵⁶. Символом этого мироустройства была София.

Синтетические поиски эпохи воплощались в центральной мифологеме Вечной Женственности. Это красота, способная спасти мир, и мейнальные глубины бытия. Это концепт новой морфологии стиля, преодолевающего логизированную структуру риторико-классического дискурса и стремящегося к семантической темноте и мгlistости. Это концепт новой культуры и нового типа мышления, в котором главенствует не борьба, а взаимодействие полярных начал. Это концепт философии жизни как вечного потока бытия (видение мира как живого организма, пронизанного Божеством) и в то же время восприятие мира как «творческой эволюции», вечного процесса одухотворения, просветления материи и намек на этот преображенный мир. В ней воплощается переход от логоцентризма к мифопоэтическому типу сознания с его исконным амбивалентным сочетанием полярностей. Мифологема Вечной Женственности содержит понимание истины как антиномии⁵⁷ и антиномическое понимание человеческой индивидуальности как двуединства души – духа с ее экзистенциальной потребностью в другом Я – Ты. Практически все интенции эпохи центрируются в этой исходной мифологеме. Образы Вечной Женственности переполняют живопись рубежа веков, как центральная тема символизма и модерна, начиная с живописи прерафаэлитов: работы Д. Г. Россетти, Э.

Берн-Джонса, Пюви де Шаванна, М. Дени, В. Борисова-Мусатова, К. Петрова-Водкина и др. Это Мадонна и София – Премудрость Божия, Саломея и Астарта, «девушка в белом» и муза, мать всего живого и красавица-смерть, Душа Мира и душа народа, Царевна-Лебедь и Европа, увлекаемая хаосом, невеста и раскольница.

Для теоретиков русского символизма «идея Вечной Женственности является жизнеспособным корнем нового религиозного сознания»⁵⁸. Культ Вечной Женственности – Мировой Души – Софии – Прекрасной Дамы – под разными именами составляет сущность западной и ближневосточной мистики, утверждаясь в библейской брачной символике⁵⁹ и неоплатонизме, имеющем определяющее влияние на ренессансную культуру и романтиков, суфизме, Каббале и поэзии – арабская и персидская лирика, рыцарская поэзия, Данте, Петрарка, Гете. «Счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества», – писал Вл. Соловьёв⁶⁰, находя эту женственную Тень в творчестве крупнейших лириков XIX века. С нею связана тайна его индивидуальности, состоящая в обретении мирового «я». Тема Вечной Женственности пронизывает русскую литературу XIX века как ощущение сокровенной женственности бытия. Истинная реальность – мировая гармония, вечная женственность, мировая душа, София, женственная, одушевленная, космическая красота. Она открывается русскому писателю как отражение Божьего лика, его энергема. Религию Вечной Женственности в русской культуре конца XIX века утверждает Вл. Соловьёв, называя в своей лирике имя «новой богини» – Вечная Женственность, «владычица земли, небес и моря», «темного хаоса светлая дочь».

По Н.А. Бердяеву, женственное начало соединяет с миром, несет в себе интуитивное знание о мире, в нем тайна мироприятия и церкви. Вяч. Иванов связывал переживания женственной части я с «переживаниями экстатического порядка»⁶¹, разрешением кризиса современного индивидуализма. Об особом творческом воздействии женского начала на весь ход жизни и особом типе женского творчества размышлял Н.О. Лосский: «Характерная черта женской природы есть умение жить целостною гармоническою жизнью и содействовать развитию такой жизни во всех окружающих ее, любимых ею существах». Женское творчество – это творчество самой жизни, «творение целостной жизни»⁶². Женщины в символистской среде становятся равноправными собеседницами. И потому становится понятным культ Вечно-Женственного в эпоху, стремившуюся к синтезу жизни и творчества.

Мифологический космизм, переживаемый как символическая сопричастность и эротическая окрылённость личности, в конечном счете, ведет к трагическому – антиномическому мироощущению, утверждающему амбивалентный закон двуединства противоположных начал, космоса-хаоса, дня-ночи, жизни-смерти, Аполлона-Диониса. Как писала Е.И. Рерих, «люди утратили ключ ко многим тайнам бытия... Человечество должно осознать вели-

кий Космический закон величия и равноценности двух начал, как основу Бытия»⁶³. Для А. Блока это новое мироощущение было выразимо через понятие близости к «музыкальной сущности мира». Стирается грань между личным и мировым, художник отдается «музыкальной волне, исходящей из мирового оркестра», слышит «мировую музыку»⁶⁴, в которой «Радость, страдание – одно», «Мелодией одной звучат печаль и радость».

В своём замысле эпоха символизма и модерна была устремлена к поиску синтеза, примиряющего индивидуализм с универсализмом, сочетающего личностное сознание с сознанием мировым, духовность с космизмом, антропное начало с переживанием потока бытия. Закономерен взлёт русской культуры как культуры дуальной в своём устремлении к высшей целостности и сближению полярностей. Софийно-теургическая эстетика Вяч. Иванова, А. Белого, П. Флоренского, С. Булгакова и др. в своих поисках нового синтетического миропонимания утверждала онтологическую концепцию творчества. Ядром этой новой онтологической эстетики является теологема Софии.

В этих поисках синтеза заявляла себя тоска постренессансного человека по органичности и цельности, а также исконно российское стремление к вселенскому преображению мира. Но как поняли творцы этой культуры уже в эмиграции: любое усилие «осуществить царство Божие или рай на земле в составе этого несовершенного мира с роковой неизбежностью вырождается в фактическое господство в мире адских сил»⁶⁵. Век масс трагически-пародийно и наоборот воплотил призывы к симфонической личности, хоровому высвобождению дионисийских энергий, мистерии, теургическому действу.

Синтетические искания, завещанные эпохой рубежа XIX–XX веков, нашли свои многообразные отражения в культуре XX века. К космической бесконечности, целостности вселенной обращено авангардное искусство В. Кандинского и К. Малевича, П. Филонова и М. Шагала. Принцип отражения целого в частях лежит в основе структурных исследований. Синергетическая парадигма сопрягает хаос и космос, стабильность и нестабильность. В результате этих синтетических исканий возникла и культурология как наука – явление, «специфичное именно для нашей страны»⁶⁶ с её размытыми границами культурологического знания, поскольку культура – разновидность всеединства в русской мысли, ищущей целого.

¹ С. Дягилев и русское искусство. В 2 т. Т.1. М., 1982. С.193.

² Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. Соч. В 2 т. М., 1989. С.134.

³ Ильин И.А. Путь к очевидности // Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2008. С.866, 897.

⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С.183.

⁵ См.: Шахматова Е.В. Смена парадигм в культуре Серебряного века: от антропоцентризма к антропокосмизму // Вопр. культурологии. 2008. № 12. С.13–16.

⁶ Иванов Вяч. О русской идее // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С.366.

⁷ Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Там же. С.69.

- ⁸Мандельштам О. Слово и культура // Мандельштам О. Соч. М., 1990. Т. 2. С. 171–172.
- ⁹Блок А.А. Собр.соч. В 8 т.Т.6. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С.175.
- ¹⁰См.: Шахматова Е.В. Восток как метафизическая парадигма идеи всеединства в культуре Серебряного века // Вопр.философии. 2008. № 3. С.147–162.
- ¹¹Иванов Вяч. О Новалисе (1914) // Иванов Вяч. По звёздам. Борозды и межи. М.,2007. С.545.
- ¹²Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Цит. по: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С.261.
- ¹³Иванов Вяч. О Новалисе // Указ.соч. С.544.
- ¹⁴Иванов Вяч. Древний ужас // Указ.соч. С.276.
- ¹⁵Иванов Вяч. Чурлянис и проблема синтеза искусств // Указ.соч. С.487.
- ¹⁶Белый А. Проблема культуры, Песнь жизни, Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.18,172,26.
- ¹⁷Иванов Вяч. О Новалисе// Указ.соч. С.546.
- ¹⁸Иванов Вяч. Голубой цветок// Указ.соч. С.564.
- ¹⁹Иванов Вяч. Гёте на рубеже двух столетий // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.242.
- ²⁰Философов Д.В. Весенний ветер // Философов Д.В. Слова и жизнь: Литературные споры новейшего времени (1901–1908). СПб., 1909. С. 33–35.
- ²¹Чулков Г. Поэзия Вл. Соловьёва // Вопросы жизни. 1905. № 4–5. С. 117.
- ²²Якимович А.К. Двадцатый век. Искусство. Культура. Картина мира: От импрессионизма до классического авангарда. М., 2003. С. 171.
- ²³Там же. С. 95.
- ²⁴Раков В.П. Апофатика литературно-художественного стиля // Раков В.П. Филология и культура. Иваново, 2003. С. 25.
- ²⁵Якимович А.К. Двадцатый век. С. 138.
- ²⁶Там же. С. 132.
- ²⁷«Россия оказывается при этом местом реализации западного эроса, его фантазмов о последнем синтезе, вытесненных логической западной цивилизацией» (Гройс Б. Россия как подсознание Запада // Искусство кино. 1992. № 12. С. 8).
- ²⁸Синеокая Ю.В. Проблема сверхчеловека у Соловьёва и Ницше // Вопр. филос. 2002. № 2. С. 79.
- ²⁹Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 75.
- ³⁰Там же. С. 40, 70.
- ³¹Там же. С. 88.
- ³²Там же. С. 42.
- ³³Русский космизм. М., 1993. С. 112.
- ³⁴Там же. С. 68.
- ³⁵Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.242.
- ³⁶Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства // Русская мысль. 1909. № 9. С. 70.
- ³⁷Степин В.С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопр.филос. 1997. № 5. С. 9.
- ³⁸Панарин А. О возможностях отечественной культуры // Новый мир. 1996. № 9. С. 177.
- ³⁹Сагаатовский В.Н. Антропокосмизм – парадигма будущего // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке: Материалы международной конференции. СПб., 1999. С.91–93.
- ⁴⁰Стрельченко В.И. Русский космос и европейская наука // Там же. С.73–75.
- ⁴¹Тульчинский Г.Л. Два типа рациональности // Там же. С.66.
- ⁴²Налимов В.В. Критика исторической эпохи... // Вопр. философии. 1996. №11. С. 73.
- ⁴³Генис А. «Мы уже не живем в эпоху героев и гениев» // Лит.газ. 1996. № 44. С. 5.
- ⁴⁴Генис А. Вавилонская башня: Искусство наших дней // Иностран. лит. 1996. № 9. С. 210.

- ⁴⁵ Шапошникова Л.В. Космическое мышление и новая система познания // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы междунар. конф. В 3 т. Т. I. М.: Междунар. Центр Рерихов, 2004. С.58–61.
- ⁴⁶ Флоренский П. Особенное // Флоренский П. Детям моим. М., 1992. С. 153.
- ⁴⁷ Там же. С. 157–158.
- ⁴⁸ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 144, 185.
- ⁴⁹ Там же. С. 156, 207.
- ⁵⁰ Там же. С. 197.
- ⁵¹ См.: Юнг К.Г. Подход к бессознательному // Человек и его символы / Под ред. К.Г. Юнга. СПб., 1996. С. 107–108.
- ⁵² Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 246.
- ⁵³ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 41.
- ⁵⁴ Блок А.А. Собр.соч. В 8 т. Т. 6. С. 106, 101–102.
- ⁵⁵ Иванов Вяч. Лик и личины России: Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 176–177.
- ⁵⁶ Там же. С. 177, 181.
- ⁵⁷ «Истина есть антиномия» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. Париж, 1989. С.153)
- ⁵⁸ Иванов Вяч. Гёте на рубеже двух столетий // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.267.
- ⁵⁹ Лебедев Л. Тайны древних икон // Наука и религия. 1989. №3. С.60–63.
- ⁶⁰ Соловьёв В.С. Философия искусства. С.521.
- ⁶¹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 92.
- ⁶² Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. М., 1998. С. 271, 274.
- ⁶³ Рерих Е.И. Из писем, 1929–1938 // Грезы о земле и небе: Антология русского космизма. СПб., 1995. С. 297.
- ⁶⁴ Блок А.А. Собр.соч. В 8 т. Т. 6. С. 101–102.
- ⁶⁵ Франк С.Л. Свет во тьме // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.296.
- ⁶⁶ Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX–нач. XX веков. М., 2001. С.9.

Н.В. СЕРОВА

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

ТЕУРГИЙНЫЙ СМЫСЛ КРАСОТЫ В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ В.С. СОЛОВЬЁВА И В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ВОПЛОЩЕНИЯХ ИСКУССТВА XIX – XX ВЕКОВ

Проводится исследование всесозидающей силы красоты, которая открывается в творческом преобразовании мироздания. Преодолевая хаос и разложение, она воссоздает мир в гармонии и целостности всех позитивных сил. Ее духовная суть воспринимается и воплощается человеком в разных видах творчества – в религии, искусстве, философии, науке и общественной жизни. В них она являет себя миру в зримой и доступной мышлению форме как вселенское, духовное и животворящее начало мира. Такое видение красоты открылось мысли выдающихся русских философов и покорило сердца великих мастеров искусства XIX–XX веков. Одним из первых, кто проникся ею, стал В.С.Соловьёв. В своих работах он раскрыл ее вселенский смысл и исторические пути осуществления. Поэтому

целью статьи является исследование смысла животворящей красоты в творчестве В.С.Соловьёва и поиск исторических подтверждений в искусстве.

The article includes an investigation of the creative power of beauty, revealed in creative transformation of the world. Getting over the chaos and destruction, it restores the world's harmony and all its positive powers. Its spiritual essence is perceived and embodied by man in different kinds of creative work – in religion, art, philosophy, science and social life. In them beauty opens up to the world in artistic and intelligible form as the universal, spiritual and invigorating origin of the world. That conception of beauty opened to the minds of eminent Russian philosophers and conquered the hearts of the great masters of art of the XIX-XXth centuries. One of them was V.S.Solovyov. He discovered the spiritual meaning of beauty as a teurgical power. Therefore the aim of this article is to investigate the universal meaning of invigorating beauty in Solovyov's works, and to find its historical confirmations in art.

Ключевые слова: *теургия, творчество, красота, искусство.*

Keywords: *Teurgy, creative works, beauty, art.*

Путь человека был путь творчества.
По преемству духа Божия он продолжил созидание мира.
Н.А. Тэффи

Теургия как условие духовного восстановления мира

Творчество, определяемое открытиями в научной, технической, художественной, философской и других сферах человеческой жизнедеятельности, амбивалентно. В нем мы наблюдаем противоречивые – прогрессивные и регрессивные – тенденции. В этом нетрудно убедиться на примерах естественнонаучных технических открытий: в каждом из них имеются предпосылки и к обеспечению процветания, и гибели человечества. В этой связи актуально исследование условий неамбивалентного творчества, начатое в работах выдающихся русских мыслителей – В.С.Соловьёва, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, Е.Н.Трубецкого и др. Они рассматривают творчество как часть вселенского процесса сотворения Богом мира или теургии. Одним из первых к этой теме обратился В.С.Соловьёв, сумевший раскрыть суть теургийного акт и его вселенское значение.

В «Философских началах цельного знания» В.С.Соловьёв раскрывает смысл теургии в качестве всемирного творческого процесса духовного преображения мира. Начатый в акте божественного творения, он по преемству был перенят и продолжен в духовной жизни человека. Актуальность взглядов В.С.Соловьёва сегодня объясняется очерчиваемыми в его учении путями противостояния энтропийным процессам. Прямым их следствием являются этические, эстетические, эпистемологические, экологические и в целом духовные проблемы. Выходом для него представлялся теургийный путь всемирного исторического духовного преображения. Вселенское духовное развитие человечества В.С.Соловьёв связывает

с организацией общественной, познавательной и творческой деятельности человека в соответствии с вневременными ценностями и целям. Поскольку источником их произведения является духовная сфера человеческой жизнедеятельности, включающая церковь в общественной жизни, теологию в познании и мистику в творчестве, постольку ими определяются по свободе другие общественные сферы жизни [экономика и политика], познания [наука и философия] и творчества [технические и художественные искусства]. Временные, житейские ценности и цели в политике, экономике, науке и искусстве должны быть соотнесены с ценностями и целями духовной жизни. Тогда результаты проводимой в них деятельности человека не окажутся разрушительными, но исключительно гуманитарными.

В современную нам эпоху мы наблюдаем обратную ситуацию: временные ценности жизнеобеспечения определяют духовную жизнь, поэтому опрометчиво заключаем об утопичности пророческих взглядов В.С.Соловьёва. И это неудивительно: просвещенный XX век породил немало экономических, политических и социальных утопий, которым не доставало реальной оценки будущих перспектив и сроков их осуществления. Философское пророчество В.С.Соловьёва является примером опровержения утопий уже потому, что в нем учитывается реальная ситуация и потому не строятся скорые прогнозы его осуществления. Судить о его реалистичности или утопичности мы можем, находя ему опровержения либо подтверждения. В.С.Соловьёв предвидел и будущие гуманитарные катастрофы, которые должны были бы послужить историческим уроком человечеству, понуждаемого отказаться от эгоистического самовластия в пользу отдания своих сил служению духовным целям всего человечества. Потому что только духовное преобразование всех сфер жизни открывает возможности построения духовного общества – теократии и раскрытия человеческих талантов в теософии и теургии. Этот процесс длителен и рассчитан на столетия вперед. Но каждое индивидуальное творчество есть продвижение по этому пути. Поэтому для духовного восстановления мира прежде необходимо духовное преображение человека как восприемника замысла Божия о мире. В этом историческом процессе теургия рассматривается как путь духовных исканий и чаяний человечества о восстановлении жизни в красоте.

В.С.Соловьёв представляет историческую эволюцию теургии, которая первоначально проявляется как «первое субстанциональное единство творчества»¹. Это означает подчинение всей человеческой деятельности творческому отношению к трансцендентному миру или мистическому богопознанию через благодатное откровение Бога человеку. Поэтому человеческое творчество предназначено целям реализации мистического опыта в мире. В творчестве человек духовно совершенствуется и преобразуется. Вслед за тем изменяется характер его созидательной деятельности: она обретает значение «цельного творчества»². Теургия как «цельное творче-

ство»³ есть свободное, духовное созидание человеком всех форм жизни: природной и человеческой. В этом смысле теургия есть свободное творчество духовно преображенного человечества.

Исследование проблемы теургии в творчестве В.С.Соловьёва приводит к следующим выводам:

- теургия – духовное творчество, нисходящее от Бога к человеку как продолжение воплощения божественного замысла о мире;
- теургия требует от человека не раболепия и подчинения, но свободной созидательности и духовного самосовершенствования;
- теургия направляет к духовному преображению всего человечества и мира в целом;
- теургия осуществляется посредством разных форм человеческой деятельности – в религии, философии, науке, искусстве, – ставящих перед собой духовные задачи.

Таким образом, теургия есть вселенский творческий процесс воплощения замысла Божия о мире, богодействие, в котором человек – свободный соучастник претворения и осуществления духовной жизни. В чем видится цель теургии и в чем проявляется духовное преобразование мира?

Красота – цель теургии

Понятие красоты подчас отождествляется с пользой, удовольствием, успехом и коммерческой выгодой. Потому так разнятся «эстетические» эталоны, все более уводя от подлинной красоты. В спасительный смысл красоты больше не верят: он кажется недоразумением в условиях утилитарно, коммерчески или гедонистически ориентированного общественного сознания. Так меркнут духовные ценности перед безразличием материальной выгоды. В этом видится одна из причин современного гуманитарного кризиса – кризиса добра, истины и красоты. Утрата их понимания не означает их отсутствия. От того так актуален вопрос о духовном смысле красоты или «истинной красоте»⁴.

«Истинная, цельная красота»⁵ – совершенный и целостный образ мира. К нему стремится вся природа в надежде на преодоление царящих в ней несовершенств и на обретение гармонии и жизненности. В природе нет красоты. Потому что «истинная, цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире самом по себе, мире сверхприродном и сверхчеловеческом»⁶. Поэтому прекрасные творения природы являются результатом одухотворения. Так красота в идеальных образах возвещает миру о порождающем ее источнике – духовном бытии. Красота реализуется только в идеальной форме, потому что «в действительном же своем существовании как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ – это есть идея»⁷.

Воплощаясь в природе и в человеке, красота одухотворяет их и возводит из состояния разрушения и упадка. Они становятся прекрасными, так как восстановлены в своей целостности. Они теперь не только физический мир, но часть духовного бытия. Таким образом, сила красоты проявляется в двух действиях:

- красота препятствует разрушению и гибели природного и человеческого мира;
- красота духовно совершенствует и восстанавливает природу и человека.

Красота, являясь идеальной формой реализации духовности в мире, не приравнивается к абстракции или фикции. В этом качестве она противоположна всем деструктивным силам и энтропийным процессам, которые природный и человеческий мир самостоятельно преодолеть не в состоянии. Потому что ее идеальная форма – единственно возможное воплощение духовности в мире, а ее духовная природа является условием креативного преображения мира. Отсюда следует заключить о красоте как о цели теургийных стремлений.

Теургийное действие красоты в природе

Природа – материальное бытие или совокупность органических и неорганических объектов и явлений. Природа безразлична к красоте, потому что ни один живой организм не является более или менее совершенным в отношении к другим организмам. Одухотворение природы делает ее прекрасной. Поэтому «... мы должны определить красоту как преображение материи через воплощение в ней другого сверхматериального начала»⁸. Каким же образом красота воздействует на природу?

В.С.Соловьёв признаком воплощения духовности в природе видит ее просветление и восстановление от хаоса и раздробленности. Одухотворяясь, природные организмы и явления становятся более организованными, целостными и гармоничными. Иными словами, в природе устанавливается экологическое равновесие между природными возможностями и человеческими потребностями. Следовательно, духовное воздействие на природу препятствует истощению ее ресурсов. Она становится более богатой при духовном отношении к ней человека, а человек обретает здоровье и духовные силы. Потому что «... достойно бытия только всесовершенное и абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков»⁹. Природа многообразна, а потому воплощение красоты в природных явлениях и организмах идет по пути от меньшего к большему совершенству:

- в растительном мире красота проявляется во внешнем облике, окрасе, которые являются прикрытием физических несовершенств и условием целостности и завершенности природных явлений;

- в животном мире красота проявляется более полно: не только в совершенстве внешнего облика, но во внутренней полноте жизненных сил.

Природные явления разнообразны по степени сложности и противоречивы. Действие же красоты в одних видах живых организмов отражается и на состоянии всех остальных. Таким образом, теургийное действие красоты состоит в гармонизации природных явлений и в приведении их к единству духовного основания: «если же красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторые общие онтологические основания, должна быть – на разных ступенях и в разных видах – чувственным воплощением одной абсолютно объективной всеединой идеи»¹⁰. Наконец, одухотворением природы в красоте достигается обретение разумности и жизненности всеми организмами, которые отныне являются источником творческого вдохновения человека.

Теургийное действие красоты в искусстве

Одухотворение мира начинается с воплощения красоты в природе и продолжается в искусстве, в высших эстетических формах. Потому что «эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее. Поистине она состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой, – в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи»¹¹. Искусство предназначено для усовершенствования природной красоты путем ее возведения от иррациональных проявлений к рациональным формам. Потому что эстетическая ценность определяется прекрасной формой и глубоким содержанием предмета или явления.

Искусство многообразно по формам и видам художественной деятельности. Они своеобразно представляют разные степени воплощения духовной красоты. В.С.Соловьёв пишет о двух видах человеческого творчества, в которых красота восходит от материальных форм к духовным образам:

- «техническое искусство»¹² или технические искусства – материальное творчество, в котором красота служит утилитарным целям [украшение быта, создание комфорта и т.д.]. В нем выражается красота материала, из которого производится художественный образ. Высшим проявлением технического искусства является зодчество, в котором воплощен национальный дух;
- «изящное искусство»¹³ или художественное искусство – творчество, в котором ценится эстетическая форма более, чем природный материал. К нему принадлежат скульптура, живопись, музыка и поэзия, в которых воплощается духовный мир художника.

В искусстве действие красоты ощущается более полное по сравнению с природой, но и в нем оно не абсолютно. Потому что эстетический

образ, создаваемый путем применения определенной художественной техники, разными техническими средствами и приемами, ограничивает ее представления в мире. Поэтому искусство лишь постепенно приближается к постижению и открытию мира красоты, создавая все новые художественные техники. Но и каждый такой шаг значителен, потому что приоткрывает одну из ее граней и тем приближает к полноте познания ее сути. В заключение обратимся к искусству XIX – XX веков, богатому примерами, подтверждающими мысль В.С.Соловьёва о теургийном значении красоты.

Воплощение теургийной красоты в художественных направлениях XIX – XX вв.

Духовный кризис начала XIX века разразился всплеском оригинальных художественных течений и новых эстетических поисков и решений XIX – XX веков. Причиной стало утверждение о неоспоримости канонов и техник классицизма. Тем самым было возведено препятствие на пути выражению индивидуального творчества. Эти причины, по словам Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, подвигли великих мастеров свершить духовный прорыв к новым эстетическим образам – образам воплощения духовности мастера. Экспериментируя, находя новые приемы, формы и техники, они положили начало новой эпохе в искусстве – эпохе открытия индивидуальности. Так закладывались предпосылки духовного преображения и восстановления мира в искусстве. В чем виделась современникам В.С.Соловьёва суть художественных преобразований?

Классицизм характеризуется четкостью линий и форм, натуралистичностью сюжета, обращением к идеалам, моделям и эстетическим стандартам своего времени. Искусство классицизма через безупречную технику исполнения стремилось раскрыть свои возможности в социальной и дидактической сфере. Общественное ориентирование и безразличие к индивидуальности стали темой критики его художественных достижений. Первый отход от канонов классицизма обозначился в поэзии, живописи и литературе романтизма. Для него был важен отказ «от понятия идеального и какого бы то ни было унифицирующего определения красоты, чтобы дать свободный выход творческой силе индивидуума...»¹⁴. Романтизм противопоставил холодности рациональности классицизма пылкость и эмоциональность аллегорических и фантастических образов. Так романтики – Ф.Гойя, Т.Жерико, Э.Делакруа – сформулировали понятие о чувстве как источнике творческого вдохновения, потому что оно порождало подлинную красоту, идущую не от эстетического образа, а от души к душе. Это духовное течение было подхвачено и развито в художественных направлениях XIX–XX веков.

Импрессионисты [Э. Мане, К. Моне, П. Ренуар, К. Коровин], используя световые и цветовые сочетания и эффект мгновенной изменчи-

ности природы, стремились уловить и показать неповторимость переживания ускользающего мгновения. «...Импрессионисты добивались визуального слияния объекта, пространства и атмосферы, нацеливаясь на совпадение живописного изображения с мгновенным впечатлением... самого художника»¹⁵. Вибрации света и цвета в природе и человеке воспринимались ими как признак их одухотворенности и возвышенности. Те же выводы мы встречаем на страницах работ В.С. Соловьёва, писавшего о просветленности природы как ее одухотворенности. Дивизионисты [П. Синьяк, Ж. Сёра] усовершенствовали их технику, сделав ощущение от сюжетов картин вневременным. Не о том ли писал и В.С.Соловьёв, рассуждая о воплощении красоты в природе как условии прекращения ее разрушения и гибели? Символисты [Ш. Бодлер, П. Гоген, А. Белый, З. Гиппиус, К. Бальмонт], используя абстрактные формы в поэзии и живописи, положили начало абстрактному искусству. Этим приемом они хотели передать стремление человека к трансцендентному миру как источнику одухотворенности природы и человека. Особенно ярко это выразилось в метафизической живописи Дж.Де Кирико, который наделял реальность таинственным смыслом, требующим расшифровки. Те же идеи мы находим в произведениях В.С.Соловьёва о мистике – творческом отношении к трансцендентному бытию.

Экспрессионисты [Э. Шиле, О. Кокошко, А. Кубин] акцентировали внимание на духовном опыте художника, который воплощался в художественном образе и преодолевал его эстетические ограничения. Они не создавали искусных форм, но умело пользовались цветом для произведения большего впечатления. Фовисты [М. Вламник, Ж. Брак, А. Матисс] развивали эту тенденцию, сочетая не сочетаемые цвета, отрицая объемность, чем достигалось свободное отношение к реальным явлениям. В этом видится знак высокой степени воплощения красоты в материальном мире, подвергаемом глубоким духовным превращениям. В это же смысл теургийного действия красоты в природе.

Кубисты [П. Пикассо, Р. Делон] изображали предмет с разных сторон. Для этого они сначала разлагали предмет, затем складывали его в новой конфигурации. Этим они доказывали свободу творческого конструирования образа, независимого от пространства и времени. Абстракционисты [Г. Вёльфин, Э. Лисицкий, В. Кандинский, А.Родченко] и конструктивисты [В. Татлин, В. Луговской] для большей выразительности чувств художника исключали изображение реального мира в узнаваемых формах. Чувства они выражали посредством ярких цветовых сочетаний и абстрактных форм.

Конструктивисты сочетали приемы искусства и технологий, сводили художественные формы к геометрическим обозначениям пространства и времени. Футуристы [Ф. Маринетти, У. Боччони] и кубофутуристы [В. Маяковский, В.Хлебников, В. Каменский] отказывались от традиционной перспективы и многообразия точек зрения в целях показа динамики и взаимодействия персонажей и предметов с окружающим миром. Все это являлось выражением стремления к свободному творчеству.

Художественное творчество XIX – XX веков являло миру не мало примеров, подтверждающих справедливость провидческих слов В.С. Соловьёва. В одухотворении природы, и в стремлении выразить духовный мир художника, и в преобладании эстетической формы над материей, и в захлестывании эстетических образов мощью духовного содержания, и в отказе от привычных форм выражения и склонности к абстрактным художественным формам слышится правота его слов. Последний вопрос: не является ли «истинная красота»¹⁶ типом унифицированной красоты, против которой восставали импрессионисты? «Истинная красота» не исчерпывается бесконечным многообразием эстетических образов и их не ограничивает. Она своеобразно проявляется во всех художественных направлениях, потому любой эстетический образ – способ духовного обращения художника к миру.

¹ В.С.Соловьёв *Философские начала цельного знания* //Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 174.

² Там же. С.174.

³ Там же. С. 174.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ Там же. С. 152.

⁶ Там же. С. 152.

⁷ Там же. С. 240.

⁸ Соловьёв В.С. *Красота в природе* // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 358.

⁹ Там же. С. 361.

¹⁰ Там же. С. 388.

¹¹ Соловьёв В.С. *Общий смысл искусства* // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 390.

¹² Соловьёв В.С. *Философия цельного знания* // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль. 1990. Т. 2. С. 151.

¹³ Там же. С.151.

¹⁴ *Вся история искусств*. М.: Астрель: АСТ, 2008. С. 243.

¹⁵ Там же. С. 264.

¹⁶ В.С.Соловьёв *Философские начала цельного знания* //Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 152.

Е.Н. ПОТАПОВА

Липецкий государственный педагогический университет

ОТРАЖЕНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ИДЕЙ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ТВОРЧЕСТВЕ А. СКРЯБИНА

Рассмотрены основные положения эстетических концепций Вл. Соловьёва и А. Скрябина с целью сравнить их, попытаться определить сходства и различия, особенности интерпретации композитором таких ключевых для философа понятий, как всеединство, теургия, синтез искусств и др.; выявить (на конкретных примерах) преемственность взглядов предтечи «русского духовного ренессанса» и символизма и автора одной из наиболее ярких и оригинальных художественных концепций Серебряного века.

The article reflects the basic notions of the aesthetic conceptions of Vl. Solovyov and A. Skryabin in order to compare them, to define their similarities and differences, especially the composer's interpretation of such key concepts as "all-unity", "theurgy", "synthesis of arts", etc. The paper also aims at identifying (with specific purposes) the succession of the Precursor of the Russian spiritual Renaissance and Symbolism and the author of one of the brightest and most original artistic conceptions of the Silver Age.

Ключевые слова: Владимир Соловьёв, Александр Скрябин, Серебряный век, предтеча «русского духовного ренессанса», символизм, всеединство, теургия, синтез искусств, утопия, «Мистерия», «Предварительное действие».

Keywords: Vladimir Solovyov, Alexander Skryabin, Silver Age, Precursor of the «Russian spiritual Renaissance», Symbolism, all-unity, theurgy, synthesis of arts, utopia, «Mysterium», Prefatory Act.

Владимир Соловьёв – знаковая фигура для отечественной художественной культуры Серебряного века (т.е. рубежа XIX – XX вв.). Пожалуй, ни один философ не оказал столь значительного влияния на русское искусство описываемого периода. Именно учение Вл. Соловьёва послужило своеобразной «призмой», сквозь которую «преломлялись» философские концепции других, западноевропейских и отечественных мыслителей и художников: Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Р. Вагнера и Ф. Ницше, А. С. Хомякова, Ф. Достоевского, – и именно в таком качестве входили в сознание и служили предметом рефлексии деятелей искусства Серебряного века.

Воззрения Соловьёва – своего рода «резюме всей христианской эстетики на уровне философской рефлексии»¹, хотя его взгляды, опиравшиеся на неоплатонизм, немецкую классическую философию (прежде всего, на Шеллинга), многие идеи русской эстетической мысли XIX в., а также на данные современного ему естествознания, значительно шире собственно религиозной (в традиционном смысле термина «религия») эстетики.

Соловьёв написал несколько статей по эстетике и теории искусства и развил основные эстетические идеи в своих литературно-критических статьях и отчасти в философских работах. И хотя он не создал целостного труда, в котором бы сводилась воедино его эстетическая система, именно с него начинается новый существенный этап в отечественной религиозной эстетике, который достигает своего апогея в период «русского духовного ренессанса начала XX века» (выражение Н. Бердяева), в частности, у его последователей: того же Бердяева, и в особенности у теоретиков неоправославия: о. П. Флоренского, о. Сергия Булгакова и др. Также разработанная Соловьёвым теория «положительного всеединства», понимание искусства в духе мистической «свободной теургии», преображающей мир на путях к его духовному совершенству, концепция художественного выражения «вечных идей» и его социология (мистическое прозрение Софии как космического творческого принципа) существенно повлияли на эстетические искания теоретиков русского символизма, составившие, по выражению И. Кондакова и Ю. Корж, «идейный стержень, вокруг которого выстраивалась – то соглашаясь, то споря с символистами – практически вся культура Серебряного века»².

Акцентуация личностного начала, путь к этическому индивидуализму, столь характерные для данной эпохи, также восходят к Соловьёву. И непосредственно, как выдающийся философ-богослов, и опосредованно – через духовных наследников и многочисленных учеников – мыслитель повлиял на искусство в целом и на музыку в частности.

Став для целого поколения символом, практически легендарной фигурой, философ сумел объединить своим влиянием таких разных мыслителей и художников, как Бердяев, Флоренский, Булгаков, С. Франк, А. Белый, Вяч. Иванов, А. Блок, В. Розанов, А. Лосев, А. Скрябин, Благодаря тому же авторитетному влиянию они, хотя и каждый по-своему, породили такое явление, как «религиозный эстетизм или эстетическая религия»³.

В музыке наиболее законченное выражение эстетические идеи Соловьёва получили в философской концепции А. Скрябина.

Следует отметить, что А. Скрябин (а также младосимволисты) относился к сторонникам той тенденции «религиозного эстетизма», которая предполагала более личностное и интимное восприятие соловьёвской идеи теургичности искусства. Они были убеждены в своей посвященности, призванности ускорить «разрушительную и возродительную катастрофу мира»⁴, для них не существовало границы между искусством и религией, они жаждали воплощения пророчества Вл. Соловьёва о «великом синтезе» как о чем-то едином и непротиворечивом. Этой тенденции противостояла другая, к которой примыкали о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, А. Лосев, о. Г. Флоровский. Эти мыслители признавали преображающую силу искусства и способность художника запечатлеть опыт мира иного. Но вместе с тем они четко ощущали границу, пролегающую между искусством и рели-

гией, осознавали их иерархию. Характерно, что сторонники этой тенденции были первыми и весьма пристрастными критиками представителей иной линии «религиозного эстетизма» и выступали, прежде всего, как защитники веры и догмата. Например, Флоренский выражал свои новые идеи и одновременно стремился сохранить верность традиции Церкви. Отсюда вытекало его отрицательное отношение к музыке Скрябина, а основополагающую для эстетики композитора идею «Мистерии» (которая будет рассмотрена далее) считал «грешной попыткой вырваться из своей тварной ограниченности»⁵.

Младосимволисты, а также Скрябин восприняли принципы «цельности», «всеединства», ключевые для эстетики Соловьёва, в качестве нормативных принципов, которые объединяют в идеале сферы индивидуальной и общей, духовной и природной жизни. Эти же принципы послужили основой при осмыслении ими проблемы синтеза искусств. Взгляд на поэзию как на синтетическое творчество, утверждавшийся философом, определил особую позицию «младших» символистов в подходе к проблеме синтеза, способствовал тому, что целый ряд русских теоретиков начала XX в. (Л. Сабанеев, М. Гнесин и др.), связанных с символизмом, стали оценивать не только поэзию, но и все другие виды художественного творчества в качестве «синтетических искусств». В свою очередь, эти представления и учения оказали влияние на творчество и мировоззрение Скрябина.

Для нас представляет интерес, какова же была мера влияния философско-эстетических идей предтечи «русского духовного ренессанса» на философию и музыку Скрябина? В рамках данной статьи всестороннее отражение этой темы не представляется возможным. В связи с этим мы попытаемся сравнить лишь основные моменты в эстетических концепциях философа и музыканта, выявить их преемственность, сходства и различия, объяснить, чем они обусловлены, и проанализировать, каково их место и значение в общем художественном контексте Серебряного века.

В статье «Общий смысл искусства» Вл. Соловьёв писал: «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»⁶. Такое понимание конечной цели искусства напрямую связано с определением красоты как единства добра и истины, телесно воплощенных 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 мир»⁷, – утверждал философ. В эстетике Соловьёва жизнь (бытие), ее космическое содержание и до конца непостижимый рассудком смысл могут только «прозреваться», причем как «всеединство» «сущего» и «должного», «духа» и «материи», «преходящего» и «вечного», «красивого» и «безобразного», «доброе» и «злого» и т.д. Эта эстетика как бы предписывает искусству непрерывные, все новые усилия для достижения и постижения максимальной полноты жизни

(бытия). Отсюда ее требование к искусству быть «теургическим». «Поэтому и открывает соловьёвскую эстетику представление о «мистической» красоте, о красоте-утопии, пока еще не достигнутой человечеством», – подчеркивает А. И. Мазаев⁸. Существующее искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов, с точки зрения Соловьёва, не является еще совершенной красотой, поскольку художественные образы, в которых она воплощается, «идеально-необходимые по форме», имеют неопределенное содержание, их сюжеты случайны. В истинной же, абсолютной красоте содержание должно быть столь же необходимым и вечным, как и форма. Но такой красоты в нашем мире нет. «Истинная цельная красота, – размышлял В. Соловьёв в «Философских началах цельного знания», – может очевидно находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*»⁹.

Теперь обратимся к целям и задачам искусства, как их понимал А. Н. Скрябин. Точкой отсчета для него, как и для Соловьёва, служила романтическая концепция художественного творчества, согласно которой последнее понимается как нечто имманентное жизни и способное кардинальным образом на нее влиять. Современники композитора, поэты и философы-младосимволисты (прежде всего, Белый и Вяч. Иванов) возвели эту действительную силу искусства в понятие теургии. Именно теургия (магия, преобразование) мыслилась ими как главная цель «театра мистерий», о котором они мечтали и которому посвятили немалое количество теоретических работ.

В России 1900-х годов, в атмосфере апокалиптических пророчеств и предожидания некоего исторического катарсиса приблизить «разрушительную и возродительную катастрофу мира» мечтал и Скрябин. Более того, как никого другого, его заботило практическое осуществление этой задачи: «теоретические положения его о соборности и хоровом действе, – писал Вяч. Иванов, – отличались от моих чаяний по существу только тем, что они были для него еще и непосредственно практическими заданиями»¹⁰. Таким преобразовательным соборным актом должна была стать «Мистерия», которая не была осуществлена композитором в виду его преждевременной смерти.

Однако идея мистического действия, сущность которого – в стремительно растущем творческом самосознании духа, становится постоянной темой скрябинских сочинений, начиная с Третьей сонаты. В дальнейших произведениях это приобретало все больший масштаб.

Почему идея «Мистерий» обрела столь важное значение в творческих устремлениях Скрябина? Это связано, в первую очередь, с его пониманием красоты в жизни и искусстве. Ему как гениально одаренному музыканту присуще и музыкально окрашенное восприятие мира, находящее многочис-

ленные подтверждения и обоснования в теориях символистов, в которых музыка осмысливалась как универсальная мировоззренческая и бытийственная категория¹¹. Поэтому для Скрябина, красота – это, в первую очередь, «красота музыкальных звуков, произведений, которая своей гармонией... смогла объединить в себе всякую часть мира, всякий предмет, всякое живое существо и всякого человека»¹². Красота в максимальной или бесконечной всеобщности и есть «Мистерия». Ее исполнение, по замыслу Скрябина, должно было стать «Актом последнего свершения», цель которого состояла в достижении «абсолютного бытия», понимаемого как «высший подъем творческой деятельности, общий расцвет, пик жизни, чаемое восстановление мировой гармонии, экстаз»¹³. И красота музыки, с его точки зрения, это порождение мистического сознания, мистического по форме, («по стилю»), и по содержанию, причем такого сознания, которое становится началом этой новой, светлой и радостной, праздничной человеческой жизни, началом бого-человеческого возрождения¹⁴.

«Мистерия» задумывалась Скрябиным как грандиозное соборное действие, в котором должно было принять участие все человечество. Композитора не останавливали какие-либо пространственные или временные границы. Действие должно было происходить в Индии, в куполообразном храме, который мыслился как гигантский алтарь по отношению к истинному храму – всей Земле. Этот глобальный теургический акт должен был осуществиться с помощью Всеискусства, в котором «формальную структуру различных искусств можно сравнить с полифонией, отдельные голоса которой принимали бы вид не автономного средства искусства (музыкальный голос, хореографический голос), а материал, охватывающий все сенсорные регистры. Голос мог бы, например, начаться как световая проекция, продолжиться жестом и потом звуком. В «Мистерии» разные формы восприятия должны сливаться так же тесно, как в живом существе, а формирующие голоса образуют настолько плотную ткань, что нельзя было бы выдернуть ни одну нить без того, чтобы разорвать ее и разрушить единство целого»¹⁵.

Учение Скрябина о Всеискусстве Б. Ф. Шлецер объясняет, исходя из своеобразного характера творчества композитора, в основе которого всегда был целостный, мистически прозреваемый образ. Видимо, именно синкретизмом «узренного начального образа» обусловлена тесная связь слова (программы) и музыкального воплощения в симфонических произведениях композитора, символизация музыкальной ткани, имманентная стихам «музыкальность» в тексте «Предварительного действия», над которым работал композитор в последние годы жизни, осознав необходимость подготовки человечества к последнему «очищению». Именно в «Предварительном действии» Скрябин должен был впервые в полной мере реализовать идеал Всеискусства. Однако этот замысел также не был осуществлен. Сохранился лишь почти законченный поэтический текст «Действия», по которому можно судить о содержании скрябинского творения. В нем речь идет об истории

вселенной от возникновения до последнего слияния с «Единым». По свидетельствам биографов композитора, при развертывании «Действа» предполагалась отмена любых разделений на исполнителей и публику – все в разной степени должны были принимать участие в происходящем¹⁶.

Итак, в понимании Соловьёвым и Скрябиным конечной цели искусства и красоты очевидно некоторое сходство. И того, и другого не удовлетворяет искусство прошлого и настоящего, и тот и другой не считают его «пригодным» для сверхзадач, возлагаемых на него. Идеальное искусство для обоих – дело будущего. Но если философ не устанавливает сроки реализации этого идеального, абсолютного искусства, то композитор желает силой собственного музыкального гения воплотить свой идеал как можно быстрее. Мистериальные проекты композитора выступают своеобразной конкретизацией идеи философа о преображении, «пресуществлении» жизни искусством. Но в этом состоит коренное отличие эстетических взглядов Соловьёва и Скрябина. Если первый считал, что для исполнения грандиозных задач искусству необходим союз с религией (подробнее мы остановимся на этом при рассмотрении его классификации искусств), поскольку преображение действительности возможно только при участии неземных, космических или божественных сил, то композитор представлял сам процесс освобождения Духа от материи как происходящий в себе самом, отождествляя себя с Космосом. Мировоззрение позднего Скрябина, т.е. в тот период, когда его помыслы были сосредоточены на «Мистерии», отличалось крайней степенью солипсизма, ибо, по меткому выражению Т. Левоу, «признанием Бога как некоей абсолютной силы стало для него признанием Бога в себе самом»¹⁷.

Мы уже неоднократно упоминали понятия «теургия», «теургический акт». (Скрябинская «Мистерия» должна была стать теургическим актом в планетарном или даже вселенском масштабе.) Для эстетики Соловьёва данный термин имеет основополагающее значение. Философ различал теургию древних обществ и так называемую «свободную теургию» или «цельное творчество», которое представляет собой единство мистики, изящного и технического искусства. Последние три понятия суть компоненты художественной системы Соловьёва, в рамках которой они являются последовательными этапами восхождения искусства от материи к духовности и идеальной красоте. На низшей ступени находится «техническое искусство» (зодчество), поскольку здесь «творческое чувство» человека направляется «непосредственно на низшую природу», и большое значение имеет материал. Более высокую ступень развития представляет «изящное искусство», в котором определяющее значение имеет эстетическая форма – «форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах». Изящное искусство является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия. В этих четырех видах изящных искусств происходит постепенное восхождение от материи к духовности: «в скульптуре наиболее сильно материаль-

ное начало, и оно слабеет по мере перехода к живописи, музыке и практически исчезает в поэзии, выражающейся только в духовном элементе человеческого слова».

Наивысшая ступень творчества, с точки зрения Соловьёва, художественная мистика, которая есть «прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру»¹⁸. «Мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие – в средствах ... служащих к ее достижению. Цель здесь мистическая – общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». Этой цели, с точки зрения Соловьёва, служат не только средства мистического характера, но и истинное искусство, и истинная техника.

Различие же этого отношения в сфере творчества от того, которое было в древних обществах, состоит в том, что тогда подчиненные степени, не будучи выделены из первой (выделение произошло только во втором фазисе развития), и не существовали актуально как таковые, а следовательно, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно. «...и если то первое субстанциональное единство творчества, поглощенного мистикой, мы называли теургией, то это новое или расчлененное его единство назовем *свободною теургией* или *цельным творчеством*»¹⁹, – заключает Вл. Соловьёв.

Как видим, свободная теургия Соловьёва и скрябинская «Мистерия» имеют много общего. Целью этих замыслов является переход человечества на более высокий духовный уровень, с той разницей, что преображение вселенной и человечества у Скрябина должно произойти за счет их добровольного экстатического уничтожения на материальном плане, дематериализации. Средством для осуществления данных Актов в и одном, и в другом случае избирается искусство, но не современное Соловьёву, да и Скрябину «несовершенное» искусство, а иное, синтетичное в своей основе, такое искусство, в котором бы объединились все его виды в свободном и гармоническом *синтезе*. С точки зрения Соловьёва, объединение искусств должно происходить под эгидой мистики, Скрябин же полагал основой синтеза музыку, причем своего собственного сочинения. По его мнению, никому из композиторов, кроме него самого, не под силу было осуществление мистериальных замыслов.

Здесь важно понимать то значение, которое вкладывали философ и музыкант в понятие синтеза. Мы отмечали ранее, что суть философии и эстетики Соловьёва заключалась в единстве таких начал существования, как истина, добро и красота. Для обозначения этого объединяющего принципа сам философ пользовался термином – «всеединство». Он так определял его суть: «Я называю истинным и положительным всеединством, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в не-

го элементы, и самое оказывается...пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»²⁰. Руководствуясь данным принципом, Соловьёв дал свое толкование и красоты, и искусства, с которым мы познакомились выше. Также Вл. Соловьёв первым в русской художественной культуре заговорил о синтетизме отдельного вида искусства – поэзии, которую он считал высшим видом изящного искусства, заключающем в себе элементы других искусств (музыки и слова). И, наконец, всеединство понималось им не только как единство природного, исторического и человеческого, но и как «гармонический синтез» религии, науки и философии, не допускающий существования двух противоречащих друг другу истин – художественной и научной²¹.

Идея синтеза искусств, впервые в России высказанная со всей отчетливостью именно Соловьёвым, прочно вошла в художественный контекст Серебряного века, более того, стала одной из центральных проблем искусства и философии того периода. Данная идея является ключевой для эстетики Скрябина. Его Всеискусство, с помощью которого должна была осуществиться «Мистерия», основывалось на идее синтеза звука, цвета, действия, поэзии. «Именно путем синтеза искусств и создания Всеискусства, Скрябин шел к «Мистерии», – подчеркивает Пак Кюн Син²². Сама идея этого глобального художественного Акта была сформулирована композитором после того, как у него сформировалась его собственная идея синтеза.

Исходной для его размышлений на эту тему была мечта о грандиозном действе, ускоряющем эволюционный процесс в масштабах всего мироздания и доводящем его до финала – Конца Мира. Синтез искусств виделся ему средством такого преображения. И здесь композитор является идейным наследником Соловьёва. Различия их концепций заключаются только в деталях. Если философ занимался разработкой общей идеи «свободной теургии», то Скрябин, уже ощущая себя теургом, творцом, был озабочен конкретным исполнением своей «миссии», как он ее понимал. Следовательно, его интересовали и «технические подробности» ее осуществления. Многочисленны указания исследователей на глубинное противоречие, присущее исканиям композитора в области синтеза искусств. Несмотря на множество высказываний – как устных, так и письменных - о необходимости создания синтетического искусства, практических примеров его воплощения в творчестве Скрябина крайне мало. Единственным монументальным сочинением такого плана является только его симфоническая поэма «Прометей», которая стала первым в истории музыки светомузыкальным произведением. Однако наивысшее выражение философские искания композитора получили в сфере его оригинального, новаторского музыкального языка, анализ которого не входит в нашу задачу.

Таким образом, сравнение основных положений эстетики Вл. Соловьёва и А. Скрябина позволило выявить преемственность в некоторых аспектах их концепций. Так, для формирования оригинального мировоззрения

композитора отправными точками послужила идея об искусстве как могущественном средстве преобразования действительности, учение о всеединстве, «свободной теургии» («цельном творчестве») и синтезе искусств. Однако если философ только предсказывал это теургическое искусство, то Скрябин уже ощущал себя теургом, свершителем вселенской очистительной катастрофы. Это формировало и его эстетику, и соответствующий комплекс выразительных средств.

Далее, концепция Соловьёва основана на все большем «возрастании» красоты в мире, *постепенном* одухотворении материального начала духовным. Свободная теургия, как ее понимал философ, должна была совпасть с завершением всего мирового процесса творения. А пока длится история, возможны только частичные и фрагментарные предварения (антиципации) абсолютной красоты. Скрябин же полагал, что конец истории уже близок и его «Мистерия» должна была стать ее финальным аккордом, мистическим концом и в то же время столь же мистическим началом иной, светлой и праздничной человеческой жизни.

Мироощущение художников и мыслителей Серебряного века формировалось в специфических условиях, «между двух революций» (А. Белый), в атмосфере предчувствия надвигающейся мировой катастрофы. Эпоха рубежа веков была действительно пограничной во многих отношениях, и это четко осознавалось лучшими представителями русской культуры. В определенном смысле они действительно чувствовали себя сопричастными завершению целого эона, и ощущали свою ответственность за судьбы мира. В таком контексте «феномен Скрябина», ощутившего в себе силы демиурга, способного своим творчеством совершить соборный теургический акт во вселенском масштабе, уже не кажется столь невероятным. В этом смысле Скрябин был «плоть от плоти» своей эпохи, когда одновременно в различных видах искусства на первый план встали не просто проблемы искусства как таковые, а сверхпроблемы, которые требовали своего разрешения. И эти проблемы, среди которых центральное место занимали проблемы преобразования мира силой искусства посредством синтеза искусств, синтеза искусства и жизни (впервые в России со всей ясностью поставленные Вл. Соловьёвым), стали составляющей частью мировоззрения Скрябина. А его оригинальная эстетика и творчество явились попыткой преодоления этих проблем.

¹ Бычков В. В. Эстетика Вл. Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 3

² Кондаков И., Корж Ю. Рихард Вагнер в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 166.

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009. С. 596.

⁴ Иванов Вяч. Собрание соч. В 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 193.

⁵ Флоренский П. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 418.

⁶ Соловьёв Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 315

⁷ Там же. С. 306.

- ⁸ Мазаев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М.: Наука, 1992. С. 61 – 62.
- ⁹ Соловьёв Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 152.
- ¹⁰ Иванов Вяч. Собрание соч. В 4 т. Т. 3. С. 183.
- ¹¹ Подробнее об этом см. статью: Кондаков И., Корж Ю. Дух музыки в философии русского символизма // Общественные науки и современность. 1996. № 4.
- ¹² Пак Кюн Син. Единое и универсальное Музыкальное бытие А. Н. Скрябина.: – Дис... канд. филол. наук. М., 2005. С. 91.
- ¹³ Погорелая С.В. В.С. Соловьёв и А.Н. Скрябин: идеи соборности, теургии, синтеза искусств // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В.Максимов. Иваново, 2004. Вып. 9. С. 264.
- ¹⁴ Пак Кюн Син. Указ. соч. С. 105.
- ¹⁵ Там же. С.109.
- ¹⁶ Погорелая С.В. Указ. соч. С. 267.
- ¹⁷ История русской музыки / ЮВ. Келдыш, Т.Н. Левая, М.П. Рахманова и др. В 10 т. Т. 10 А: 1890 – 1917 годы. М.: Музыка, 1997. С. 27.
- ¹⁸ Соловьёв Вл. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 151 – 152.
- ¹⁹ Там же. С. 174.
- ²⁰ Мазаев А.И. Указ. соч. С. 78.
- ²¹ Пак Кюн Син. Указ.соч. С. 53.
- ²² Там же. С. 110.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е. А. ПРИБИТКОВА

Рурский университет г. Бохума, Германия

ПРАВО И ЛЮБОВЬ: ТРИ ХРИСТИАНСКИХ ПРОЕКТА ОПРАВДАНИЯ ПРАВА¹

Рассматривается религиозно-нравственная интерпретация теории этического минимума в различных христианских традициях и ее отличие от секулярных стратегий обоснования учения. Важной особенностью этико-религиозного подхода является стремление согласовать право с порядком экзистенциальных целей людей и их нравственной ответственностью. В центре внимания находятся идеи Вл. Соловьёва о праве как «минимуме Добра», воспроизводящиеся в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000), в сопоставлении с воззрениями католических теологов И. Месснера, Л. Янсенса, Р. Хофмана и протестантского мыслителя В.А. Луйпена, в работах которых мы обнаруживаем различные версии теории этического минимума в праве. Основной замысел этого сравнительного анализа – показать сходства и различия в моделях морально-оправдания права, представленных в контексте религиозно-философских систем трех христианских конфессий.

Law and Love: three Christian projects of justification of law²

My paper examines a moral-religious interpretation of the theory of the ethical minimum in different Christian traditions in contrast to secular substantiation models of the doctrine. A significant peculiarity of the ethical-religious approach is a tendency to harmonize law with the order of existential aims of persons and their moral responsibility. I will focus on the ideas of Vl. Solov'ev about law as the "minimum of Good" reproduced in "The Basis of Social Concept" of Russian Orthodox Church (2000) in comparison with the opinions of the catholic theologians J. Messner, L. Janssens, R. Hofmann and the protestant scholar W.A. Luijpen, who offered various versions of the theory of the ethical minimum in law. The main intention of this comparative analysis is to show the similarities and differences between the models of moral justification of law, represented in the context of religious-philosophical systems of three Christian confessions.

Ключевые слова: *теория этического минимума в праве, «минимум Добра», соотношение права и нравственности, моральное оправдание права, христианское учение о праве.*

Keywords: *the theory of the ethical minimum in law, "minimum of Good", correlation of law and morality, moral justification of law, Christian doctrine of law.*

Настоящее исследование обращено к религиозно-нравственной интерпретации теории этического минимума в различных христианских традициях. В центре внимания находится несколько вопросов: (1) учение Вл. Соловьёва о «праве как минимуме Добра»; (2) истолкование концепции этического минимума представителями различных христианских конфессий и его значение для понимания взаимосвязи права, морали и религии в современном обществе; (3) «этический минимум» как формула консенсуса в плюралистическом обществе; (4) «Декларация мирового этоса» и «Всеобщая декларация прав человека»; (5) особенности «теологии нравственного минимума» (термин Р. Гофмана) в сравнении с секулярными стратегиями обоснования учения. Сопоставление различных вариантов теории этического минимума, которые мы обнаруживаем у православных, католических и протестантских мыслителей позволяет яснее уловить сходства и различия в моделях морального оправдания права, развиваемых в контексте религиозно-философских систем трех христианских конфессий.

1. Учение Вл. Соловьёва о праве как «минимуме Добра»

В своем определении права в качестве «минимума Добра» Вл. Соловьёв выступил наследником и продолжателем предшествующей традиции обсуждений моральных оснований права (прежде всего, философско-правовых учений Г. Еллинека и Э. фон Гартмана³). При этом следует согласиться с Г.Г. Гэнтцелем – русскому философу удалось яснее и глубже своих предшественников и современников прочувствовать суть взаимосвязи права и нравственности: благодаря интеграции в Соловьёвский проект синтетической философии права или правовой теории всеединства, определение права как «этического минимума» получило полноту содер-

жания, которой не доставало эмпирически ориентированному учению Г. Еллинека и рационалистической концепции Э. фон Гартмана⁴.

Важной особенностью правовой теории всеединства, развиваемой Вл. Соловьёвым, был акцент на внутренней взаимосвязи права с Абсолютно сущим, объяснение права в качестве явления, сопряченного нравственному миру. Дефиниция права как «минимума Добра» идеально отвечала основной интенции его учения о всеединстве – примирить конкурирующие правовые традиции в их суждениях о соотношении права и нравственности. Вл. Соловьёв и его последователи способствовали общенаучному признанию эмансипации права от нравственности, разработав при этом собственную стратегию морального оправдания права. Предлагая «минимум Добра» в качестве критерия нравственной оценки права, они подвергли строгой критике «бессмысленные и зловердные опыты принудительной праведности и насильственной святости».

Вл. Соловьёв избирает два ракурса оправдания права. С одной стороны, *«оправдание Добра по отношению к праву»* — доказательство истины Добра в праве, обоснование его в качестве «становящегося добра» и неперемного условия для воплощения «абсолютного Добра». С другой стороны, *«оправдание права по отношению к Добру»* — доказательство «правоты» принудительного воздействия в правовом порядке, а также правовых гарантий свободы субъектов в определенных границах быть безнравственными. Согласно Вл. Соловьёву, *единственная допустимая форма принудительного противостояния злу — сопротивление правовыми средствами*. Только в правовом порядке может быть реализовано принудительное свойство «реально-предметного» или «практического добра». В этом смысле Добро «обусловлено» правовой организацией общества. В то же время философ подчеркивал, что без одухотворения и восполнения религиозно-нравственным чувством меч права не способен на дерзновение и подвиг борьбы со злом. Даже вооруженное властью принуждать, *право едва ли не наименьшая из этических сил человечества*. Становится понятным смысл ставшего уже хрестоматийным высказывания, которое воспроизведено ныне в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000): «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»⁵.

Сопоставляя право и нравственность по *объему этического требования*, Вл. Соловьёв приходит к выводу о том, в сравнении с нравственным законом как неограниченным и всеобъемлющим должностванием стремления к совершенству, право априори не способно воплотить всю полноту этического требования. Поэтому правовые нормы всегда предъявляют умеренное требование реализации добрых целей, которое составляет *«низший предел или некоторый минимум нравственности, равно для всех обязательный»*⁶. Этот тезис лег в основу аксиологического определе-

ния права Вл. Соловьёва или «определения права в его объективном отношении к нравственности: *право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла*»⁷. Этический потенциал права возрастает или уменьшается параллельно с одухотворением или нравственным разложением общества. В этом смысле право и нравственность неразлучны «в прогрессе и упадке своем»: *в правовом порядке происходит постоянная реализация современных ему нравственных убеждений*.

Основополагающие нормы нравственного порядка общества, без правового охранения которых общество не может нормально существовать и развиваться, иными словами, *требования минимального Добра*, являются в концепции Вл. Соловьёва критерием правового. Границы минимума Добра, подлежащего правовой защите, а равно правовой аспект категории справедливости философ определяет посредством апелляции к идее равновесия личного и общественного интересов, которое, по его мнению, «есть отличительный специфический характер права»⁸.

Онтологическое определение права Вл. Соловьёва звучит следующим образом: право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага⁹.

Таким образом, минимальное требование воплощения Добра, сформулированное Вл. Соловьёвым в качестве нравственной идеи права, означает стремление в определенном историческом контексте установить справедливое равновесие между индивидуальной свободой и общим благом. В конечном итоге, ответ на вопрос, может ли данный порядок общества быть охарактеризован как правовой, зависит от того, воплощается ли в нем социально признаваемая норма равновесия личного и общественно-го интересов.

2. Религиозно-нравственное оправдание права в XX в.

Теория этического минимума стала важным инструментом согласования права как общественного порядка с порядком экзистенциальных целей людей и их нравственной ответственностью. Благодаря этому она получает значительный резонанс в религиозной мысли XX века.

Один из вариантов религиозно-нравственного обоснования теории этического минимума воплощен в учении австрийского философа, представителя католического социального учения *Йоганна Месснера* (1891—1984). Он определял право как «*минимум нравственности, который является необходимым для наличия общества*»¹⁰. Концепцию этического минимума И. Месснер рассматривает как последовательное проведение ре-

лигиозно интерпретированной теории естественного права, наивысший образец которой был представлен в томизме.

Учение естественного права теоретически видит в положительном праве некоторый минимум в осуществлении нравственности, который необходим для существования и жизни общества, а практически всегда придерживалось того, что гражданин удовлетворяет требованиям справедливости, если действует в соответствии с законами своей общности, до тех пор, пока у него нет никаких причин полагать, что они несправедливы¹¹.

По И. Месснеру, право всегда находится в согласии с экзистенциальными целями людей. Нравственно-правовое сознание человека само посредством нравственного закона природы сообщает ему об основных требованиях порядка общественных отношений, которые естественное благоразумие возводит в нравственно-правовые принципы¹². По его мнению, правые требования не могут находиться в противоречии с естественным законом нравов [Sittengesetz]. Когда закон несовместим с экзистенциальными целями людей, он становится в противоречие с нравственной сущностью права, утрачивает свою правовую основу, что всегда констатировало учение естественного права.

Совершенно в духе Вл. Соловьёва австрийский философ приводит рассуждение о том, почему злоупотребление правом — использование правовых средств для достижения безнравственных целей — не упраздняет самого права. Сущностная функция права, по его мнению, заключается в том, чтобы гарантировать возможность исполнения личной нравственной ответственности и «таким образом» сферу свободы. Применение, которое каждый дает своей свободе, является делом его собственной персональной ответственности. Если бы право упразднилось только из-за злоупотреблений правомочиями, тогда была бы уничтожена возможность ответственности человека, которую право как раз и должно обеспечивать. Свойство незыблемости субъективных прав, используемых в противонравственных целях, не может быть истолковано в том смысле, что человек обладает «правомочием» поступаться с нравами общества. Он имеет лишь право на защиту от злоупотребления властью других в сфере, которая является делом его личной нравственной ответственности. Наибольшая часть этической жизни имеет в действительности частную природу и находится вне области минимальных правовых гарантий¹³.

Интересное продолжение теория этического минимума нашла в концепции о справедливости как «минимальном требовании любви» философа и католического теолога из Бельгии *Луиса Янсенса* (1908—2001). С его точки зрения, то, что любовь предписывает как минимум «должного», может быть сформулировано как наиболее фундаментальное право другого. Выполняя этот минимум, человек удовлетворяет требованиям справедливости.

Справедливость... имеет своим объектом минимум объективных элементов и отношений, которые необходимы для того, чтобы сделать любовь возможной и защитить ее¹⁴.

Обязанности справедливости, полагает философ, более неотложны и должны быть исполнены в первую очередь. Однако это означает не то, что справедливость превосходит любовь или может быть отделена от нее, а лишь то, что справедливость связана с строго необходимым минимумом обязанности любви. При этом минимальное требование любви постоянно меняется. То, что раньше считалось актом милосердия, в настоящее время может рассматриваться как обязанность справедливости¹⁵. Именно потому, заключал Л. Янссенс, что любовь не знает пределов, правовой порядок никогда не будет «закончен». Каждая фаза в истории справедливости звучит как вступление в новую фазу; любое новое улучшение, которое дает обществу развитие правового порядка, делает возможными лучшие элементы в обществе. Благодаря этому новое требование любви начинает рассматриваться как объективное¹⁶.

Развитие идеи Л. Янссенса о «справедливости как минимальном требовании любви» мы находим в творчестве протестантского мыслителя из Голландии *Вильяма А. Луйпена* (1922). Справедливость, пишет он, — это готовность представить минимум любви. «Этот минимум называется “право”, понимаемое как моральная сила субъекта реализовать свою собственную индивидуальность и свой собственный мир»¹⁷.

В.А. Луйпен сравнивает, законы, воплощающие минимум требований любви в правовом порядке, с «барьером, который лишает волка в человеке его шансов»¹⁸. Обязательный минимум любви — это первая ступень в очеловечивании общества, первый успех укрощения волков, первая победа над варварством, разумеется, на условиях, что человек принимает меры к усилению этой первой победы. Вышеперечисленное позволяет мыслителю определить справедливость как «постоянно меняющийся минимум требования человечности в системе законов и правовых институтов»¹⁹.

В.А. Луйпен утверждает, что «динамизм любви изменяет правовой порядок». Состояние правопорядка общества, таким образом, представляет собой точный индикатор уровня, достигнутого в обществе любовью. Опыт делает очевидным то, что для эффективности правопорядка необходима взаимная любовь наших собратьев.

Право другого есть минимум моего «да» на его субъективность, «да», требуемое моим существованием, как «необходимость быть для другого», как «должное» на уровне со-существования²⁰.

Более того, пишет исследователь, опыт сделал абсолютно ясным для нас тот факт, что в том обществе, где вообще отсутствует любовь, права совершенно бессмысленны²¹.

Наконец, идеи, высказанные более столетия назад Вл. Соловьёвым, мы можем встретить сегодня в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (Гл. 4. П. 2).

Право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства. <...> Право содержит в себе некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества²².

3. Формула консенсуса в плюралистическом обществе

Со второй половины XX столетия акценты в дискуссиях сместились на обсуждение роли права и морали в мультикультурном мире, а значение центральной категории учения - «этического минимума» — трансформировалось из социально-нравственного в «интеркультурный» элемент права («культурный минимум», по выражению А. Уле). В этом смысле в современной западной философско-правовой традиции «этический минимум» выступил единственно возможной универсальной формой этоса и одновременно фундаментальной ценностью правовой коммуникации плюралистического социума (И. Месснер, Г. Кюхенхоф, Р. Гофман, Р. Марчич, А. Кауфман, Г. Дейссен, Г. Кюнг).

Мы должны признать справедливость суждения австрийского юриста Р. Марчича, который видел заслугу теории этического минимума в объяснении важной закономерности: именно потому, что право не претендует на нечто большее, чем быть только «нижней границей нравственности» или «элементарной ключевой областью нравственного закона», функция права является судьбоносной в плюралистической общности²³. В этом же смысле В. Гайгер и И. Месснер подчеркивали важное интегрирующее значение института прав человека, объективирующего минимальное всеобщепризнанное представление об основополагающих ценностях, жизненно значимых для поликультурного мирового сообщества²⁴.

Первое специальное исследование о понятии минимума в юриспруденции принадлежит *Гюнтеру Кюхенхофу* (1907—1983) – немецкому юристу, профессору университета Вюрцбурга. В статье «Понятие «минимум» в правовой науке» (1959) он характеризует этический минимум как наименьшее общее в содержании понятий, идей и ценностей, разделяемых всеми членами общества. «*Общий минимум*, минимальное общее в интересах, ценностях и идеях» – это «основание единства в многообразии общностей различных типов и *связующее средство плюралистического общества*»²⁵. «*Единство*» в плюралистическом обществе, с его точки зрения, может мыслиться не иначе, как «*минимальное единство*»: «*minima общности и соответственно единогласных представлений о содержании понятий и связанных с ними ценностного содержания*»²⁷.

Поскольку право не устанавливает высокие требования, а содержит лишь «этический минимум»²⁸, существует принципиальная возможность согласия относительно основополагающих ценностей правовой коммуникации. Этот минимальный базис не требует компромисса, а может быть всесторонне признаваемой основой минимального общего согласия по существу без каких-либо уступок и тем более отречений от своей позиции²⁹. Сознание *минимальных* ценностей означает не наименьшее содержание этих ценностей, а ту их основу, которая непременно является *общей* для представителей различных культур (минимум, который признается всеми людьми и внушает уважение во всех спорах относительно того, что лежит за пределами этого минимума)³⁰.

В статье «Нравственный минимум в плюралистическом обществе» (1969) профессор теологии морали во Фрайбурге *Рудольф Гофман* (1904–1994) высказал важные идеи относительно методологии определения нравственного минимума, а также роли католической церкви в современном мультикультурном обществе. С его точки зрения, нравственный минимум – это «ядро ценностного и обязывающего значений нравственности, которые стремятся сохранить, защитить и способствовать развитию общества, как основного условия своего существования, своей упорядоченной совместной жизни, а также функции служения общественному благу»³¹. Сущностная функция нравственного минимума, поскольку он в известной степени представляет сердцевину общей нравственности, заключается в том, чтобы служить неустранимой необходимостью перед лицом многослойного плюрализма нашего общества³².

Р. Гофман называет три уровня рассмотрения этического минимума: конкретные нормы, основные нравственные ценности и установки, а также мировоззренческие основы³³. При определении нравственного минимума следует остерегаться: (1) количественного нормирования; (2) простой редукции (минимализации) нравственных обязательств; (3) идеологических трактовок. Нравственный минимум не может быть найден посредством калькуляции, компромисса или индифферентного абстрагирования от конкретных ценностей, но лишь благодаря пониманию глубинных ценностных основ человеческой жизни и совместного сосуществования. Поиск фундаментальных «обще-ценностей» должен осуществляться посредством свободного диалога, внутреннего согласования и интеграции на всех трех уровнях. Отправная точка для этого – признание человека как высшей ценности и его неотчуждаемого достоинства.

Категорическое требование для общества исследователь формулирует как стремление к интегрированному, полноценному обоснованию нравственного минимума. Роль церкви при этом состоит ни в коем случае не в предписывании или выведении нормативных правил поведения, а в способствовании свободному диалогу, взаимопониманию и интеграции цен-

ностей, общим поискам ядра подлинной нравственности в плюралистическом обществе.

В работах о публицистической этике, которая интерпретируется не как «этика публицистов», а как «публичная этика», журналист *Гизельберт Дейссен* поднимает тему содержания этического минимума в свободном плюралистическом обществе. В сочинении «Этика массовой коммуникации у Папы Павла VI» (1973) он определяет этический минимум как «наиболее точный основной каталог нравственных данных, которые ввиду плюрализма нравственных ценностных устоев являются общепризнанными и в силу этого с наименьшими противоречиями обретают правовую реализацию»³⁴. Как и И. Месснер, автор следует томистскому тезису о принципиальной познаваемости предписаний морали.

По мнению Г. Дейссена, содержание этических принципов в мультикультурном обществе не может быть предзадано, поэтому минимальное материальное определение этоса плюралистического социума должно ограничиваться признанием плюрализма, которое в публицистической этике означает признание свободы слова и печати. Он рассматривает этический минимум в качестве единственно возможной формулы этоса в современном обществе: «требование этического минимума – это требование морали в нашем обществе»³⁵. Вслед за Р. Гофманом он утверждает, что позитивная функция этического минимума состоит именно в том, чтобы «непрестанно защищать и способствовать плюрализму как этической задаче и возможности»³⁶. При этом поиски минимального консенсуса не имеют ничего общего с беспринципным компромиссом или идеологическим предписыванием базисных ценностей, а имеют целью нахождение единого фундамента ценностных убеждений. В силу этого общими этическими принципами в неоднородной социальной среде должны быть признаны уважение и ответственность, которые одновременно являются краеугольным камнем «каталога этических оснований публицистической деятельности».

4. «Декларация мирового этоса» и «Всеобщая декларация прав человека»

Наиболее выдающаяся попытка содержательного формулирования «этического минимума», воплощением которого должен быть правопорядок современного общества, предпринята католическим теологом, философом и общественным деятелем, основателем и президентом фонда «Мировой этос» (Тюбинген) — *Гансом Кюнгом* (1928). Разработанная им и его коллегами и принятая Вторым Парламентом религий мира в 1993 г. в Чикаго «Декларация мирового этоса» стремится акцентировать «существующее» «согласие между религиями», которое «может явиться основой для мирового этоса». При этом сам «мировой этос» определен как «минимальный базовый консенсус относительно общих ценностей, неизменных стандартов и фундаментальных мо-

ральных позиций»³⁷. Основная идея этого документа — создать религиозно-нравственный фундамент для «Всеобщей декларации прав человека» (1948).

То, что она торжественно провозглашает на уровне права, мы хотим обосновать и углубить из перспективы этоса: полная реализация внутреннего достоинства человеческой личности, неотчуждаемой свободы, принципиального равенства всех людей, необходимой солидарности и взаимозависимости всех людей друг от друга³⁸.

Область мирового этоса представляет собой надпозитивные основания мирового правового порядка³⁹.

Определяя соотношение мирового этоса и прав человека, Г. Кюнг утверждает, что перечень основных прав и свобод (а равно обязанностей) человека вытекает из мирового этоса; при этом мировой этос, в свою очередь, нуждается в поддержке и гарантии правового порядка⁴⁰.

При этом ясно выражено стремление авторов найти решение многолетнему спору относительно универсальности «Всеобщей декларации прав человека», представив не только всеевропейское, но поистине мировое религиозно-нравственное обоснование этому документу⁴¹. Поэтому важной особенностью проекта «мирового этоса» стало содействие не только всехристианскому межконфессиональному обсуждению, но равноправному участию в диалоге также и представителей нехристианских религий.

При этом авторы отвергают и осуждают попытки создания как единой мировой религии, так и единой мировой системы нравственности. Основываясь на признании и уважении неустранимого плюрализма культур, они стремятся способствовать этически минимальному согласию между различными религиями, отысканию сердцевины разнообразных нравственных представлений. Этот «этический минимум» должен быть также равно и свободно принимаем как глубоко верующими, так и атеистами, даже если они взаимно не разделяют мотивы друг друга, побудившие их признать этот «этический минимум»⁴².

Содержательное воплощение для общего морального и правового императива, в общем виде сформулированного как требование «обращаться с каждым человеком по-человечески», Г. Кюнг и его сторонники находят в Золотом правиле нравственности⁴³: «не делай другим того, чего не желаешь себе» (или позитивный вариант «что ты желаешь для себя, делай то для других!»)⁴⁴. При этом основополагающей экуменической заповедью и критерием подлинной нравственности неизменно остается признание абсолютной ценности и неотчуждаемого достоинства человека.

Вместо заключения: «теология нравственного минимума»

Итак, анализ различных вариантов религиозно-нравственных интерпретаций теории этического минимума позволяет обнаружить несколько важных общих особенностей, отличающих их от секулярных концепций:

во-первых, концентрация на религиозно-нравственном оправдании права;

во-вторых, производность понятия «нравственный минимум» не от повседневной социальной нравственности (нравов), а от требований религиозной морали;

в-третьих, именно благодаря своему отношению к Абсолютному началу «этический минимум» выступает критерием нравственной оценки земного правопорядка и выполняет функцию, сходную с функцией естественного права. Не случайно, религиозно-нравственные теории этического минимума, как правило, интегрированы в онтологические естественно-правовые учения (Вл. Соловьёв, И. Месснер, В.А. Луйпен, Г. Кюхенхоф).

«Теология нравственного минимума» специфична тем, что, даже откликаясь на животрепещущие проблемы, обусловленные самоосознанием современного общества в качестве общества плюралистического, и признавая необходимость поисков общей основы для многообразных представлений о ценностях, которая была бы «безразлична к различиям культур» (О. Хеффе), она, прежде всего, рассматривает «этический минимум» как «нравственную опору праву» (Г. Кюнг), живую связь между порядком должного и земным правопорядком, формулу перевода религиозных чаяний в императивные правила нравственной и правовой коммуникации современного общества.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Теория этического минимума в праве: история и современность»), проект № 08-03-00662а.

² The Research is supported by Russian Humanitarian Scientific Fund (RGNF), research project № 08-03-00662а – «The theory of the ethical minimum in history and the present».

³ Труд Э. фон Гартмана «Феноменология нравственного сознания» и монография Г. Еллинека «Социально-этическое значение права, неправды и наказания», в которых были изложены основные идеи учения об этическом минимуме, вышли одновременно в 1879 году.

⁴ См. об этом: Прибыткова Е.А. В поисках «этического минимума»: Г. Еллинек, Э. ф. Гартман, В. Соловьёв // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006-2007 / Под редакцией М.А. Колерова и Н.С. Плотнокова. Москва: Модест Колеров, 2009. С. 309–344.

⁵ Соловьёв В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 42. См. также «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (Гл. 4. П. 2): «Задача светского закона — не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад». См.: Официальный сайт Русской Православной Церкви: URL: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90>.

⁶ Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 33.

⁷ Там же. С. 35.

⁸ Там же. С. 40. Ср.: «Право по самой идее своей есть равновесие частной свободы и общего блага». Соловьёв В.С. Значение государства // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. / Вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М., 1989. Т. 2. С. 556.

⁹ Соловьёв В.С. Право и нравственность. С. 40.

¹⁰ Messner J. Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik 4 Aufl. Berlin. 1960. S. 202.

¹¹ Ibid. S. 199.

¹² Ibid. S. 201.

¹³ Ibid. S. 202–203.

¹⁴ Janssens L. Naastenliefde en rechtvaardigheid // *Kultuurleven*. Vol. XIX (1952). P. 12. Цит. по: Luijpen W.A. *Existential phenomenology*. Pittsburg. 1962. P. 244.

¹⁵ Ср.: «Сегодняшняя справедливость — это вчерашняя любовь, сегодняшняя любовь — это завтрашняя справедливость» . Gillet M. *Justice et Charite // Semaine sociale de France*. 1928. P. 132.

¹⁶ Janssens L. Naastenliefde en rechtvaardigheid. P. 15, 18–20. Цит. по: Luijpen W.A. *Existential phenomenology*. P. 246, 258.

¹⁷ Luijpen W.A. 1) *Existential phenomenology*. P. 244, 250; 2) *Phenomenology of Natural Law*. Pittsburgh. 1967. P. 181.

¹⁸ Luijpen W.A. *Existential phenomenology*. P. 250. В совершенном согласии с этим утверждением находится следующее размышление А.И. Солженицына: «Право — это минимум нравственных требований к человеку, ниже которых он уже опасен для общества <...> Нравственное начало должно стоять выше, чем юридическое. Справедливость — это соответствие с нравственным правом прежде, чем с юридическим». См.: А.И. Солженицын. Как нам обустроить Россию. Посильные соображения. Специальный выпуск. Брошюра к газете «Комсомольская правда» от 18 сентября 1990 г. // Библиотека Мошкова: URL: http://www.lib.ru/PROZA/SOLZHENICYN/s_kak_1990.txt.

¹⁹ Luijpen W.A. *Existential phenomenology*. P. 248.

²⁰ Luijpen W.A. *Phenomenology of Natural Law*. P. 180.

²¹ Luijpen W.A. *Existential phenomenology*. P. 258–259.

²² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (приняты на юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000) // Официальный сайт Русской Православной Церкви.

URL: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90>.

²³ В работах Р. Марчича правовая теория Вл. Соловьёва получила высокую оценку. Вся история западноевропейской и ближневосточной философии, полагает исследователь, «показывает, что каждое значительное размышление является в то же время размышлением о праве (на христианско-русском Востоке можно назвать единственное имя: Владимир Сергеевич Соловьёв!)». Marcic R. *Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart // Kaufmann A. (Hrsg.). Die ontologische Begründung des Rechts*. Darmstadt. 1965. S. 516.

²⁴ См.: Geiger W. *Die Wandlung der Grundrechte // Gedanke und Gestalt des demokratischen Rechtsstaates / Hrgs. von M. Imboden*. Wien. 1965, S. 31; Messner J. *Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft // Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung: Festschrift f. Willi Geiger*. z. 65. Geburtstag. Tübingen. 1974. S. 221 f.

²⁵ Küchenhoff G. *Rechtsbesinnung. Eine Rechtsphilosophie*. Göttingen. 1973. S. 15–16.

²⁶ Küchenhoff G. *Rechtsbesinnung. Eine Rechtsphilosophie*. S. 19.

²⁷ Küchenhoff G. *Der Begriff des „Minimum“ in der Rechtswissenschaft // Neue Juristische Wochenschrift*. 1959. 12. Jhrg. 2. Halbband. S. 1254.

²⁸ Ebd. S. 1254.

²⁹ Küchenhoff G. Rechtsbesinnung. Eine Rechtsphilosophie. S. 17–18.

³⁰ Küchenhoff G., Küchenhoff E. Allgemeine Staatslehre. 8. überarb. u. erg. Aufl. Stuttgart. 1977. S. 27, 223–224.

³¹ Hofmann R. Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft // Theologische Quartalschrift. 1969. Nr. 149. S. 30.

³² Ebd. S. 29.

³³ Hofmann R. Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft. S. 31.

³⁴ Deussen G. Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. München-Paderborn-Wien. 1973. S. 304.

³⁵ Deussen G. „Ethisches Minimum“. Grundwerte öffentlicher Kommunikation in einer pluralistischen Gesellschaft // Wunden W. (Hrsg.) Öffentlichkeit und Kommunikationskultur. Beiträge zur Medienethik. Bd. 2. Hamburg-Stuttgart-Steinkopf-Frankfurt am Main. 1994. S. 161.

³⁶ Deussen G. 1) „Ethisches Minimum“. Grundwerte öffentlicher Kommunikation in einer pluralistischen Gesellschaft. S. 155; 2) Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. S. 305. Аргументация Г. Дейссена почти дословно воспроизводится П. Шиви. См.: Schiwy P. Praktische Verhaltensnormen für die Kommunikationsmedien – Medienrecht statt Medienethik? Über den Beitrag des Rechts zur Ethik der Medien // Praktische Vernunft, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Verhandlungen des 15. Weltkongresses der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in Göttingen, August 1991. ARSP Beiheft 52. Bd. 3. 1993. S. 220–221.

³⁷ См.: Декларация мирового этоса / Пер. Е.В. Середкиной // Официальный сайт: Stiftung Weltethos. URL: http://www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_russian.pdf.

³⁸ Там же.

³⁹ Kuschel K.-J. Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen // Küng H., Kuschel K.-J. (Hrsg.) Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen. München. 1993. S. 212.

⁴⁰ Küng H. Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoern. Freiburg. 2002. S. 155, 161–162.

⁴¹ Küng H. Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos // Küng H., Kuschel K.-J. (Hrsg.) Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München. 1994. S. 63.

⁴² Там же. С. 65. Ср. с обоснованием Ж. Маритеном понятия «светская религия», которая означает признание ценностей демократии и доверие им. Маритен Ж. Человек и государство / Пер. с англ. Т. Лифанцевой. М., 2000. С. 75–77.

⁴³ Г. Кюнг демонстрирует созвучность формулировок Золотого правила нравственности в конфуцианстве, иудаизме, христианстве, исламе, джайнизме, буддизме и индуизме. См.: Küng H. Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos S. 82.

⁴⁴ Декларация мирового этоса // Там же. Нельзя не отметить, что альтруизм как принцип должного поведения в обществе Вл. Соловьёв также определял с помощью Золотого правила нравственности, формулируя два – отрицательное и положительное - правила альтруизма: «1) Не делай другому ничего такого, чего себе не хочешь от других; 2) Делай другому все то, что сам хотел бы от других». Соловьёв В.С. Собрание сочинений. В 12 т. Фототипическое издание. Брюссель, 1966. Т. 8. С. 101–102.

КУЛЬТУРА И ЗЛО: МЕХАНИЗМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Культура как социальное явление несет в себе зародыши противоречия, своего отрицания. Человек, развивая свою индивидуальность, формируя свою личность, развивая культуру, будучи сам результатом ее предшествующего развития, приобретает все большую автономию от природы и общества. Этот процесс имеет побочным продуктом массовый эгоизм, т.е. рост зла, подрывающего единство социума и его культуру. Однако обособление личностное, социальное, национальное и пр. – плоды культуры, несут в себе не только зародыши зла, но и условие его преодоления в перспективе. За упадком следует медленный подъем к новому апогею, связанный опять с развитием личностных начал в человеке, ростом культуры. В истории человечества все это повторялось снова и снова.

Culture as a social phenomenon carries a germ of contradiction, its own self-denial. Man, developing his identity, forming his personality, developing culture and being himself a result of its previous evolution, becomes more and more independent from nature and society. A by-product of this process is mass egoism, i.e. rise of the evil, undermining the unity of society and its culture. However, personal, social, national isolation, etc. are the fruits of culture that not only carry the germs of the evil, but also the condition to overcome it in future. A decline is followed by a slow rise to a new apogee also bound to man's personal development, growth of culture. The history of mankind has seen it repeated so many times so far.

Ключевые слова: культура, добро, зло, ценности, личность, эгоизм.

Keywords: culture, good, evil, value, personality, egoism.

Культура и зло: механизм взаимодействия – тема чрезвычайно интересная и вечно актуальная, особенно в переломные моменты исторического развития, а именно такова наша эпоха, совершенно не случайно именуемая постсовременностью. Мы с тревогой вглядываемся в будущее, пытаясь угадать, будет ли оно вообще? – а не просто – какое оно будет? – как это было всегда в истории. Приблизиться к адекватному и по возможности свободному от субъективизма и веяний моды пониманию проблемы нам помогает обращение к философской классике, к которой можно отнести и творчество В.С. Соловьёва.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению проблемы, представляется абсолютно необходимым уточнить исходные понятия дискурса – ценности абсолютные и относительные, добро и зло, культура и цивилизация, прогресс и регресс.

Отметим, что в рамках нашего дискурса абсолютные ценности имеют не только аксиологический, но и онтологический статус, т.к. касаются характеристики бытия как такового, а не только его переживания субъектом. Абсолютными ценностями для человека являются его родовые сущностные свойства: дистантность, трансцендентность, свобода, творчество, моральность, религиозность. Они есть необходимые аспекты

полноты бытия Человека, и в этом отношении они есть *частичные абсолютные ценности*. Поскольку своеобразным аспектом полноты бытия человеческого рода выступает *индивидуальное бытие отдельной личности*, то ее уникальность *тоже есть частичная абсолютная ценность*. Заметим, что в силу конечности земного существования человек может достичь полноты бытия только в соборной взаимодополняющей деятельности с другими людьми, таким образом, уникальное бытие отдельной личности, действительно, есть не только для себя бытие, но и *бытие для других*. Причем абсолютные ценности вовсе не прибавка к бытию, а органическое единство бытия и его значения для человека. Абсолютность этих ценностей обеспечивается их Сверхприродным источником, который и гарантирует надежность и гармоничность движения человечества по пути следования им, по пути все более полной явленности родовой человеческой сущности, по пути Добра.

Понятия «добро» и «зло» имеют объективное содержание. Причем понятие «Добро», как это делал еще Платон, обоснованно писать с заглавной буквы, а понятие «зло» – со строчной. В обоснование такого подхода, воспринятого христианством, например, Дионисий Ареопагит указывал, что «зло, как зло не образует никакой самостоятельной сущности или бытия, оно лишь ухудшает и разрушает вид существующего, насколько от него зависит»¹. В XX в. А. Швейцер, пытаясь дать рациональное определение добру и несколько сужая содержание термина, писал: «Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей»². Принимая приведенные выше определения, уточним их: «Добро» и «зло» есть характеристики качества бытия. «Добро» *есть динамичное гармонично-когерентное единство всех элементов Мира (в том числе и людей), это эталонная норма его функционирования, а «зло» – отклонение от нее, отклонение от «Добра», некая поврежденность бытия.*

Говоря о культуре, мы обычно используем и термин «цивилизация». Есть смысл разделить эти диалектически взаимосвязанные понятия. *Культура* – это возделывание среды внутренней и внешней человеческой души в соответствии с *абсолютными* ценностями, а *цивилизация* – возделывание внешней среды в соответствии с *произвольными* целями человеческого разума (целями, часто противоречащими абсолютным ценностям). Причем сама возможность цивилизации коренится в сущности культуры, имманентно предполагающей свободу выбора личностью, обществом ценностных ориентиров. И здесь возникает проблема возможности и сути развития общества. *Развитие – направленные, внутренне необходимые качественные изменения системы. Развитие может быть прогрессивным, т.е. восходящим, предполагающим расширение возможностей взаимодействия, изменения определенной системы, а может быть и регрессивным, предполагающим понижение уровня системной организации, утрату спо-*

способностей выполнять те или иные функции. Критерием направленности развития выступает уровень системной организации, широта возможностей системы к взаимодействию. Здесь необходимо подчеркнуть, что ни прогресс, ни регресс *не бывают абсолютными*. Прогресс личности и общества безусловно связан с увеличением возможностей для самореализации личности в направлении Добра, а регресс с отклонением от абсолютных ценностей, т.е. со злом.

Окружающие человека природный и социальный миры – царство бытия, в котором он живет, пронизаны злом – всевозможными видами несовершенства. В.С. Соловьёв подчеркивает, что «недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного»³. Если бы не было этой недолжной разрозненности организмов-субъектов и каждый бы «чувствовал себя во всем», то, по мысли В.С. Соловьёва, «тогда не было бы ничего, безусловно, чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого ощущал бы как согласное со своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание»⁴.

Пытаясь открыть корни «всесильного в практической жизни» зла, царящего в природе и обществе, делающего жизнь беспросветной, В.С.Соловьёв пишет: «Так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя от 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...»⁵. Но ведь природа в своем развитии не остановилась на стадии существования биосферы, она пошла дальше простых животных. Возник человек как разумное социальное существо, возникло общество. И вот здесь зло приобретает еще более глубокий характер. Констатируя стремление каждого природного существа, особенно человека, отделиться от других и самоутвердиться за их счет, В.С. Соловьёв считает, таким образом, эгоизм, т.е. субъективное состояние, источником зла. Философ особо подчеркивает, что «стремление поставить свое исключительное я на место всего или упразднить все собою есть зло по преимуществу (нравственное зло)», а «роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т.е. невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, есть коренное страдание, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону»⁶.

Подчеркнем, что абсолютизация любви к своему уникальному Я (эгоизм) не просто неизбежно ведет к страданиям, но еще и к всецелому обеднению бытия личности. Ибо, обособляя себя от человеческого рода, личность абсолютизирует тем самым свою ограниченность, что объективно является злом (и для личности, и для рода). Таким образом, зло само-разрушительно. Оно делает принципиально недостижимой полноту человеческого бытия для любого человека, однако только тот мир, в котором есть свобода (и, следовательно, выбор между Добром и злом), содержит в себе возможность подлинного Добра.

Н.О. Лосский, исходя из приведенных соображений В.С. Соловьёва, утверждал, что опосредованная дробным существованием отдельных личностей явленность родовой человеческой сущности автоматически обеспечивает только форму человеческого мира, содержанием же она свободно наполняется сама⁷. Поведение человека есть творческий процесс, предпринимаемый ради осуществления какой-то цели – ценности, на основе ее свободного предпочтения другим ценностям. Именно последнее обстоятельство и обуславливает возможность игнорирования отдельным представителем человеческого рода (и даже, пожалуй, человечеством в целом) абсолютных ценностей, что, однако, не превращает их в относительные. Абсолютные ценности выступают как объективная необходимость, с которой можно не считаться, но которую нельзя обойти или отменить. Свое концентрированное выражение эти ценности получают в морали, все требования которой сводятся к одному: «относись к другому человеку, как к самому себе, и поступай, взаимодействуя с другими людьми, так, как хочешь, чтобы поступали с тобой». Свободное следование каждого человека такому императиву, выступающему как «голос совести», возможно лишь при системе ценностей, подчиненной Добру как высшей ценности.

В.С. Соловьёв справедливо видит единственную возможность преодоления зла природного мира в «ноосферном» движении мироздания. По Соловьёву, «к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»⁸, через Богочеловека природа достигает освобождения от зла, возвращает себе действительное всеединство, упраздняющее зло и страдание. На природных путях зло и страдание – неискоренимы. Богочеловечество – это путь Добра, связанный с ростом культуры, противоречивый, но единственный. Движение по этому пути можно рассматривать как прогресс, а отклонения от него как регресс. Прогресс не является целью – это лишь средство ее достижения.

Культура как социальное явление несет в себе зародыш противоречия, своего отрицания. Она с необходимостью предполагает развитие человеческой личности, ее непрерывное самосовершенствование как самоопределяющегося творческого начала человеческой жизни. Творчество предполагает творца, культура способствует развитию творческой личности, но здесь коренится исток зла. Вектор свободного творчества не предопределен. Это

обстоятельство во многом объясняет, почему в истории социально-экономические и политические кризисы совпадают с периодами расцвета культуры. Человек, развивая свою индивидуальность, формируя свою личность, развивая культуру, будучи сам результатом ее предшествующего развития, приобретает все большую автономию от природы и общества. Рост самоопределяющихся личностей как следствие роста культуры общества имеет побочным продуктом массовый эгоизм, т.е. рост зла, подрывающего единство социума и в конечном счете разрушающего культуру данного общества. Однако, обособление личностное, социальное, национальное и пр. – плоды культуры, несут в себе не только зародыши зла, но и условие его преодоления в перспективе. В конечном счете за культурным регрессом (все-таки относительным, т.к. высшие достижения сохранялись в качестве эталона) исторически всегда следовал медленный социально-экономический и политический прогресс, восстановление и рост культуры населения.

В истории четко различимы определенные ритмы, связанные с внутренними особенностями социокультурной динамики. Вот некоторые наиболее яркие примеры. В эпоху античности – классическая Греция, какие творцы были – литераторы, философы, художники, скульпторы, архитекторы, но ведь это – время социально-экономического и политического упадка, все закончилось македонской гегемонией и римским владычеством, упадком внутренней культурной жизни на долгие столетия, если не больше. Или Россия конца XIX – начала XX века – Серебряный век русской культуры, какие великие творцы жили в эту эпоху – писатели, философ, художники, архитекторы. Но прогресс не бывает абсолютным, прогресс в одном отношении сопровождается регрессом в другом. Апогей развития культуры, как показывает история, бывает кратким и плохо заканчивается для всего общества. В приведенных конкретных случаях мы знаем, чем все это закончилось. А закончилось это большой кровью, культурной деградацией – первая мировая война – страшное братоубийство, а затем еще более страшными событиями – революцией и гражданской войной, уничтожившими все лучшее, что было достигнуто, в том числе и активных творцов культуры.

Можно констатировать, исходя из эмпирического обобщения, что существует своеобразный механизм – культура развивает личностные начала в человеке, при этом он обладает свободой выбора и часто, выбирая между абсолютными ценностями и относительными, останавливается на относительных, т.е. склоняется ко злу, углубляет существующее зло, что ведет к упадку культуры. Однако прогресс, так же как и регресс, не бывает абсолютным. Такой упадок культуры, как следует из истории, относительный, абсолютного упадка пока еще не происходило, и можно надеяться – не произойдет. За упадком следует медленный подъем к новому апогею, связанный опять с развитием личностных начал в человеке, ростом культуры.

В истории человечества все это повторялось снова и снова.

Акцентируя внимание на сегодняшнем состоянии общества – апокалипсических ожиданиях, культурном кризисе («гибели культуры»), следует отметить, что это состояние общества является следствием процессов, замеченных значительно раньше. Еще Ф. Ницше провозгласил, что «Бог – умер», имея в виду, что «Бог умер» в душах большинства людей, отказывающихся от абсолютных ценностей и возводящих в абсолют свое Эго. Основа абсолютных ценностей – это Бог, и когда в душах людей умирает Бог, то неизбежно умирает и культура. То, что мы наблюдаем сегодня – это лишь последствия кризиса, христианской по своей сути культуры ведущих народов мира, кризиса начавшегося с началом Нового времени в Европе и подводящего общество к неизбежному и закономерному концу.

В заключение отметим, что сегодня насущно важно выяснить, продолжает ли работать механизм возрождения культуры или постсовременность несет смерть культуре, а следовательно, и человеческому социуму? Иногда утверждают, что критерий настоящего культурного творчества – проверка исторической практикой. С этим утверждением действительно можно согласиться. В истории жизненно то, что соответствует абсолютным ценностям, и не жизненно то, что им противоречит. Мы знаем, что история уже проверяла цивилизации на жизненность, и были цивилизации, исчезнувшие из действительности, – такие как, например, Вавилонская, Римская, цивилизации доколумбовой Америки, достижения которых остаются лишь достоянием памяти. Сегодня в силу глобального характера современной цивилизации ситуация более трагичная. Те исчезнувшие цивилизации были локальными, и кризис преодолевался за счет притока новых людей, носителей абсолютных ценностей. А сегодня будет ли такой приток и откуда ислам, буддизм или христианство в лице православия несут потенциал Возрождения культуры и надежду на продолжение исторического существования человечества?

¹ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах (Фрагмент) // *Философская и социологическая мысль*. 1989. №12. С.104

² Швейцер А. *Культура и этика*. М., 1973. С.307.

³ Соловьёв В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьёв В.С. Соч. М., 1994. С.124.

⁴ Там же. С.126.

⁵ Там же. С.123.

⁶ Там же.

⁷ См.: Лосский Н.О. *Условия абсолютного добра*. М., 1991. С.58.

⁸ Соловьёв В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьёв В.С. Соч. М., 1994. С.154.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет
**КОЛЛИЗИИ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
В СВЕТЕ ИДЕЙ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА**

Рассматриваются новые тенденции религиозного сознания эпохи глобализации и информатизации. Констатируется, что информационная открытость делает невозможной безусловную, некритичную веру, характерную для традиционного общества и придает религиозности характер духовного поиска, богоискательства. Рассматриваются некоторые идеи В.С.Соловьёва по поводу религии в современном ему и будущем обществе. Предпринимается попытка реконструировать особенности индивидуального религиозного чувства-отношения Владимира Соловьёва. Констатируется его противоречивый характер: преобладающая тенденция к ортодоксально-патриархальному пониманию и восприятию православия соседствует с новаторскими идеями объединения церквей и свободной теократии.

The article examines the new trends of the religious consciousness in the age of globalization and informatization. It is stated that the openness of information makes an unconditional, uncritical faith, typical for the traditional society, impossible, and attaches to the religiosity a character of the spiritual search. There are examined some ideas of V.S.Soloviev concerning the religion in his contemporary and future society. The author attempts to reconstruct the specific features of the Soloviev's individual religious feeling and states its controversial character: that is to say, his prevailing tendency to an orthodox-patriarchal understanding and perception of the Orthodox faith is combined with his innovatory ideas of the unification of churches and free theocracy.

Ключевые слова: Владимир Соловьёв, религиозное сознание, глобализация, духовная жизнь.

Key words: Vladimir Soloviev, religious consciousness, globalization, spiritual life.

Религиозное сознание современной информационной эпохи не может не быть иным по сравнению с религиозностью традиционного общества. Информационная открытость делает невозможной безусловную, некритичную веру и придает религиозности характер духовного поиска, богоискательства. Как уже приходилось писать, современный мир с его острыми противоречиями и коллизиями актуализирует по меньшей мере две функции религии: компенсаторную, связанную с экзистенциальным самочувствием субъективности, и консолидирующую, позволяющую обрести человеку в глобализирующемся мире чувство культурной идентичности¹. Первая из названных функций способствует индивидуализации религиозного сознания, вторая, напротив, воспроизводит массовые, коллективные формы религиозности. Обе они амбивалентны по своим социально-культурным последствиям. С одной стороны, возрастает духовная самостоятельность верующего, с другой – как констатировал В.С.Соловьёв еще в конце XIX века, религия становится делом «личного вкуса»; с одной стороны, возвращается живой интерес к религии предков, с другой – эта религия порой становится поводом для межнациональной, межкультурной розни.

В целом сейчас как в России, так и в большинстве других стран повышается интерес к вопросам религии. Это, в частности, отмечает Д.Белл². Отечественные исследователи также фиксируют свое внимание на социальном феномене религии, на возрастании его роли в современном мире³. Автор, в частности, отмечает, что в России «соотношение религиозного и нерелигиозного населения приняло устойчивый характер и составляет примерно 2:1». Однако, как справедливо отмечает в рецензии на данную монографию З.М. Абдулагатов, «социологи до сих пор не имеют общепризнанных критериев оценки религиозности населения»⁴. Тем не менее этот автор признает, что «...религиозный фактор со второй половины XX века вновь стал играть колоссальную политическую роль как во внутригосударственных, так и в межгосударственных отношениях»⁵. Согласимся, что какие бы то ни было количественные критерии религиозности людей тех или иных социальных групп – проблема сложная и едва ли разрешимая в рамках нашей темы⁶.

Для того чтобы лучше понять сложные процессы, происходящие сегодня в религиозном сознании, представляется весьма важным обратиться к опыту русской религиозной философии. Ее самый яркий представитель В.С.Соловьёв в полной мере отразил в своей жизни и духовном наследии противоречивость религиозной веры человека эпохи позитивизма, утилитаризма и сциентизма. Религиозное мировоззрение Соловьёва – это сложный, уникальный психологический феномен. Бросается в глаза его противоречивый характер: преобладающая тенденция к ортодоксально-патриархальному пониманию и восприятию православия соседствует с новаторскими идеями объединения церквей и свободной теократии. Глубина и искренность религиозного чувства русского философа несомненны и поразительны для эпохи повального нигилизма. Мода на материализм, атеизм и критику религии во второй половине XIX века охватила и Западную Европу, и Россию. Соловьёв был одним из немногих высоко интеллектуальных, интеллигентных представителей своей эпохи, кого эти процессы лишь укрепили в ортодоксальной вере. Возможно, причины следует искать в душевном складе мыслителя: его склонности к мистицизму, визионерству, в особой мягкости душевного склада, уязвимости его натуры.

Высокий уровень развития религиозного сознания предполагает, на наш взгляд, не только веру, но и значительный элемент религиозного знания. Религиозное знание – это, во-первых, собственно знание религиозных догматов, священных текстов, молитв, правил отправления культа и т.п. Индивидуально преломляясь в сознании отдельного субъекта религиозной веры, оно образует основу его мировоззрения, объясняет и проясняет для него онтологические проблемы. Во-вторых, это знание своего жизненного пути, избранного согласно предписаниям данной религиозной веры. Обладатель такого знания расценивается собратьями по вере как мудрец, праведник, человек святой жизни и т.п. В этом заключаются аксиологический и этический

компоненты религиозного знания. Наконец, когнитивный аспект его заключается в субъективном мистическом опыте верующего, который предстает для субъекта как непреложная реальность. В мировоззрении и жизненном пути В.Соловьёва все эти компоненты были представлены в полной мере. Он вырос и воспитывался в патриархальной семье, где церковная традиционная религиозность вошла в него «с молоком матери». Он был человеком аскетической жизни, порой позволявшим себе словесные вольности, но в поведении никогда далеко не отклонявшимся от заповедей Христовых. Наконец, он был мистиком и визионером, что наложило глубокий отпечаток на все его философское учение и литературно-публицистическое наследие.

Соловьёв не случайно часто рассматривался современниками не просто как религиозный мыслитель, но как пророк, способный провидеть будущее. Он заметил некоторые тенденции, в том числе в религиозной жизни общества, которые проявились в полной мере только спустя столетие. Так ему был очевиден индивидуализм религиозного сознания как неизбежное следствие общей индивидуалистической тенденции в культуре. Его живо волновали противоречия мусульманской и христианской религий, и еще больше – межконфессиональные противоречия и религиозная индифферентность внутри христианского мира. В своей последней работе – «Трех разговорах...», русский мыслитель в целом верно предсказал и общую картину духовного настроения нашего времени. «Представление о вселенной как о системе пляшущих атомов и о жизни как результате механического накопления мельчайших изменений вещества – таким представлением не удовлетворяется более ни один мыслящий ум. Человечество навсегда переросло эту ступень философского младенчества. Но ясно становится, с другой стороны, что оно также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры. Таким понятиям, как Бог, *сделавший мир из ничего* и т. д., перестают уже учить и в начальных школах. Выработан некоторый общий повышенный уровень представлений о таких предметах, ниже которого не может опускаться никакой догматизм. И если огромное большинство мыслящих людей остается вовсе не верующими, то немногие верующие все по необходимости становятся и *мыслящими*, исполняя предписание апостола: *будьте младенцами по сердцу, но не по уму*»⁷. В современном мире особую актуальность приобрела тема соотношения христианской и мусульманской религии. Как считают некоторые современные апологеты ислама, религиозно-философское восприятие мусульманской проблематики в России носило антиномический характер и совмещало в себе противоречивые тенденции. «Обращаясь к исламскому материалу для объяснения собственной роли России во всемирной истории, русские религиозные философы сталкивались с непреодолимым теоретическим препятствием в виде самого факта существования Ислама как религиозного и социального нонсенса, явления, не санкционированного христианской логикой и не вмещающегося в его рамки»⁸. Разумеется, Соловьёв ни секунды не сомневается в историческом и

духовном превосходстве христианства. Сопоставляя христианство и ислам, мыслитель усматривает преимущество первого в том, что оно предполагает большую самостоятельность и ответственность верующего за свой религиозный выбор. «С христианской точки зрения дело Бога в человечестве имеет своей конечной целью не проявление божественного могущества (идея мусульманская), но свободный и взаимный союз людей с Богом»⁹. Впоследствии из-под пера Соловьёва выходит работа «Магомет. Его жизнь и религиозное учение», в которой с большой симпатией и тактом приводится биография пророка и излагается суть его доктрины. Однако в целом заключение этой работы повторяет ту же мысль, ту же оценку исторической миссии Ислама. «Между языческой чувственностью (мед) и христианской духовностью (вино) Ислам в самом деле есть здоровое и трезвое молоко: своими общедоступными догматами и удобоисполнимыми заповедями он питает народы, призванные к историческому действию, но еще не доросшие до высших идеалов человечества.

Для арабов и других народов, принявших религию Мухаммеда, она должна стать тем, чем был закон для иудеев и философия для эллинов, переходной ступенью от языческого натурализма к истинной универсальной культуре, школой спиритуализма и теизма в доступной этим народам начальной педагогической форме»¹⁰.

Это диалектическое по своей сути понимание мусульманства как нельзя более актуально для современной ситуации. Сегодня порой можно услышать, что мусульмане могут жить и живут по заповедям своей религии, тогда как христианский мир не доказал жизнеспособности своего вероучения ибо пришел к атеизму и антропоцентризму. Действительно, христианский нравственный идеал предельно, а порой запредельно высок. Моральные требования ислама просты. Они основана на принципе взаимности, понятном всякому и известном еще по меньшей мере за пятьсот лет до Рождества Христова из учения Конфуция. Нагорная проповедь Христа во многом парадоксальна, противоречит здравому смыслу. Подставить другую щеку обидчику, любить врагов, не только не соблазнять, но и не желать жены ближнего своего – все это составляет сердцевину христианской морали, но приводит в замешательство сознание обычного человека. А простая, но бесконечно сложная для осуществления в реальности проповедь всеобщей любви есть главная специфическая тема христианства, отличающая его от прочих исторических религий. Она как руководство к социальному действию, безусловно, наложила благотворный отпечаток на нравы современной, постхристианской цивилизации, но в целом также чрезвычайно трудна для воплощения. Однако для истинно верующих христиан это лишь еще одно основание укрепиться в вере.

Едва ли не самой острой, даже болезненной проблемой для всякого искренне и глубоко верующего человека в любую эпоху является проблема мирового зла, теодицеи. Характерно, что именно она стала темой самой

последней работы мыслителя, «Трех разговоров....». Симптоматично, что произведение осталось незаконченным. Казалось бы, автор ясно и открыто формулирует свою позицию и связанную с ней задачу. В предисловии к «Разговорам» он пишет: «С полемической задачей этих диалогов связана у меня и положительная: представить вопрос о борьбе против зла и о смысле истории с трех 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 еще предстоит проявить свое решающее значение в будущем, указана в третьем разговоре в рассуждениях г [-на] Z и в повести отца Пансофия. Хотя сам я окончательно стою на последней точке зрения, но признаю относительную правду и за двумя первыми и потому мог с одинаковым беспристрастием передавать противоположные рассуждения и заявления *политика* и *генерала*»¹¹.

Тем не менее, чем внимательнее мы вчитываемся в содержание, всматриваемся в форму «Трех разговоров....», тем яснее чувствуем, что сам автор не получил для себя ни окончательной ясности, ни до конца убедительных ответов на жгучие вопросы о природе исторического и морального зла. Посредством диалогов различных персонажей он старается исследовать вопрос в самых острых нюансах. Имеет ли нравственный смысл и нравственное оправдание война? К чему приводит непротivление злу силой? Какого человека считать истинно добрым? Что составляет сущность добра и, как следствие, сущность христианства? Эти и многие другие, производные от них вопросы участники «Разговоров...» обсуждают и как будто бросают неразрешенными. Сюжетно это оправдано самим жанром «Разговоров...», несходством, даже антагонизмом представленных характеров. Здесь, как и у Ф.М.Достоевского, персонажи выступают как повод для внутреннего диалога самого автора, его постоянного и мучительного спора с самим собой. Позиции отдельных персонажей понятны и просты, но кажется, что сам их создатель пребывает в смятении. Подобно Алеше Карамазову после знаменитого спора с братом Иваном в трактире, он знает «правильный ответ», для православного христианина, но нравственное чувство его не до конца с этим ответом согласно.

Повесть об антихристе написана архаичным, несколько наивным языком. Это оправдано заявленным авторством отца Пансофия, простодушного «старца». Но думается, что и в этом приеме отразилась некая раздвоенность сознания сына своего века. С одной стороны, Соловьёв как ортодоксальный верующий усматривает конечное разрешение коллизии мирового зла в предсказанных Священным Писанием сверхъестественных событиях. С другой – будучи человеком образованным, впитавшим против своей воли дух скептицизма, рационализма и сциентизма конца XIX века, он сам не может предста-

вить себе этих событий. Он вынужден взглянуть на них глазами «простеца» – человека иного социального статуса и интеллектуального уровня. Все эти сомнения и борения духа близки и понятны и сегодняшнему интеллигентному верующему, хотя сознание человека постиндустриального мира эпохи глобализации гораздо смелее, и зачастую менее привязано к «букве» Писания.

Наиболее ценной для христианства в современных условиях представляется идея Соловьёва об объединении церковей. К сожалению, как и при жизни автора, она остается непонятой, не воспринятой адекватно религиозными деятелями и на востоке, и на западе. Наш век называют «оргией толерантности», но даже он оказался недостаточно толерантным, чтобы клерикалы основных христианских конфессий смогли приблизиться к евангельской идее единства во Христе. Принцип всеединства – главный принцип философии Владимира Соловьёва – конкретизируется у философа применительно к самой церкви с помощью его излюбленной метафоры – патриархальной семьи. «Единство христианского народа, основанное на богочеловеческом отчестве, есть единство идеальной семьи. Совершенное нравственное равенство между членами такой семьи не мешает детям ни благоговейно признавать главенство и авторитет общего отца, ни различаться между собой по призваниям и различию характеров»¹². Симпатии к патриархальному укладу, патриархальному, основанному на отношении родственности общественному строю у Соловьёва очевидны. Они обусловлены впечатлениями счастливого детства, личной судьбой мыслителя, на протяжении всей жизни испытывавшего ностальгические чувства по семейному уюту, семейной гармонии. Очевидно, и в этом можно усмотреть аналогии с сознанием и чувством современного верующего, истосковавшегося по этим полузабытым ценностям. В эпоху тотального преобладания нукlearной семьи, роста числа одиноких людей, утраты внутрисемейных традиций идеализация патриархальной семьи неизбежна. Возможно, что конструирование этого идеала, наряду с прочими, вполне материальными социальными мерами, поможет возродить многодетную семью. Едва ли можно и нужно ожидать, что она будет патриархальной, но, возможно, именно в ней принцип всеединства сможет достичь хотя бы приблизительного воплощения.

Религиозное и научное знание Владимира Соловьёва, как и любого верующего, любого мыслителя, выросло из неких априорных установок, обусловленных индивидуальностью и конкретным, единичным способом его субъективного бытия. Можно согласиться с современным отечественным исследователем философской проблемы человека В.И.Красиковым. Говоря об этих установках нашего сознания, он подчеркивает: «...выявляя, обнажая среди своего знания его аксиомы, предпосылки, предельные значения, мы не можем их проверить, опробовать никаким другим способом, кроме как безотчетно соотнести *со своими внутренними уверенностями*. Это внутреннее мы называем по-разному, но почти всегда благоговейно, почти что мистически – «внутренним голосом», «наитием», «интуицией», «сердцем-вещуном» и т.п. Мы по сути дела сакрализуем, метафизируем свои врожденные психологиче-

ские предпочтения: стремясь к принятию либо отрицанию значений повседневности, утверждая приоритет внешних событий, либо внутреннего мира; видя в мире прежде всего стабильность, порядок, либо беспокойство, становление; схватывая в сущем, в первую очередь как главное единство, целостность, либо плюрализм и относительность»¹³.

Соловьёв видел в мироздании и глубоко переживал относительность, плюрализм всего сущего, но жаждал, взыскал единства, целостности, абсолютного начала. Его религиозное чувство, как и его философская мысль, вырастали из этого противоречия, которое он воспринимал как имманентно трагическое, как фундаментальную драму бытия.

Сознание современного верующего также с необходимостью отражает это трагическое несоответствие должного и сущего, религиозного идеала христианства и действительности постхристианской цивилизации. Конкретные формы отражения названного конфликта могут быть и бывают весьма разнообразными. Палитра религиозных чувств и мировосприятий варьируется от светлого, спокойно-оптимистического принятия реальности во всех ее проявлениях до мрачного мизантропического религиозного догматизма и обскурантизма. Так было во все эпохи, так есть и сейчас.

Эти различия коренятся в несходстве человеческих характеров и типов. Однако ценность духовного опыта русского мыслителя-идеалиста заключается в том, что он, понимающий и остро переживающий всю сложность реальной жизни, ее драматизм и трагизм, сумел с юности сохранить светлую и романтически-детскую веру в ее изначальной полноте.

¹ См.: Ерофеева К.Л. Религиозное сознание эпохи глобализации: некоторые противоречия // Вестник ИГЭУ. Вып. 1. 2009. С.62 – 65.

² Белл Д., Иноземцев В. Эпоха разобщенности. Размышления о мире XXI века. М.: Свободная мысль. 2007. С.77.

³ См., например: Ж.Т. Тощенко. Теократия: фантом или реальность? М: Academia, 2007.

⁴ См.: Вопр. философии. № 10. 2009. С. 175.

⁵ Там же. С.168.

⁶ См.: Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 91.

⁷ Соловьёв В.С. Собр. соч. Брюссель. 1966. Т. 9. С. 197.

⁸ См.: Русская культура и ислам. Ислам и русская идентичность. <http://www.nb-info.ru/antipotkin/islam100809.htm>

⁹ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с фр. Г.А.Рачинского // Соловьёв В.С. Собр. соч. Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом 1969. Т.11. С. 238.

¹⁰ Там же. Т. 7. 1966. С. 280.

¹¹ Там же. Т. 9. С. 87.

¹² Там же. Т. 11. С. 344.

¹³ Красиков В.И. Человеческое присутствие. М. 2003. С. 182.

И.И. ШАРОНОВ

Ивановский государственный энергетический университет

СВОБОДА СЛОВА, ПРАВО СЛОВА, ОБЯЗАННОСТЬ СЛОВА В РОССИЙСКОЙ ЛИБЕРАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОЙ МЫСЛИ

Свобода слова входит в ряд фундаментальных прав и свобод первого поколения. Она является одной из гарантий бытия человека в мире, гарантией того, что человек и человечество будут иметь возможность достигнуть своих целей. Рассматриваются религиозные и нравственные основания свободы слова на примере философии всеединства, прежде всего, Владимира Соловьёва.

Freedom of speech is one of basic rights and freedoms of the first generation. It is a guarantee of existence of a human being in the world. It also guarantees that human being and humanity will have an opportunity to reach their goals. Religious and moral basics of the freedom of speech in unity-of-all philosophy, mostly in philosophy of Vladimir Solovyov, are shown in the article.

Ключевые слова: философия всеединства, свобода слова, внешняя и внутренняя свобода, Логос, стыд, правда, добро, язык-инструмент, идея слова.

Keywords: unity-of-all philosophy, freedom of speech, external and internal freedom, Logos, shame, truth, good, language as instrument, idea of the word.

Бытие человека в мире подразумевает осмысленность. Телеологичность, целеполагание являются непосредственным компонентом этого бытия с точки зрения большинства философских систем. Чтобы реализовать цели, как человеку, так и человечеству необходимы определенные гарантии возможности пройти путь. Такими гарантиями бытия в мире выступают права, свободы и обязанности человека. С развитием общества и государства представление об этих основах существования развивалось. Современные исследователи выделяют три либо четыре поколения прав и свобод человека:

- права человека, имеющие целью защиту жизни, свободы, а также физической и моральной целостности личности;
- гражданские и политические права;
- экономические, социальные и культурные права ¹.

Также иногда выделяются права четвертого поколения – права человечества. Базисом данной системы являются права первого поколения. Одной из важнейших составляющих прав и свобод первого поколения являются права и свободы, связанные с возможностью выражения челове-

ком своих мыслей. Это права на свободу мысли, мнения и выражения и непосредственно связанные с ними права на свободу совести и веры. Именно они сегодня являются предметом философского дискурса и определяют повестку дня повседневной жизни.

Постмодернистская глобальная деревня – мир свободы слова. Научно-технические достижения и их использование в интересах общества привели к тому, что через определенный медиатор может быть изречена любая мысль, и она с большой долей вероятности достигнет своей целевой аудитории. Проводные и беспроводные сети стали проводником для высокоскоростного распространения информации, а глобальная сеть Интернет обеспечила ее децентрализацию. Вовлеченность индивидов во всемирный обмен данными посредством продуктов IT-технологий, ставших предметами быта, привела к созданию эклектичного информационного общества. В его рамках формируется большое число субкультур, создаются новые религии. Принцип свободы слова, диктуемый сегодня информационными технологиями, в одних социумах подавляется, а в других, наоборот, возводится в догму. Обе крайности приводят к межгрупповым конфликтам в обществе. На вопрос о глубине и границах принципа свободы слова позволяют искать ответы идеи, отраженные в российской либерально-консервативной мысли второй половины XIX – первой половины XX века.

В философии всеединства базисом для регламентации отношений между людьми считается естественное право – «совокупность моральных (нравственных) представлений о праве (не положительном, а долженствующем быть)», «нравственный критерий для оценки, существующий независимо от фактических условий правообразования»². Неотъемлемым для системы права принципом является свобода. Свободу можно подразделить на внешнюю и внутреннюю³. Внешняя свобода относится к сфере юридической, внутренняя – к нравственной. К какой же из свобод относится свобода слова?

Акцентируем внимание на религиозном и нравственном компонентах свободы слова.

Основа естественных прав обнаруживает себя в религиозных системах. В философии всеединства, продолжательнице восточно-христианской философской традиции, такой базис можно увидеть в идее троичности Бога. Одним из воплощений божественной сущности является Слово – Логос. Слово Бога Отца было принесено в мир сыном Божьим. Логос не отделен от других воплощений божественной сущности. Он неразрывно связан как с Богом Отцом, так и с Духом. И именно этот синтез выражает в мире Логос. Однако Логос не есть слово в утилитарном понимании этого слова. Логос есть смысл, и один из важнейших вопросов философии – возможность постижения этого смысла. В.С. Соловьёв полагал, что постижение смысла, внутренней истины предметов невозможно при помощи механического мышления, «которое берет понятия в их отвлеченной отдельности». Постигание внутреннего смыс-

ла и его выражение возможны при мышлении органическом, которое «рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины»⁴. Субъектами органического мышления В.С. Соловьёв называет философов и *народные массы*. Они способны постигать Логос. Возможность его выражения определяется сущностью человека: он является неким соединением божественного с природным.

С помощью такого органического мышления человечество идет к идеальной цели – богочеловечеству. Однако исключительное самоутверждение человека, по Соловьёву, есть начало зла, потому что движет к эгоизму. «В то время как один римлянин в театре вечного города, чтобы выразить высшую степень личного достоинства, вместо прежнего *civis romanus* (римский гражданин) провозгласил устами актера новое слово: *homo sum* (я человек), другой римлянин, в отдаленной восточной провинции и на сцене более трагической, дополнил это заявление нового принципа простым указанием на его действительное личное воплощение: *esse homo!* (се человек!)»⁵. Признание ценности не человека, а идеи человека, осмысление и вербализация этого, и является важнейшей вехой в понимании Логоса и проникновения его в сферу социальных и государственных отношений.

Нравственный элемент свободы слова также немаловажен и глубок. В.С. Соловьёв в «Оправдании добра» пишет о том, что основой нравственной жизни человека является стыд. Человек – это существо стыдящееся, первичный корень совести заключается именно в чувстве стыда. Изначально стыд проявляется у человека как половой стыд, однако впоследствии применяется «ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований». Мысль о стыде является в таком контексте важнейшим компонентом нравственного состояния (развития) человека. Через слова и действия он воплощает или не воплощает эту мысль.

Слово же является элементом внешней свободы, т.к., будучи произнесенным, особенно через медиатора, оно становится достоянием не только индивида, его изрекшего, но и окружающих лиц (в зависимости от того, сколько индивидов услышали это слово). Соответственно слово входит в сферу, регулируемую юридическим правом.

Право в своем самом простом, этимологическом определении есть правда. Это подчеркивал, в частности, Б.Н. Чичерин, ссылаясь на древнеримских юристов (Ульпиана, Цельза): «Прежде всего, – говорит Ульпиан, – надобно знать, откуда произошло название права. Оно получило свое имя от правды; ибо, как изящно определил Цельз, право есть искусство доброго и справедливого (*jus est boni et aequi*)». Правда же определяется как «постоянная и непременная воля воздавать каждому свое право» (*justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*)»⁶. В.С. Соловьёв в работе «Национальный вопрос в России» уже применительно к

России писал, что русский народ хочет правды, т.е. согласия между действительной жизнью и истиной, в которую он верит ⁷.

Однако можно ли говорить, что слово является инструментом или составляющим элементом этой правды? Об этом красноречиво свидетельствует крылатое выражение «Мысль изреченная есть ложь». Здесь и возникает диссонанс. Посредством слова различные институции проповедуют путь к правде (тому самому доброму и справедливому). Этот путь у каждого проповедника свой, и порой он на самом деле оказывается мерзким. Е.Н. Трубецкой цитирует В.С. Соловьёва: *«Нет той мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей нормы и идеала»*⁸. Таким образом, с одной стороны, слово «добро» как истину понимает подавляющее большинство индивидов, а с другой, слова, конкретизирующие, объясняющие «добро», в высшей степени разные.

Следовательно, слово становится инструментом для социальных институтов. А это приводит мир в состояние язычества, в котором его понимают современные либерально-консервативные мыслители (В.И. Шамшурин, например): язычество понимается здесь как язык, потерявший свое важнейшее свойство – «аподиктичность» (всеобщность и необходимость)⁹. Язык, состоящий из единиц-слов и ставший инструментом, постепенно отрывается от мысли. Этот отрыв также используется заинтересованными лицами, что блестяще показал С.Г. Кара-Мурза в работе «Манипуляция сознанием»: американская агрессия во Вьетнаме называлась «программой умиротворения» (аналогичный пример новейшей российской истории – военный конфликт называется принуждением к миру), убийство – не более чем ликвидация и т.д. За такими метаморфозами слова и мысли происходит утрата самоценности человеческой жизни.

Но главный парадокс заключается в том, что в языке-инструменте слово, оторванное от мысли, воздействует на мысли индивидов, внедряется в сознание, изменяя его. Происходит деструктивное воздействие внешней среды на внутреннюю. И вот человек уже не стыдится, он видит нового мессию, он начинает говорить на новоязе. Через институциональную сферу идет вторжение в (мою) нравственную сферу. Если традиционные институты воздействия (государство, церковь, эфирное телевидение и т.д.) внедряют ограниченное число объяснений (спроводированное ограниченным числом задач) в сознание индивидов, то институт, порожденный современными технологиями (Интернет) внедряет множество объяснений, причем абсолютно эклектичных. Процесс внедрения происходит хаотично (зависит лишь от случайного клика мышью).

Задача, стоящая перед социумом в такой ситуации, понятна: не забыть себя, сохранить мысль, отличающую человека от животного. Но как можно сохранить мысль о стыде, жалости, сожалении, основах естественного права, внутренней свободы? Мы не можем доверить контроль над словом государству, если оно с помощью объяснений добра делает нас злодеями, циниками, пассивными субъектами. Кроме того, государство, как и любой другой институт, эгоистично.

Неэгоистическое начало, связанное с естественным правом, есть в духовных феноменах (вера, категорический императив, «вечные ценности»). Именно в нем мы можем найти основы свободы слова (свобода на любое злое слово, но не на слово злодея, перефразируя Соловьёва), права слова (т.е. его правды) и обязанности слова (не терять мысль, делающую нас людьми).

Идея слова, Логоса не противоречит и плодам вавилонского столпотворения: «Единство языка связывает говорящих им, но мы знаем, что различие языков не мешает единому сердцу, единомыслию и даже единственности людей; ибо в этом различии не упраздняется, а проявляется единое внутреннее слово, несомненно общее всем людям, так как все, при известных условиях, могут понимать друг друга, на каких бы, языках они ни говорили; и это не есть поверхностный результат внешнего взаимодействия, ибо то, что здесь взаимно понимается, не относится только к случайным предметам, а обнимает самое внутреннее содержание души человеческой, и, следовательно, уже в этой глубочайшей и действительнейшей основе жизни заключается реальная связь и единство всех людей. Различие языков есть различие существенных форм душевной жизни, и это важно, поскольку каждая из таких форм представляет особую качественность души, однако еще важнее то содержание, которое каждая из них воспринимает по-своему и которое, всеми воспринимаемое, ни одною не исчерпываемое и ни одну не исключющее, есть положительное и самостоятельное начало скрытого единства и явного объединения для всех»¹⁰. Внутреннее слово не есть слово-инструмент, оно есть субъект свободы слова.

Но чтобы это Слово не терялось за феноменом слова-инструмента человеку, точнее социуму, необходимо избегать апатии: «Никакое праздное, дерзкое и ложное слово, прорвавшееся при свободе, не может быть так вредно, как искусственная и насильственная отчужденность мысли от высших интересов окружающей действительности. При свободе мнения всякая ложь не замедлит вызвать противодействие себе, и противодействие тем сильнее, тем благороднейшее, чем резче выразится ложь. Но нет ничего опаснее и гибельнее равнодушия и апатии общественной мысли»¹¹.

¹ Мутагиров Д.З. Права и свободы человека: теория и практика. М.: Университетская книга, Логос, 2006. С. 124.

² Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С.6.

³ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб, 1998. С.5.

⁴ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 132.

- ⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Брюссель. 1966. С.303.
⁶ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. М., 1882. С.28.
⁷ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. М.: АСТ, 2007. С. 100.
⁸ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. СПб, 1998. С. 30.
⁹ Шамшуринов В.И. Консерватизм и свобода. Краснодар, 2003. С. 49.
¹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Брюссель, 1966. С.466.
¹¹ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. – М.: АСТ, 2007. С. 264.

А.В. ЛЕБЕДЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

МОДЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В.С. СОЛОВЬЁВА В ПЕРСПЕКТИВЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Исследуются взгляды русского философа В.С.Соловьёва на модель национальной культуры в перспективе глобализации. Дается изложение наиболее общих взглядов современных ученых по данной проблематике. Освещены и охарактеризованы основные тезисы философа в данном направлении. По мнению русского философа В.С. Соловьёва, каждый народ имеет право на свободное развитие и сохранение своих культурных особенностей. В то же время мыслитель ратует за духовное единство всех народов мира, сплоченных христианской религией.

This article is devoted to the looks of the Russian philosopher V.S. Solov'ev at the model of national culture in the prospect of globalization. The most general looks of modern scientists are given on this subject. Basic theses of philosopher are also lighted up and described in this direction. In V.S. Solov'ev's opinion, every nationality has the right on free development and maintainance of its cultural features. At the same the thinker stands up for spiritual unity of all people of the world, joined by christian religion.

Ключевые слова: национальная культура, индивидуальность народов, глобализация, народности, культурное взаимопроникновение, духовное единство народов.

Keywords: national culture, individuality of people, globalization, nationalities, cultural interpenetration, spiritual unity of people

Ряд политических, социально-экономических, инновационных, технологических, промышленных, интеграционных процессов и тенденций на протяжении XX в. привели к тому, что человечество вступило в эпоху перемен, в которой формируется совершенно новый тип мирового сообщества. Очевидно, что сегодня процессы глобализации, начавшиеся в 1980 – 1990-е гг., большими темпами усиливают взаимозависимость стран и народов, создают все большую необходимость их сотрудничества и взаимодействия. При этом происходит активное влияние или экспансия своих культурных, духовных, социальных, экономических, политических и других ценностей более могущественными и сильными государствами на другие. Стремительными темпами стираются грани национальных разли-

чий, осуществляется культурное взаимопроникновение между государствами. Отсюда возникает вопрос: каковы перспективы и тенденции развития взаимоотношений между нациями, их культурного взаимопроникновения в будущем? Возможно ли всепланетарное единство народностей и будут ли сохранены при этом национальные особенности и традиции культуры каждого народа?

Таким образом, современные глобальные тенденции и изменения в последние десятилетия, имеющие всепланетарный масштаб, не могут не быть предметом пристального внимания ученых, общественных деятелей, политиков, да и всего человечества. Так одни ученые считают, что на основании интеграции экономик, интернационализации производства и ряда других факторов сегодня образуется тенденция к объединению стран мира в единое сообщество, создается усиление их взаимозависимости и культурного единства. Мировое сообщество при таком варианте развития истории представляет собой единую цивилизацию, способную жить гармонично, в полном мире и согласии. Тем не менее при достижении всеми государствами единого политического, экономического и социального строя должны сохраниться национальные черты и особенности уклада жизни каждого народа мира. Такое устройство жизни дало бы возможность преодолевать основополагающие проблемы мирового сообщества с учетом пожеланий и потребностей каждого народа.

По мнению же американского политолога Самуэля Хантингтона, человечество обречено на конфронтацию между цивилизациями, что обусловлено, прежде всего, религиозными и социокультурными различиями. В основном это касается китайского, индийского, мусульманских и западных народов, представляющих такие мировые религии, как буддизм, индуизм, ислам и христианство. Как считает ученый, будущее человечества неизбежно будет сопровождаться не сотрудничеством и не культурным взаимопроникновением, а постоянным столкновением интересов между цивилизациями, их конфронтацией между собой. Следовательно, человечество и впредь будет являться совокупностью самостоятельно развивающихся народов (под влиянием или без влияния других). Кроме того, на сегодняшний день происходит энергичная «вестернизация» мира, то есть распространение западной культуры на другие регионы земного шара, что по мнению исследователей и является одной из основных причин происходящих сегодня процессов глобализации. Одни народы в такой ситуации занимают «пассивную» позицию, частично или полностью ориентируясь на нормы западного образца жизни, вплоть до полного заимствования западной системы воспитания и образования. Другие – «активную», что часто выражается в националистической и религиозно окрашенной реакции, сосредоточенной против экспансии западной культуры и порождающей агрессию, терроризм и открытые военные действия.

Таким образом, человечество еще не научилось жить в мире и гармонии, пока народы и государства разобщены культурными традициями и разными вероисповеданиями. В то же время культурное взаимопроникновение между народами осуществлялось на протяжении всей истории человечества и неизбежно будет происходить в будущем с сохранением отдельных национальных черт и культурных особенностей у каждого народа.

Существенный вклад в разработку проблематики национально-культурных традиций с разных сторон внесли такие отечественные и зарубежные мыслители, философы, социологи, как И.Кант, Г.Риккерт, В.С. Соловьёв, А. Белый, Н.А. Бердяев, В. Виндельбанд, М.С. Каган, Н.О. Лосский, В.И. Матис, П.А. Сорокин, В.П. Тугаринов, С.Франк и многие другие.

Рассмотрим взгляды на модель национальной культуры русского философа В.С. Соловьёва. С одной стороны, философ считает, что каждый народ может и должен идти своими путями, быть самостоятельным в своем развитии, сохранять свои национальные культурные черты. В сборнике публицистических статей «Национальный вопрос в России» мыслитель сформулировал следующие основные тезисы по данному вопросу: «народность есть положительная сила, и всякий народ имеет право на независимое (от других народов) существование и на свободное развитие своих национальных особенностей»¹. Следовательно, по мнению философа, каждый народ сейчас и всегда имеет право на самостоятельное самоопределение своего культурного развития, определяющего его духовно-общественное бытие, на сохранение своих традиций и обычаев. При этом В.С. Соловьёв подчеркивает важность народности, называя ее «положительной силой». По В.С. Соловьёву, «народность есть самый важный фактор природно-человеческой жизни, и развитие национального самосознания есть великий успех в истории человечества»². Каждый народ на протяжении своей истории формирует свои культурные черты и особенности, вырабатывает свои навыки и умения, творит свои шедевры и своими лучшими достижениями привносит свой вклад в развитие всего человечества, в его прогресс. Более того, по мнению мыслителя, насильственная экспансия культурных ценностей из одного общества в другое, а также национально-эгоистические проявления народов друг к другу отрицательно сказываются на развитии народности, несут для нее губительные последствия. Так он пишет, что «национальная идея, понимаемая в смысле политической справедливости, во имя которой защищаются и освобождаются народности слабые и угнетенные, имеет высокое нравственное значение и заслуживает всякого уважения и симпатии. Национализм, или национальный эгоизм, т.е. стремление отдельного народа к утверждению себя на счет других народностей, к господству над ними, есть полное извращение национальной идеи; в нем народность из здоровой, положительной силы превращается в болезненное, отрицательное усилие, опасное для высших человеческих интересов и ведущее самый народ к упадку и гибели»³. В.С. Соловьёв призывал любить другие народы как свой собственный, тогда нацио-

нальные особенности культуры каждого народа должны сохраняться, а вражда и неприязненность исчезнуть.

Философ глубоко ценил и понимал важность сохранения индивидуальности каждого народа. Уже в более поздней своей работе «Оправдание добра. Нравственная философия» он высказывает мысль, что разные национальности «должны существовать и развиваться в своих особенностях, как живые органы человечества, без которых его единство было бы пустым и мертвым, и этот мертвый мир был бы хуже войны. Истинное единство и желанный мир человечества должны основываться не на слабости и подавленности народов, а на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей»⁴. Данное размышление философа во многом импонирует современному русскому философу Соколову К.Б., который считает, что именно национальная культура – гарант сохранения и жизнеподдержания как отдельного народа, так и всего человечества. По его мнению, «давно уже установлено, что жизнеспособность сложных эволюционирующих систем зависит от их внутренней дифференцированности, своеобразия и богатства заключенного в составляющих их элементах потенциала жизнеобеспечения. ...Для того, чтобы быть устойчивым по отношению к социальным катаклизмам, потрясениям, внешнему давлению, общество должно иметь достаточно сложную структуру»⁵.

Необходимо отметить, что сегодня творчество философа и его высказывания по вопросам мироустройства, национальной политике, взаимоотношению между народами являются довольно актуальными и привлекают все большее внимание у научных деятелей. Так, по мнению С.Б. Рощинского, большая часть деятельности которого во многом посвящена исследованию творчества В.С. Соловьёва, в философских построениях В.С. Соловьёва обрели фундаментальное обоснование актуальные в наши дни идеи взаимозависимости и необходимого единства народов мира, диалога культур, мирного сосуществования государств.

По мнению другого русского исследователя творчества В.С. Соловьёва Г.Я. Миненкова, «индивидуальность у философа обретает идентичность в целом и вместе с целым (национальным целым как религиозным целым), оставаясь при этом особой индивидуальностью. И это особый, мужественный, волевой выбор, который и есть подлинное самоутверждение личности как индивидуальности, а не растворение в целом. При этом исследователь считает, что данный подход может быть положен в основу адекватной формулировки идей глобализации как достижения культурной гармонии на основе духовного единства. ... Подлинный смысл глобализации не в том, чтобы становиться одинаковыми, а в том, чтобы утверждать всеобщность и одновременно уникальность каждого в совместном порядке»⁶.

Отметим также, что всю жизнь для В.С. Соловьёва огромное значение имела идея о необходимости объединения всего человечества, его преобразование в богочеловечество, исключаящего любые национально-эгоистические

проявления. «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»⁷.

Для В.С. Соловьёва объединенное человечество без противоречий и междоусобиц всегда было важнее, чем народ или государство, поскольку, как писал мыслитель, «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве...»⁸. Кроме того, В.С. Соловьёв проповедовал идею Вселенской Церкви, тем самым выступая против религиозных и конфессиональных различий между народами, в чем кроется основное противоречие взглядов философа по данному вопросу. Придавая большое значение самостоятельному развитию каждого народа, сохранению его самобытности, он, тем не менее, в своих работах проводит идею теократии, т.е. идею такого мироустройства, при котором все народы органично объединены единой верой христианской. Несмотря на то, что огромное количество народов мира исповедует нехристианские религии, человечество, по мнению философа, должно быть объединено верою Христа.

Однако именно религиозные, а также социокультурные различия между народами являются сегодня одними из основных причин возникающих противоречий между государствами, и будущее человечества во многом зависит от конструктивного диалога между представителями различных религий.

Вместе с тем влияние национальных культур друг на друга было на протяжении всей истории человечества, народы всегда испытывали на себе сильное культурное влияние своих соседей и активно сами принимали участие в процессах распространения и навязывания своей культуры в формах миграции, экспансии и др. При постоянном соседстве взаимное проникновение культурных особенностей из одного общества в другое неизбежно. Необходимо отметить правоту взглядов мыслителя, несмотря на их некоторую противоречивость. Любой народ имеет право на сохранение своей национальной уникальности или по возможности должно стремиться ее сохранить. В.С.Соловьёв проповедует идею о человечестве как о едином целом. Укрепление чувства общности и солидарности, достижение гармонии и единства между народами и странами, с сохранением при этом их свободного культурного развития и национальных особенностей, – одна из главных задач современного мирового сообщества.

¹ Соловьёв В.С. Философская публицистика. Т. 1. М., 1989. С. 518.

² Там же.

³ Соловьёв В.С. Философская публицистика. Т. 1. М., 1989. С. 518.

⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.473.

⁵ Соколов К.Б. Особенности межкультурного взаимодействия в условиях глобализации культуры. Isiksp.ru/./sokolov-000001.html

⁶ Миненков Г.Я. Идея человечества В.С. Соловьёва в контексте глобализации// Миненков Г.Я. Россия и Вселенская Церковь: Богочеловечество в перспективе современного межконфессионального и межрелигиозного диалога. www.standrews.ru/index-ea=1&ln=1&sh

⁷ Соловьёв В.С. Философская публицистика. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 518.

⁸ Там же.

СЕСТРА ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский Университет Иоанна – Павла II, г. Краков (Польша)

МОТИВ ЭВОЛЮЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЁВА

Рассмотрены некоторые мотивы теории эволюции в творчестве В. Соловьёва. Идея эволюционного развития мира, стремящегося к совершенному соединению с Богом, красной нитью проходит через все творчество Соловьёва. Научная теория получает у него глубокую философскую интерпретацию, в которой сказывается влияние идеалистических концепций. Задолго до Тейяра де Шардена Соловьёв предвосхитил идею согласования теории эволюции с христианским учением.

In this article some aspects of the theory of evolution in Soloviev's thought will be analyzed. The idea of the evolution development of the world which tend to a perfect union with God is one of most remarkable theme of the doctrine of Soloviev. He interpreted the scientific theory in the philosophical categories, obviously under of influence of idealistic concepts. Anticipating Teilhard de Chardin, Soloviev claimed the idea of the concordance of the theory of evolution with Christianity doctrine.

Ключевые слова: В. Соловьёв, эволюция, космогонический процесс, альтруизм, наука.

Key words: V. Soloviev, evolution, cosmogonic process, altruism, science.

Русская религиозная философия, в особенности мысль ее родоначальника, Владимира Соловьёва, во многом обязана Платону, а также представителям немецкого идеализма – Шеллингу и Гегелю¹. Однако Соловьёва ни в коем случае нельзя назвать «прямым наследником» идеалистической традиции, в частности немецкого романтизма. Перенимая многие элементы этого направления, он в то же время пытается преодолеть его односторонний (согласно терминологии самого философа – «отвлеченный») характер, выражающийся в гипостазировании мысли, придаче ей характера сущего в отрыве от конкретного содержания. С другой стороны, Соловьёв, начиная с магистерской диссертации «Кризис западной философии», полемизирует с установкой позитивизма, отвергающего внеэмпирическую действительность и наделяющего статусом сущего только чувственно данные вещи. Если первая позиция характерна для рационалистической («отвлеченной») философии, то

вторая присуща положительной («отвлеченной») науке. Ни один из этих подходов (равно как чисто мистическое, т. е. «отвлеченное» богословие) не выражает истинно сущего, не раскрывает подлинной картины действительности. Как известно, в этой связи Соловьёв предлагает концепцию «цельного знания» или «свободной теософии» – органического синтеза всех трех вышеперечисленных областей, благодаря которому мистически познаваемая «истина (положительное всеединство) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта»².

Итак, несмотря на свою привязанность к идеалистической линии, Соловьёв является также пламенным защитником эмпирического, научного подхода к изучению мира. Слова беспощадной критики направлены исключительно против отвлеченного характера положительной науки, но ни в коем случае не против науки как таковой, а тем более – ее конкретных опытных данных. Более того, многие научные теории оказали немалое влияние на формирование философских взглядов Соловьёва. Достаточно упомянуть различные концепции атомизма (например, И. Р. Босковича и Т. Г. Фехнера), на которые мыслитель неоднократно ссылается в своих работах, физико-механические теории У. Томсона и Р. Клазиуса, а в особенности эволюционное учение Ч. Дарвина и его последователей. Проследим некоторые мотивы теории эволюции в творчестве В. Соловьёва.

Интерес к науке, а в особенности к биологии, пробудился у Соловьёва уже в юности. В 1869 г. Владимир поступил на историко-филологический факультет Московского университета, но вскоре, следуя совету своего гимназического учителя, В. П. Басова, перешел на физико-математический факультет³. Правда, проучился он там недолго, чуть менее четырех лет, а разочарование учебной работой пришло еще раньше. Тем не менее впоследствии философ отмечал, что в студенческие годы увлекался морфологией растений и сравнительной анатомией, полностью разделяя взгляды о единстве всего органического мира⁴. Находясь первоначально под влиянием Ф. Бюхнера и К. Фохта, молодой Соловьёв толковал теорию эволюции в духе материализма. В результате изучения сочинений Спинозы – «первой любви в области философии»⁵, – а также Шеллинга и Шопенгауэра и других немецких идеалистов наступил перелом в мирозерцании будущего мыслителя. В 1873 г. он окончательно отказывается от карьеры естественника и возвращается на историко-филологический факультет, одновременно посещая лекции в Духовной академии, где и созревают его философские взгляды. Тем не менее идея эволюционного развития мира, стремящегося к совершенному соединению с Богом, красной нитью проходит через все творчество Соловьёва. Как вскоре увидим, научная теория получает у него глубокую философскую интерпретацию, в которой сказывается влияние упомянутых идеалистических концепций.

Послушаем самого философа. В «Оправдании добра» Соловьёв пишет, что эволюцию «нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, – значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а, во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое – от Бога»⁶.

Процитированный фрагмент вышел из-под пера Соловьёва в 1897 г., за три года до его смерти. В том же тоне звучат более ранние тексты мыслителя. Так, например, в незавершенной работе «София» читаем: «мы допускаем теорию Дарвина в ее законных пределах»⁷. Не соглашаясь с тем, что естественный отбор является единственным фактором развития мира, Соловьёв, тем не менее, не отказывается от эволюционного учения как такового. Подобное признание мы встречаем также в черновых рукописях философа, опубликованных в 1997 г. А. П. Козыревым под общим заглавием «Об истинной науке»: «в зоологии наряду с фанатиками дарвинизма можно найти множество ученых, не признающих совсем этой теории и довольствующихся простой систематикой и описанием видов без всякой попытки объяснить их происхождение»⁸. Спустя несколько лет после написания этих слов, в 1885 г. философствующий естествоиспытатель Н. Я. Данилевский, которому Соловьёв посвятил одну из статей в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона», опубликует труд «Дарвинизм», в нем он будет отрицать теорию эволюции как «неосновательную и нелепую»⁹. И хотя в указанной статье философ непосредственно не полемизирует с самим Данилевским, несомненно, последнего следует причислить к тем ученым, которые являлись предметом критики Соловьёва в более ранних текстах.

Как мы видели, Соловьёв настаивает на том, что живые существа не возникают ex nihilo; они только лишь в определенном моменте вступают в сферу эмпирии. Нельзя не заметить сходства этой концепции с Платоновой доктриной творения мира демиургом по образу вечных идей. Особенно в вышеупомянутом энигматическом диалоге «София» мы находим описание сотворения мира, которое можно назвать «Тимеем» XIX века¹⁰. Мотив «выведения» сущностей созвучен также доктрине эманации в ее различных вариантах. Эти общие замечания подводят нас к попытке рассмот-

рения концепции эволюции Соловьёва в свете его собственной, во многом, как уже отмечалось вначале, заимствованной, а во многом оригинальной системы, какой является философия всеединства.

Напомним, что, согласно Соловьёву, в основании мира природы лежит его идеальное абсолютное начало. Каждому эмпирически данному явлению соответствует его идея, называемая также метафизическим атомом или монадой (в этом месте нет необходимости останавливаться на детальном анализе этих понятий). Следовательно, всякое явление, всякое предметное бытие состоит из двух взаимно обусловленных элементов – материального и идеального. И хотя *in ordine cognoscendi* постигаем в первую очередь материальный аспект бытия, то *in essendi ordine* он является вторичным по отношению к его идеальному аспекту. Не случайно Н. О. Лосский в ряде своих работ характеризует учение В. С. Соловьёва как идеал-реализм.

Совокупность идей составляет так называемый «второй абсолют» (*resp.* «второй полюс абсолюта»), т. е. всеединство. В свою очередь, всеединство возникло в результате отпадения от «первого абсолюта» («первого полюса абсолюта»), называемого всеединным и тождественного с Богом. Обосновывая свою позицию, Соловьёв пишет: «Божественное существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей – оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает, запечатлевает ее самостоятельной бытие..., что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе, как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо при этом теряет непосредственное единство с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу»¹¹.

Итак, мир природы возник вследствие таинственного нарушения порядка в божественной сфере. По этой причине природа есть «только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»¹². «Содержание мира божественного и природного одно и то же; то же все, та же у них сила бытия, сила самоутверждения, способность говорить “я есмь”». Различие в положении: один – перестановка другого»¹³. С одной стороны, процесс транспозиции является необходимым условием полного выражения божественной природы абсолюта, его активного, динамического, творческого характера. С другой стороны, креативность ведет к деструктивным последствиям; наступивший разлад влечет за собой эгоистическое, разрозненное существование природных сущностей. Вслед за Шеллингом¹⁴ Соловьёв пытается ответить на вопрос, каким образом абсолютная свобода Бога совместима с фактом существования зла в мире и указать пути преодоления возникшей дисгармонии. Как отмечает философ, весь мир стремится к обретению утраченного единства с Богом, превращения *хаоса* в *космос*, в античном значении этого термина как порядка, гармонии¹⁵.

Для реализации этой цели мир проходит в своем развитии три этапа. Первый из них, называемый космогоническим процессом, состоит в свою очередь из трех фаз. Вначале осуществляется так называемое механическое единство природы вследствие закона тяготения – первой формы преодоления всеобщего эгоизма. Во второй фазе возникает эфир, благодаря которому достигается динамическое единство мира, выражающееся в световых, электрических, магнетических и химических явлениях. Третья фаза космогонического процесса характеризуется достижением единства в мире растений, животных и человека. Если вышеперечисленные явления характерны для астрофизической стадии мирового процесса, объясняемой теорией Канта – Лапласа, то начиная с третьей фазы мировой процесс вступает в ступень биологической эволюции, которую описывает теория Дарвина. Напомним, что Соловьёв также характеризует процесс эволюции как постепенную реализацию пяти царств: (1) царства минералов (неорганическое царство), (2) царства растений, (3) царства животных, (4) царства человеческого и (5) Царства Божьего – окончательного соединения человека и всей природы с Богом.

Вторым этапом реализации мировой гармонии является так называемый исторический процесс, который начинается с момента появления человека. Также здесь можно отметить сходство рассуждений Соловьёва с позицией Шеллинга, согласно которому абсолют в своем саморазвитии проходит через несколько этапов, потенциалов, которые охватывают явления магнетизма, электричества, химизма, органические исторические процессы.

Наконец, третий, заключительный этап – богочеловеческий процесс – непосредственно ведет к соединению всего творения с Богом, которое в традиции Восточной Церкви определяется как обожение мира. Отсюда «теодицея Соловьёва, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественно-научным эволюционизмом»¹⁶.

Мы не будем останавливаться на рассмотрении двух последних этапов. Нашей задачей является выявить некоторые общие закономерности концепции эволюционного развития в интерпретации Соловьёва.

Как мы видели, после отпадения идеальных сущностей от Бога их содержание получает максимальную полноту, с одной стороны и минимальную форму единства, с другой. Происходит актуализация потенциала содержания, и в то же время – утрата актуального единства идей, хотя оно потенциально сохраняется. Следовательно, с момента разделения, перестановки элементов в сфере абсолюта протекают два взаимно обусловленные явления. Первое из них касается реализации, т. е. материального воплощения идей – перехода из состояния потенциала в состояние акта. Второе явление связано с процессом утраты единства (дифференциации) и повторного воссоединения существ друг с другом и с Богом (точнее говоря, в Боге). Здесь имеет место следующая закономерность: вначале актуа-

лизация идей влечет за собой утрату актуального единства при сохранении потенциального единства второго абсолюта. Актуализация этого единства (достигаемая в процессе эволюции в широком значении этого слова) не вызывает при этом введения содержания идей в состояние потенции; напротив, делает возможным достижение ими полного совершенства («обожения»). Говоря математическим языком, взаимозависимость (функцию) между актуализацией идей и актуализацией единства можно выразить в виде параболы (ветви которой направлены вверх), представленной на оси координат, где x означает постепенно растущее (в смысле совершенствования) содержание абсолюта, а y – степень единства. Вначале имеет место обратная зависимость, а во второй фазе кривая, выражающая оба процесса, неуклонно растет. Критической точкой является дифференциация абсолюта, после чего наступает процесс восстановления единства с Богом. Именно вторая ветвь параболы выражает процесс эволюции, развития. Положительное содержание идей изначально присутствует в Боге и как таковое не подлежит изменению. Однако достижение единства на более высоком уровне (уже после реализации содержания конкретных идеальных сущностей) возможно только после достижения критической, переломной точки – вершины параболы.

В диалоге «София» Соловьёв отмечает, что в эмпирическом мире существует родственность, даже непрерывность различных существ¹⁷. Несомненно, русский философ имеет в виду *lex continui* Лейбница – закон, восходящий еще к идее «лестницы существ» (*scala naturae*) Аристотеля. В научных кругах Нового времени на закон непрерывности ссылался Ламарк, приводя в качестве примера данные палеонтологии. Подобную позицию занимает Соловьёв. В статье «Мировой процесс», написанной для «Энциклопедического словаря», он развивает мысль о том, что палеонтология «показывает, посредством каких последовательных приспособлений, опытов и поправок вырабатывались законченные и устойчивые формы растительных и животных организмов»¹⁸. Как отмечает Соловьёв в другом месте, низшие формы, такие как «*мегатериумы, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили* и т. д.»¹⁹, сменяются более совершенными существами, обладающими большей способностью альтруизма, благодаря чему возможно достижение утраченного единства с Богом. Важно помнить о том, что, согласно Соловьёву, каждое явление, каждое событие имеет общественное значение, совершается не только *hic et nunc*, а в перспективе целого универсума природы. По этой причине мировой процесс имеет телеологический характер. Здесь уместно привести слова С. Булгакова, который охарактеризовал позицию своего предшественника следующим образом: «идея эволюции, последовательного развития во времени, составляет необходимую часть системы Соловьёва, однако эту эволюцию он понимает не как дело абсолютного случая или творчество из ниче-

го, но лишь как выявление сил, заложенных в мироздании, поэтому и сама эволюция в основах и задачах своих есть процесс телеологический»²⁰.

Что составляет основной фактор эволюции? В раннем диалоге «София» Соловьёв упоминает также о борьбе за существование и естественном отборе²¹, однако он сразу же добавляет, что эти механизмы не являются единственными движущими силами развития организмов. Кроме того, в более поздней работе (1884 г.) «На пути к истинной философии», которая представляет собой введение к русскому переводу книги Л. Гелленбаха «Индивидуализм в свете биологии и современной науки» («Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart»), Соловьёв указывает на факт, что современные ученые оспаривают роль естественного отбора в процессе эволюции. Главным фактором развития, начиная от первичной биологической среды – протоплазмы, является особая органическая сила – «душа живая», благодаря которой совершается объединение таких, самих по себе индифферентных веществ, как белки, жиры, углеводы и т. п.²². Наконец, в «России и Вселенской Церкви» Соловьёв настаивает на том, что ведущее значение имеет принцип «космического альтруизма», постепенно осуществляющий единство в неживленной и оживленной природе.

В чем именно заключается принцип альтруизма? В ряде своих работ Соловьёв, во многом следуя Лейбницу, отмечает, что монады-идеи обладают способностью к стремлению и представлению (ср. appetitio и representatio Лейбница)²³. Трудно определить, можно ли тенденцию живых существ к альтруизму, проявляющуюся на эмпирическом уровне, расценить как «стремление», выражающееся в метафизической перспективе. Соловьёв нигде не отождествляет этих понятий, хотя нельзя отрицать, что они родственны по смыслу. Учитывая тот факт, что нравственные принципы, к которым философ относит также альтруизм, имеют метафизическую основу, представляется возможным провести некую параллель между принципом альтруизма и appetitio.

Стремление к воссоединению, совершенствованию выражает всего лишь деятельную причину эволюции: «действительная причина изменения есть изменяющийся», в то время как формальной и целевой причиной является сам Бог²⁴. Однако следует помнить о том, что, согласно Соловьёву, природа есть «перестановленное Божество». Различие первого и второго полюса Абсолюта имеет не онтический, а, так сказать, «топологический» характер. Поэтому позволительно утверждать, что божественная причина эволюции не выходит за пределы природы, а находится в ней самой. В результате концепция русского философа получает яркую панентеистическую окраску.

Эволюционизм возник в противовес теории преформизма, согласно которой все свойства организма целиком определены уже в его зародыше и исключают возможность появления в будущем каких-либо непредвиденных изменений. В рассуждениях Соловьёва на эту тему можно заме-

тить некоторую непоследовательность. С одной стороны, философ отстаивает взгляд о развитии природы. В то же время его метафизическая концепция предполагает извечное существование идеи каждого конкретного существа. В божественной сфере все формы организмов уже наделены определенным содержанием, которое постепенно проявляется на эмпирическом уровне. Такую позицию можно расценить как своего рода преформизм. Примечательно, что София в одноименной работе поучает философа: «потенциальность, которая вообще есть противоположность действительного состояния, может быть двух родов; ибо существо может не иметь какого-либо действительного состояния по двум причинам: или потому, что оно уже имело и исчерпало его, или потому, что оно еще не имело его; то есть это состояние может быть в потенции или как пассивный остаток, или как зародыш. Очевидно, что низшее состояние содержится в высшем существе как пассивный остаток, а высшее состояние – как зародыш»²⁵.

Каким образом можно согласовать взгляд об извечном существовании идей с концепцией развития соответствующих им организмов? На эту трудность неоднократно указывали комментаторы философа. Вот что пишет по этому поводу Е. Трубецкой в своем монументальном труде «Мирозозерцание Вл. С. Соловьёва»: «Вечные божественные идеи, как таковые, очевидно, не могут развиваться и изменяться: разумеется, они могут постепенно раскрываться в потоке движения; но в таком случае – не они являются субъектами движения и развития, а другое – то, в чем они раскрываются. К развитию во времени они могут и должны относиться так, как ум Аристотеля относится к мировому движению: *божественные идеи все двигают, сами оставаясь недвижимы*: иначе они не были бы идеями, т. е. реальным смыслом всего; но именно это и лишает нас возможности отождествлять их с развивающимися, движущимися атомами. По отношению к развивающемуся миру идея вообще может быть первообразом, идеалом и конечной целью – но отнюдь не *сущностью*: ибо сама она субъектом развития быть ни в коем случае не может. – Иначе пришлось бы допустить, что развивается во времени само Всеединое и Абсолютное, что явно нелепо»²⁶. В самом деле, на первый взгляд кажется, что мотивы эволюционизма и преформизма, звучащие в творчестве Соловьёва, являются взаимно противоречивыми и вызывают неприемлемый диссонанс. Однако в том же диалоге «София» мы находим некую попытку разрешения указанной трудности. «Разнообразные и сложные условия хаотических и космических сил на земле, – пишет Соловьёв, – сделали ее способной стать местом органического развития. Как только представляется возможность, мировая Душа, локализованная на Земле, завладевает ею и производит живую душу, то есть организм в собственном смысле. Но условия могут стать еще более благоприятными, и тогда Душа покидает старый тип и творит новый: отсюда – различные палеонтологические создания. Но пока старый тип может развиваться, не будучи уничтоженным, душа пользует-

ся этим и его развивает, пользуясь всеми природными средствами... Следовательно, погибшие палеонтологические создания не имели особых душ (ибо чем бы они тогда стали?), но были одушевлены теми же душами, которые одушевляют и современные создания; только когда земные условия стали благоприятными для более совершенных организмов, они покинули старые типы и перешли в новые»²⁷. Из приведенного текста следует, что в процессе эволюции имеет место не метаморфоз идей (который противоречил бы взгляду об извечном существовании), а своеобразный метемпсихоз – смена локализации душ (форм) организмов. Отсюда никакое изменение, происходящее в природном, материальном мире, не влечет за собой изменения соответствующего идеального элемента, напротив, делает возможной его более совершенное развитие, более полную реализацию его содержания согласно целям эволюции.

Возникает вопрос: почему природа должна проходить столь долгий процесс развития? Почему ее воссоединение с Богом не произошло сразу после падения мировой души? В своем разрешении этой проблемы Соловьёв подчеркивает роль свободы. Душа мира отделилась от Первосущего вследствие свободного выбора, поэтому она может возродиться только после совершения целого ряда свободных актов²⁸. После отделения от первого Абсолюта природа обнаруживает себя как хаос. Каждое отдельное бытие стремится к тому, чтобы владычествовать над другими существами – именно здесь проявляется всеобщий закон борьбы за существование, который косвенно способствует совершенствованию организмов. Тем не менее мировая душа сохраняет способность к альтруизму. Цель эволюции – воссоединение с Богом – уже задана, но в процессе развития присутствуют также силы зла, поэтому не все возникающие формы соответствуют требованиям физического и нравственного совершенства, уступая место более гармоничным формам.

Соловьёв подчеркивал, что окончательная оценка тех или иных биологических и всех остальных научных теорий принадлежит самим ученым²⁹. Как мы могли убедиться, все идеи, касающиеся эволюционного учения, получают у Соловьёва не естественнонаучную, а философскую интерпретацию и обоснование. Концепция свободной теософии должна засыпать пропасть между отдельными областями знания, преодолеть раскол между философией, богословием и наукой. Проанализированная здесь попытка согласования теории эволюции с философским учением о всеединстве, с одной стороны, и богословскими истинами о Боговоплощении и обожении мира – с другой, представляет конкретный пример попытки реализации проекта цельного знания. Соловьёв осознавал трудности этого предприятия. Предвидя возможные возражения со стороны оппонентов, мыслитель писал: «Против нас будут традиционные теологи, по слабости веры боящиеся разума, которые веруют в скудного и немощного Бога, не умеющего привлечь к себе человека и природу и не находящего ничего лучшего, как предоставить их тьме кромешной и огню вечному.

Против нас будут рационалисты, философски верующие в разум человека, но столь слабые в своей вере, столь боящиеся за разум, что готовы вечно держать его на изнурительной диете отвлеченных понятий и логических формул, думающие, что разум (этот их Бог) не в силах вместить в себя полноту божественной жизни и не в силах одолеть материальную природу, а должен всегда [оставаться] висеть в воздухе между мистической областью религии и эмпирической областью внешних наук.

Против нас будут, наконец, натуралисты, верующие в материальную природу, но столь нетвердые в своей вере, что, сами того не замечая, отдают свою богиню в добычу лукавому эмпиризму, для которого не только весь видимый мир есть лишь субъективный феномен, но и сама материя есть только неопределенная возможность ощущений»³⁰. Соловьёв не ошибся в своем предположении. Он подвергался критике и за умозрительный характер его философии, и за поверхностную трактовку научных теорий, и за слишком смелую интерпретацию богословских догматов. Бесспорно, в каждом из этих упреков есть доля истины. Тем не менее стоит отметить вклад Соловьёва в многовековую историю разрешения проблемы соотношения разума и веры, науки и религии. Задолго до Тейяра де Шардена он предвосхитил идею согласования теории эволюции с христианским учением³¹.

¹ См.: Лазарев В. В. Философия Вл. Соловьёва и Шеллинг // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998, С. 477–499; Клайн Дж. Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. 1996. № 10, С. 84–93; Muller L. Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951; Planty-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye, 1974, P. 232–240.

² Соловьёв В. С. Положения докторского диспута // Соловьёв В. С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2001. Т. 3, С. 362.

³ Лукьянов С. М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. М., 1990. Кн. 1, С. 128.

⁴ Соловьёв В. С. Оправдание добра // Соловьёв В. С. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. VIII. С. 4.

⁵ Соловьёв В. С. Понятие о Боге // Соловьёв В. С. Собр. соч. Т. IX. С. 3.

⁶ Соловьёв В. С. Оправдание добра С. 218–219.

⁷ Соловьёв В. С. София / Пер. А. П. Козырева // Соловьёв В. С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2000. Т. 2. С. 135.

⁸ Соловьёв В. С. [Об истинной науке] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. С. 44.

⁹ Соловьёв В. С. Данилевский // Соловьёв В. С. Собр. соч. Т. X. С. 498.

¹⁰ Соловьёв В. С. София. С. 125–135.

¹¹ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Собр. соч. Т. III. С. 137–138.

¹² Там же. С. 132.

¹³ Соловьёв В. С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 80.

¹⁴ Ср.: Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой природы и связанных с ней предметах // Соч. В 2 т. / Пер. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. Т. 2. М., 1989. С. 118. См.: Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001, С. 79–91.

15. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. Пер. Г. А. Рачинского // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. XI. С. 305.
16. Гайденок П. П. Цит. соч. С. 60.
17. Ср.: Соловьёв В. С. София. С. 41.
18. Соловьёв В. С. Мировой процесс // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. X. С. 249.
19. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 304.
20. Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 30.
21. Соловьёв В. С. София. С. 135.
22. Соловьёв В. С. На пути к истинной философии // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. III. С. 291.
23. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 53; Соловьёв В. С. Лекции по истории философии. С. 118.
24. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. М., 2001. Т. 3, С. 289.
25. Соловьёв В. С. София. С. 107.
26. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьёва. М., 1913. С. 295.
27. Соловьёв В. С. София. С. 133–135.
28. См.: Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. С. 147.
29. Соловьёв В. С. На пути к истинной философии. С. 293.
30. Соловьёв В. С. [Об истинной науке]. С. 56–57.
31. См.: Truhlar K.V. Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg-München, 1966.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ЕВРОПЫ: КИЕВ – СОФИЯ – БОЗЕ – БОХУМ (ВПЕЧАТЛЕНИЯ О КОНФЕРЕНЦИЯХ)

Анализируется рецепция русской философии современным европейским философским сообществом. Рассматривается содержание дискуссий о значении и теоретическом потенциале русской мысли в рамках международных конференций в Киевской Духовной академии (Украина), Софийском университете (Болгария), монастыре Бозе (Италия), Рурском университете Бохума (Германия).

The reception of russian philosophy by modern european philosophical association is analysed. The context of discussions about the meaning and theoretical potential of russian thought in the course of events of International conferences in Kiev Spiritual academy (Ukraine), Sophia university (Bulgaria), Monastery of Bose (Italy), Ruhr university of Bochum (Germany) is examined.

Ключевые слова: *рецепция русской философии, межкультурная коммуникация, философская традиция и современность.*

Keywords: *reception of russian philosophy, intercultural communication, philosophical tradition and modernity.*

Предисловие

Русская мысль не первое столетие обращена к Западу: пора ученичества – XVIII – XIX века¹, диалога – начало XX века², почти тотального отрицания и замалчивания – XX век. Как обозначить сегодняшнее отношение? Возможно – время узнавания, неожиданной встречи русского философа с глубоким и многогранным феноменом рецепции западной мыслью русской философии³.

Есть все основания утверждать, что начало XXI века обозначено всплеском интереса к наследию выдающихся российских мыслителей – В. Соловьёва, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Вяч. Иванова, о. П. Флоренского, А. Белого, Н. Бердяева, М. Бахтина. Действительно, календарь научных конференций настолько плотен, что создаётся впечатление активной занятости русской философией огромным количеством наших западных коллег – философами, историками философии, филологами, культурологами. Оказывается, русская мысль – один из приоритетных объектов изучения, она прочно интегрирована в интеллектуальную жизнь Европы. Интерес к ней сформировал авторитетное научное сообщество славистов, русистов – тех, кто сегодня вносит существенный вклад в изучение русской мысли XIX – XX веков.

Даже самый беглый взгляд замечает удивительное радение о русской философии в Германии, Италии, Франции, Польше. Не может остаться незамеченным возрождающийся после почти двадцатилетнего перерыва интерес к русской мысли в южных и западных славянских странах. Широко известны и авторитетны центры изучения русской философии и культуры в Германии (Рурский университет Бохума), Италии (монастырь Бозе, Милан, Дом Вяч. Иванова в Риме), Франции (Семинар по русской философии в Париже, Лионский университет, Университет Мишеля Монтеня в Бордо), Великобритании (Университет г. Лидс), Польше, Болгарии, Венгрии, Словении, Хорватии. И всюду мы встречаем не только частный интерес отдельных исследователей – любителей русской философии, но и стабильно работающие коллективы высококлассных специалистов, успешно реализующие масштабные, дорогостоящие научные проекты.

Достижения наших коллег внушают не только уважение и удивление, но часто – зависть, как ни горько в этом признаться. Но ведь действительно, полные собрания сочинений Соловьёва и Франка – в Германии, а не в России. Сочинения русских философов переводятся практически на все европейские языки. Тот же Соловьёв – почти весь – на итальянском, французском, польском. В России не переиздаётся даже то, что есть на русском, но стало необычайной редкостью из-за скудости провинциальных научных библиотек и нигилистического отношения к дореволюционным изданиям, царившего многие десятилетия.

Внушительна периодика. Исследователям хорошо известны авторитетные журналы, специализирующиеся на русской мысли: “Slavonic and East European studies”, “Studies in East European Thought”, “Revue des etudes slaves”, “Istina”, “Logos” (Paris - Bruxelles), “Cahiers du monde russe” и многие другие.

Но важна и показательна не только философская периодика. Существенное продвижение науки обеспечивают, прежде всего, монографические исследования. И здесь мы должны заметить: наши западные коллеги вносят существенный вклад в изучение наследия русских философов.

Сказанное позволяет сделать следующие выводы: интерес к русской философии на Западе не убывает; европейская русистика и славистика успешно развиваются; на Западе бережно относятся к наследию русской философской мысли; исследования русской мысли основательно финансируются.

Всё это надо хорошо понимать, когда, получив приглашение, едешь на конференцию в какой-либо европейский университет. Не надо сомневаться, что окажешься в среде специалистов высочайшего уровня. А собственная принадлежность к русской культуре в этой ситуации накладывает лишь дополнительную ответственность.

Эти мысли, что называется заметки на память, сопровождали меня в поездках на международные конференции, которых в уходящем году оказалось удивительно много – конференция в Киевской Духовной академии (апрель – май), в Софийском университете (июль), в монастыре Бозе под Миланом (октябрь) и, наконец, в Рурском университете Бохума близ Дюссельдорфа (октябрь – ноябрь).

Об этих конференциях я и хотел бы поделиться своими впечатлениями. Но, как вы уже понимаете, то, что для меня было событием (к сожалению, преподаватели провинциальных вузов крайне редко выезжают за рубеж на конференции), для моих европейских коллег было вполне привычным и будничным. Там хорошо понимают: коммуникация – важнейшее условие успешного развития науки.

Лавра

Итак, Киев. Мы были приглашены на конференцию, посвященную 100-летию Киевского Религиозно-философского общества и 100-летию сборника «Вехи». Организаторы конференции – ныне существующее Киевское Религиозно-философское общество, Свято-Успенская Киево-Печерская лавра и Киевская Духовная академия. Конференция проходила 1 – 4 мая в лавре, в стенах академии, основателем которой (1631) был выдающийся деятель православной церкви и духовного просвещения – Петр Могила (1596 – 1647). Кстати, это высшее училище было устроено, как записано в Уставе, «для преподавания свободных наук на греческом, славянском и латинском языках». Впоследствии оно сливается с Киево-братской школой и существует как Киево-Могилянский коллегийум, а затем – академия.

Сразу хочу заметить: дух свободной философской мысли в академии гармонично сочетается с духовной культурой⁴. Это подчеркнул, открывая конференцию Блаженнейший Владимир, Митрополит Киевский и всея Украины. Земная Церковь не может существовать вне культуры, отметил он. И это налагает на неё обязанность вести диалог с представителями светской культуры. Мы разделяем эту точку зрения. Она исключительно конструктивна и открывает возможности сотрудничества во имя сохранения, развития и одухотворения культуры и человека. Приветственное слово Блаженнейшего Владимира произвело огромное впечатление и определило весь настрой конференции. Он говорил о роли Церкви в современном обществе, о необходимости обретения высочайшей культуры теми, кто выступает от имени Церкви.

Этому направлению мысли в полной мере соответствовала тема конференции – «Православие и современность: опыты встречи». Из пленарных докладов особо отмечу выступление Натальи Григорьевны Филиппенко – нашей коллеги, кандидата философских наук, научного сотрудника Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины. Она же является ученым секретарем Киевского Религиозно-философского общества.

Тема доклада Н.Г. Филиппенко – «Киевское Религиозно-философское общество (1908 – 1919): уроки истории». Он был посвящен осмыслению традиций общества и задач, стоящих перед его сегодняшним преемником. Доклад был тематически связан с вышедшей накануне конференции монографией Натальи Григорьевны – «Киевское Религиозно-философское общество (1908 – 1919). Очерк истории. Монография» (Киев, 2009). Отмечу, что книга – первый опыт реконструкции истории общества. Он обстоятелен, добросовестно выполнен. Книга основана на архивных документах и раскрывает замечательные страницы философской жизни Киева и России начала XX века. С его деятельностью связаны выдающиеся русские мыслители – Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, В.И. Экземплярский.

Наряду с чисто богословскими докладами, которые, естественно, занимали существенное место, на пленарном заседании были представлены доклады и философского, и исторического, и культурологического содержания. Вот некоторые темы: «Православная Церковь и современность» (прот. Николай Макар, д-р канон. права, настоятель храма св. Амвросия Медиоланского, Милан), председатель Киевского Религиозно-философского общества), «Церковь и секуляризм: переосмысление богословских размышлений о. Александра Шмемана» (Йоост ван Россум, д-р богословия, проф. Свято-Тихоновского Православного Богословского института (Париж)), «Изучение св. Григория Паламы в русскоязычной и грекоязычной среде» (архимандр. Николай Иоаннидис, д-р богословия, проф. богословского факультета Афинского университета), «Святоотеческие воззрения на природу имени и слова в контексте иконоборческих споров» (прот. Вла-

димир Савельев, настоятель храма св. Андрея Первозванного в г. Киеве (на Печерске), канд. богословия, зав. кафедрой Киевской Духовной академии и семинарии), «Русская философия о религиозных корнях мысли» (д-р филос. наук, зав. кафедрой Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва).

Секционные заседания, занявшие второй день работы конференции, тематически были объединены следующим образом: секция 1. «Православное богословие и развитие его традиций», секция 2. «Религиозная философия, культурология, антропология», секция 3. «Православное понимание философии истории».

Мы работали во второй секции. Но прежде чем я расскажу о её работе, хочу дать краткую характеристику тематического репертуара докладов первой и третьей секции. В первой секции наряду с докладами по догматическим вопросам прозвучали выступления, безусловно, представляющие интерес для широкого круга слушателей. Отмечу доклады канд. филос. наук В.С. Возняка из Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко («Разум как сила естества, создающая добродетель любви (учение Максима Исповедника о разуме)»), доклад канд. филос. наук И.О. Романа из Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича («Герменевтика блаж. Августина»), доклад нашей коллеги из Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова д-р филос. наук, профессора Н.Г. Мозговой, посвященный исследованию традиций русского академического богословия в Киевской Духовной академии в период с 1830 по 1840 гг.

Не менее интересны доклады третьей секции, посвященные проблемам философии истории. Вот несколько тем: ««Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. Достоевского в свете православной эсхатологии» (священник Дмитрий Познанский, Киев), «Философия истории Н. Бердяева: концепция «нового средневековья»» (д-р филос. наук, проф. С.В. Синяков, Национальный транспортный университет, Киев), «Православная философия истории: поиск парадигмальных оснований» (канд. филос. наук, доцент, Луганский государственный университет внутренних дел), «Христианская империя и «рыночная экономика»: альтернативы мировой истории» (канд. эконом. наук М.А. Румянцев, Санкт-Петербургский государственный университет).

Лейтмотивом практически всех докладов третьей секции была тема эсхатологии. Она либо фиксировалась в самой формулировке, либо незримо присутствовала как точка отправления мысли, вектор размышлений по проблемам философии истории. Конечно, это вполне соответствовало названию секции – «Православное понимание философии истории» и определяло целостность, завершенность и даже некую гармоничность её работы. Действительно, понимание смысла истории и наполняющих её событий возможно только с позиций признания её конца. Это и есть православный взгляд на историю.

Проблемно-тематическим контекстом нашего доклада были выступления преподавателей духовных и светских учебных заведений, посвященные известным русским философам – С.Л. Франку, М.М. Тарееву, А. Белому, Вяч. Иванову, анализу проблем философии религии, культуры, этики, исследованию православных основ семьи. Вот несколько тем: «Учение о кеносисе М.М. Тареева» (монах Сильвестр, преподаватель Киевской Духовной академии и семинарии), «Православный христоцентризм как главный принцип целостного художественного образа в русской философии и культуре» (канд. искусствоведения Н.Е. Мусинова, Военная академия РХБ защиты, Кострома), «Концепции культуры в философии Серебряного века» (канд. филос. наук Т.Д. Суходуб, Центр гуманитарного образования НАН Украины).

Наш доклад – «Соловьёвский семинар и традиции московского Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва». В докладе были проанализированы проблемы формирования в постсоветском российском культурном пространстве профессионального сообщества исследователей наследия В.С. Соловьёва, основные направления и специфика деятельности Соловьёвского семинара. Докладчиками был проведен сравнительный анализ программных целей, задач и места в культурном пространстве начала XX и XXI вв. Московского Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва и Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва.

Особо отмечу интерес участников конференции к «Соловьёвским исследованиям», издательским и культурным проектам Центра. Нами был передан в дар библиотеке Киевской Духовной академии комплект выпусков сборника. Участникам конференции были представлены два фильма – «Неподвижно лишь солнце любви» и «Владимир Соловьёв в русском изобразительном искусстве».

Завершил работу конференции «круглый стол» на тему «Церковь и общество». Обсуждались вопросы взаимодействия Церкви и общества, Церкви и государства, Церкви и культуры, миссионерская деятельность православных приходов и православных братств. Одно из ярчайших выступлений, открывших работу «круглого стола», – протоиерея Андрея Ткачева, настоятеля храма преп. Агапита Печерского (г. Киев), сотрудника миссионерского отдела при Священном Синоде УПЦ. Его доклад «Воцерковление как культурный труд» развеял всякие сомнения относительно отношений Церкви и культуры: только неустанный труд, духовное и интеллектуальное возрастание обеспечат полнокровную жизнь церкви в современном обществе.

Последний день пребывания в Киеве был посвящен паломнической поездке по монастырям, оставившей неизгладимые воспоминания. Четыре незабываемых дня в лавре. Конечно же, это подарок судьбы.

Великолепная организация конференции, внимание и забота, которой мы были окружены все дни пребывания в Киеве, наконец, сам город-красавец, цветущий и уютный, – всё это наполняет сердце бесконечной

благодарностью нашим украинским друзьям за то, что в непростое время они сохраняют преданность науке, радушие и душевную щедрость.

Если бы мне предстояло ответить на вопрос: каково мое наиглавнейшее впечатление, то я мог бы сказать: Киевская конференция, продемонстрировавшая теснейшее сотрудничество духовных и светских учреждений, убеждает меня в необходимости расширения участия представителей Церкви в деятельности Соловьёвского семинара. Здесь требуются неустанные усилия, которые, безусловно, дадут положительный результат.

София

Болгарская конференция знаменательна для меня по двум обстоятельствам: во-первых, я отправлялся в город, чьё имя наполнено богатейшими и давно волновавшими меня смыслами, во-вторых, конференция, в которой предстояло принять участие, была первой после длительного перерыва в научных связях Софийского университета с российским философским сообществом. Было интересно и важно понять отношение болгарских коллег к русской философии, услышать не столько частное мнение отдельных специалистов, которое, в общем-то, известно по публикациям⁵ и благодаря участию некоторых из них⁶ в работе Соловьёвского семинара, но понять отношение на уровне организации и выработки стратегии научных исследований на философском факультете Софийского университета имени Климента Охридского⁷.

Тема конференции – «Русская философия в горизонте современного мира». Уже самой формулировкой она не могла не привлечь внимания, и участие в ней, казалось, даст ответы на многие вопросы о рецепции русской философии в европейском философском сообществе, о её месте и значении в современном философском дискурсе. И эти надежды во многом оправдались.

Конференция собрала более пятидесяти специалистов, прежде всего, из Болгарии и России, а также Сербии, Словакии, Черногории, Белоруссии, Японии, Германии, Канады.

Российская группа участников конференции представляла крупные отечественные научные центры: МГУ им. М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет, Российский государственный гуманитарный университет, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Кубанский государственный университет, Мордовский государственный университет, Самарский государственный технический университет, Южный Федеральный университет (Ростов-на-Дону), Астраханский государственный университет, Ульяновский государственный университет, Институт развития им. Г.П. Щедровицкого, Национальный государственный университет спорта (Санкт-Петербург), Уральский государственный университет им. А.М. Горького, «Дом А.Ф. Лосева». Показательна география российских участников конференции: она охватывает практически всю европейскую Россию. Возможно, осуществив такую выборку из

более 100 заявок, поступивших из России, организаторы предполагали получить информацию о состоянии исследований русской философии в самой России. И действительно, конференция продемонстрировала уровень и тематику отечественных исследований в области русской философии.

Второй по численности группой участников были болгарские коллеги, представлявшие Софийский университет, Институт философских исследований Болгарской Академии наук и Велико-Тырновский университет. Из университетов Сербии, Словакии, Черногории, Белоруссии, Японии, Германии и Канады было по одному участнику.

Открытие конференции состоялось в зале заседаний Ученого совета Софийского университета. Присутствие и выступления проректора по научной работе и декана философского факультета подчеркнуло и позитивное отношение руководства университета к восстановлению научных связей между болгарскими и российскими учеными. Была высказана мысль о том, что настоящая конференция – первая в ряду планируемых научных мероприятий именно в области исследований русской мысли, её места и значения в современном мире.

В ходе работы конференции состоялись пленарные и секционные заседания. На пленарные заседания были вынесены три доклада: доклад проф. В.И. Молчанова (РГГУ) – «Проблема сознания в русской феноменологической философии: Вл. Соловьёв, Г. Шпет, Э. Гуссерль», доклад О. Зиновьевой (МГУ им. М.В. Ломоносова, Исследовательский центр им. А.А.Зиновьева) – «Александр Зиновьев – фигура ренессансная: философ, логик, социолог, писатель, художник, поэт» и доклад канд. филос. наук В.П. Троицкого («Дом А.Ф. Лосева») – «Ономатодоксия: русская мысль в поисках оснований миропонимания».

Каждому из пленарных докладов были посвящены специальные заседания. Доклад проф. В.И. Молчанова был важен в контексте исследований поиска Вл. Соловьёвым путей преодоления субъективизма на путях обретения истины. На первый план была вынесена проблема достоверности у Соловьёва в её трактовке философом в «Теоретической философии».

Доклад О. Зиновьевой, супруги А.А. Зиновьева и руководителя Исследовательского центра им. А.А. Зиновьева в МГУ, явился одним из ярчайших и значительных событий конференции. Слушателям был представлен фильм о жизни нашего выдающегося современника, рассказ о его непростой, трагической судьбе и творчестве. Состоялась также презентация журнала «Зиновьев».

Секционные заседания проблемно-тематически сгруппировались следующим образом: 1) статус и место русской философии в современном философском дискурсе, 2) проблемы этики и философской антропологии в русской философии и их актуальность, 3) философия права в России и её значение в контексте осмысления проблемы прав человека, 4) доклады, посвященные творчеству отдельных русских философов.

Безусловно, основные дискуссии развернулись по вопросам статуса и места русской философии. Это не случайно: сама тема конференции –

«Русская философия в горизонте современного мира» – выводила их на первый план. Целая серия докладов была посвящена различным аспектам этой проблемы. Отмечу выступления В. Савчука, СПбГУ (доклад «Есть ли ресурс у русской философии»), М. Минчева, Велико-Тырнольский университет (доклад «Современная русская философия в поисках идентичности»), А. Грякалова, РГПУ им. А.И. Герцена (доклад «Русская философия как событие: традиция и современный контекст»), А. Тащиана, Кубанский государственный университет (доклад «Гегель как судьба России или Россия как судьба Гегеля? (Метаморфозы «русской идеи» в современном русском гегельянстве)'), П. Бойко, Кубанский государственный университет (доклад «Русская философия и культура в контексте духовной реформации современного мира»), А. Петровича, г. Приштина («Проблема философии «европейской культуры» и «места» русской философии в ней»).

На поставленные в этих докладах вопросы: есть ли ресурс у русской философии и в чём её ценность сегодня, в чём «русскость» русской философии, в чём смысл «национального европеизма» русской философии, что даёт русская философия для выхода философии из кризиса и каковы пути выхода, – участники дискуссий давали самые различные ответы, вплоть до практически полного отрицания будущего для русской философии на том основании, что современные «интеллектуалы не обращаются к ней». Она, по убеждению некоторых наших соотечественников, являясь «локальным мышлением», провоцирует возникновение «локальных философий», что никак не способствует преодолению кризиса современной философии.

Наряду с нигилистическими оценками потенциала русской философии прозвучали иные – признающие в национальном характере философствования не некий отрицательный момент, а объективную данность, обусловленную тем, что философия создается на национальном языке. По мнению проф. М. Минчева, современная философия в России, как и «европейская философия», может выйти из кризиса, «вернувшись к метафизике и стряхнув политизацию». Именно на этом пути, опираясь на богатейшее наследие, русская философия обретет собственную идентичность.

В дискуссиях о судьбах русской философии мы также отстаивали мысль о необходимости конструктивного подхода к усвоению её наследия и тщательному определению того, что в ней является «мертвым» и что «живым». Ресурсы русской философии не только не исчерпаны, но, по большому счёту, даже ещё не вполне поняты. Продуктивными для философского осмысления проблем современности остаются разработанные крупнейшими русскими мыслителями концепции «соборного мышления», всеединства и синтеза, симфонической личности, софийности хозяйства и др.

Существенное место в работе конференции заняло обсуждение проблем этики и философской антропологии. И это не случайно. Во-первых, их актуальность не вызывает сомнений, во-вторых, в русской философии мы находим глубокую проработку этих проблем. Здесь следует отметить док-

лады В. Кудашева, Красноярский государственный университет («Идеи преобразования и преобразования человека в русской философии»), И. Ключевой, Мордовский государственный университет («Русская эстетическая антропология XIX – первой половины XX вв. и современный эстетизм»), Р. Голович, Черногория («Кардиоцентризм русской философской мысли»).

Философия права, составляющая важную часть наследия русской мысли, на конференции была представлена докладом Е. Прибытковой, Рурский университет Бохума («Право как «этический минимум»: новые интерпретации в современном правоведении и философии права (Вл. Соловьёв и его последователи)»).

Как мы уже отмечали, четвёртую группу составили доклады, посвященные творчеству отдельных русских философов. Спектр имен и проблем, представленных в этой группе, достаточно широк: В.С. Соловьёв (платонические основания учения о всеединстве (доклад Л. Лукомского, г. Варна), экуменические идеи в современном христианском мире (доклад М. Муравчиковой, г. Братислава), Ф.М. Достоевский (творчество Достоевского в свете имяславия (доклад Е. Димитровой, г. София)), Г.В. Флоровский (проблема историчности (доклад А. Глазкова, г. Астрахань), богословие (доклад П. Павлова, Софийский университет)), В.В. Розанов (философия пола и метафизика истории (доклад Х. Паницидиса, Софийский университет), философский анализ проблем повседневности (доклад И. Наливайко, г. Минск)), П.А. Флоренский (проблемы метафизики (доклад А.Атманских, г. Екатеринбург)), С.Н. Булгаков (проблемы метафизики (доклад И. Колева, г. София)), С.Л. Франк (проблемы онтологии (доклады Д. Цацова, г. София, и И. Зайцева, г. Санкт-Петербург)), М.М. Бахтин (проблема общения персоналистических универсумов (доклад И. Березовской, г. Санкт-Петербург)), М. Мамардашвили и Э. Ильенков («Я» как понятийная форма (доклад О.Иващук, г. Ростов-на-Дону)), А.Ф. Лосев (проблемы диалектики и современной эпистемологии (доклад С. Змихновского, Кубанский государственный университет), философия языка (доклад Фамикадзу Осуки, Япония)).

Безусловный интерес вызвали доклады, раскрывающие перекличку идей русских и европейских философов. Назовем выступление И. Наливайко, Белорусский государственный университет, посвященное сопоставлению взглядов В. Розанова и М. Хайдеггера; И. Березовской, Санкт-Петербургский политехнической университет, представившей сравнительный анализ концепций М. Бахтина и М. Хайдеггера, доклад И. Зайцева, Санкт-Петербургский государственный университет, посвященный С.Франку и Э Левинасу.

Следует отметить доклады В. Саакова, г. Ульяновск, и В. Марачи, г. Москва, посвященные методологическим вопросам познания. Участникам конференции был представлен богатый видеоматериал, раскрывающий деятельность Московского методологического кружка им. Г.П. Щедровицкого.

Наш доклад «Соловьёвские исследования в постсоветской России». В нем были рассмотрены динамика и тематический репертуар соловьёвских исследований в постсоветской России, значение деятельности Соловьёвского семинара как научного, культурного и образовательного центра, сохраняющего и развивающего традиции диалога как способа существования философской культуры.

На одном из пленарных заседаний нам было предоставлено дополнительное время для показа двух фильмов – «Соловьёвский семинар: вчера, сегодня, завтра...» и «Владимир Соловьёв в русском изобразительном искусстве».

Конференция явилась важным и полезным событием. Она оживила застывшие научные связи болгарских и российских исследователей русской философии, дала возможность понять подходы и интересы коллег в этой области историко-философской науки и, конечно же, заложила основание для дальнейшего сотрудничества.

Последний день пребывания в Болгарии был посвящен поездке в Рильский монастырь – крупнейший балканский центр православия, сыгравший важнейшую роль в просвещении болгарского народа, развитии братских связей с Россией и борьбе за освобождение от турецкого ига.

Конференция проходила в творческой, сердечной и доброжелательной атмосфере. В этом заслуга её организаторов – Цветины Рачевой, Ивана Колева и Хараламби Паницидиса.

Бозе

Участие в конференции в Бозе (22 – 25 октября, Бозе, Италия) для меня было важным по ряду обстоятельств. Во-первых, её тема – «Всеединство и универсализм» – напрямую связана с философией Владимира Соловьёва, и я надеялся встретиться и познакомиться с людьми, работающими в этой области, но по каким-то причинам мне ещё не знакомым. Во-вторых, организатор этой конференции – монастырь Бозе широко известен как один из крупнейших европейских центров исследования русской духовной культуры и русской философии, и участие в конференции открывало возможность познакомиться с его деятельностью. В-третьих, мне было важно донести, в буквальном смысле слова, наши «Соловьёвские исследования» до Италии и передать их в дар библиотеке монастыря Бозе.

Так я оказался в этом удивительном месте, расположенном в 150 км к северу от Милана в предгорьях Альп. Бозе – международный экуменический монастырь, населенный 70 насельниками, мужчинами и женщинами, католиками, православными и протестантами. Как духовный центр он известен своей исследовательской и издательской деятельностью. Он же является организатором многочисленных конференций по различным проблемам религиозной жизни, духовной культуры и философии.

Наша конференция была посвящена обсуждению комплекса проблем, объединяемых темой «Всеединство и универсализм». Тема *всеединства* – одна из основополагающих идей русской религиозной философии. Воспринятое русской мыслью из философского наследия Шеллинга, оно именно в России и благодаря, прежде всего, В.С. Соловьёву дало толчок мощной философской традиции. Русская рецепция идеи всеединства в конце XIX – начале XX в. оказалась столь плодотворной, что сегодня, в эпоху глобализирующегося мира, именно она способна стать основой философского осмысления значительного количества проблем, с которыми столкнулось человечество.

Конференция, организованная в западных традициях, была немногочисленной. В ней приняли участие 18 человек. Более половины из них – наши соотечественники из Москвы, Казани, Ельца. Они представляли крупные учебные заведения – Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея (соорганизатор конференции), Свято-Тихоновский богословский институт (г. Москва), Институт философии РАН, Российский университет Дружбы народов, Московская академия образования Н. Нестеровой, Казанский государственный технологический университет, Елецкий государственный университет им. И. Бунина, Ивановский государственный энергетический университет. Были представлены также Европейский гуманитарный университет Вильнюса, Академия теологических исследований (г. Волос, Греция), Папский Восточный институт (Рим, Италия), Папский университет Иоанна-Павла II (г. Краков, Польша), Университет св. Фомы Аквинского (г. Киев, Украина). Руководители и организаторы конференции – ректор Библейско-Богословского института св. апостола Андрея А.Э. Бодров и настоятель монастыря Бозе брат Адальберто.

Основной лейтмотив докладов и дискуссий – выяснение значимости представлений о всеединстве для сегодняшнего межхристианского диалога, диалога религий и культур.

Об актуальности идеи всеединства и её эвристическом потенциале говорил в своём докладе «Светский и христианский универсализм в эпоху глобализации» доцент Папского Восточного института дон Стефано Каприо, подчеркнувший мысль о том, что понятие всеединства «является самой глубокой русской переработкой европейского культурного наследия». Философия всеединства, став в своё время теоретической основой дискуссии о судьбах России в её отношении к Европе и миру, и сегодня предлагает вариант понимания единства философии и религии, науки и веры, возможный путь примирения в нынешнем смятении «столкновения цивилизаций».

Доклад проф. Г. Гутнера (Институт философии РАН) был посвящен анализу идеи гуманизма и проблемы единства человечества.

Значение соловьёвской идеи всеединства для современных дискуссий об универсализме отметил в своём докладе проф. Г. Миненков (Евро-

пейский гуманитарный университет, Вильнюс). Соловьёвская концепция всеединства, по мнению докладчика, явилась альтернативой классической концепции универсализма. Она остается актуальной в условиях формирования нового универсализма постсекулярной эпохи. Докладчик представил сравнительный анализ соловьёвской концепции всеединства и интерпретации универсализма современными авторами – Ю. Хабермасом, Э. Лакло, Ш. Муффом. Он отметил важность введения идеи всеединства в контекст дискуссий о тенденциях и перспективах социально-политической и культурной динамики в современной социальной теории. Анализируя теоретический и социальный опыт решения проблемы индивидуального и универсального в XX веке, докладчик отметил ценность наследия В.С. Соловьёва, содержащего идею о том, что универсальное должно стать результатом не бездумного принятия некоей уже известной общезначимой истины, но встречи и диалога партикулярных личностей, каждая из которых есть явление личности Бога. Именно на этом пути возможно формирование нового всеединства – социальной целостности, признающей многообразие.

Тема актуальности идеи всеединства была продолжена в докладе проф. О. Запрометовой «Религиозный опыт как путь к всеединству. Вызовы двадцатого века» (Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, Москва). Докладчик остановился на анализе духовного переживания как пути к *всеединству*. Актуальность проблемы связана с поворотом христианства XX века от дискуссий по вопросам вероучения (как между различными христианскими традициями, так и внутри их) к анализу религиозного опыта, разделяемого многими. Кризис современной цивилизации, по мнению автора, является реакцией на социальные и культурные изменения, происходящие в обществе, и на формирование новых стереотипов. Постмодернизм допускает множество интерпретаций и дает право сравнения духовного опыта апостола Павла, с его стремлением к *универсализму*, с опытом В. Соловьёва и последующих представителей русской религиозно-философской мысли. Отдельные примеры современного религиозного дискурса свидетельствуют о существующей связи между русской религиозной философией и богословской мыслью XX века. Растущий интерес к «опытному» богословию, наряду с происходящей деконструкцией «ортодоксии» современного христианства, подтверждает, что без истинного руководства Духа Божия возникает опасность, номинального христианства, неспособного к принятию другого (другой христианской традиции с ее учением, духовным опытом и пр.) и к диалогу из-за «закрытых границ» собственных богословских представлений. Не следует забывать, что религиозный опыт русских философов позволил им предвосхитить отдельные проблемы наступающего нового века и способствовал развитию богословской мысли нашего времени.

Выявлению и анализу религиозно-философских предпосылок российско-европейского взаимопонимания был посвящен доклад проф. А.Усачева (Елецкий государственный университет им. И. Бунина). Всеединство принадлежит в качестве понятия христианской онтологии, отметил докладчик. Всеединство – это единство всех вещей мира, универсальное целеполагание, которое сказывается в любом сущем в отдельности и в такой же мере в сущем-в-целом. Универсализм же предстает перед нами в виде первичности пространства по отношению к вещам. В нем есть преодоление любой индивидуализированной сущности. Со времен Сократа европейцы называют бытие человека микрокосмом. Такая традиция мышления влияет на все наиболее важные стороны не только философии и науки, но и религии. Сократ открыл для европейского человечества тайны внутреннего мира личности. Этот примечательный факт греческого логоса был вновь открыт с новой силой Богочеловеком Христом. И сегодня, когда мы говорим о человеке, мы одновременно находимся в пространстве философии и религии в равной мере. «Личность – это часть универсума, а универсум – это часть личности» (Н. Бердяев). Сегодня особенно актуально определить с тем, какие конструктивные элементы российской интерпретации всеединства можно взять на заметку? Каким образом русская философия преодолевает дуализм национального и универсального?

Тема осмысления проблем всеединства представителями русской философско-религиозной мысли была продолжена в докладе проф. В.Кравченко (Московская академия образования) «О некоторых философско-психологических аспектах рассмотрения всеединства в русской религиозной философии». Докладчик отметила, что с психолого-философской, виртуалистической точки зрения всеединство может быть рассмотрено не в качестве «термина», интеллектуального «понятия», абстрактной «дефиниции» или отвлеченного «символа». всеединство предстает целостным образом-откровением – переживанием – стимулом, постигаемым в озарении и являющимся импульсом для духовно-практической деятельности. Формируясь в пределах нравственно-мистических или нравственно-религиозных виртуальных реальностей и миров, всеединство проецируется в сферу реальных межличностных и социальных отношений, а также в область практического освоения природы человеческим обществом. Отливаясь в бесконечном многообразии терминов и понятий, всеединство остается одной из центральных задач человеческого мышления и разносторонней деятельности.

Этико-правовые аспекты проблемы соотношения всеединства и универсализма в их взаимосвязи с представлением о праве как «минимуме добра» были предметом анализа проф. Е. Прибытковой (Рурский университет Бохума, Германия). Тема её доклада «Право как минимум добра: на перекрестке всеединства и универсализма».

Докладчик отметила, что правовая концепция всеединства, разработанная Вл. Соловьёвым и его последователями, стала религиозно-нравственной интерпретацией интегративного подхода, стремящегося

найти *целостное* знание о праве и указать на его связь с порядком экзистенциальных целей людей. Гносеологическим аспектом концепции всеединства выступила теория «цельного знания», стремящаяся синтезировать религиозный, философский и опытно-научный методы познания права. Наследниками и продолжателями интегративного подхода в правоведении стали А.С.Яценко, И.А. Ильин, Б.А. Кистяковский, Н.Н. Алексеев, Г.Д.Гурвич, С.И. Гессен, П.А. Сорокин.

По мнению докладчика, важной особенностью «русского проекта» интегративной концепции права был акцент на внутренней взаимосвязи права с Абсолютно сущим, объяснение права в качестве явления, сопряченного нравственному миру. Воплощением этого стремления стало определение права в качестве «этического минимума», заимствованное из западной философско-правовой мысли (прежде всего, у Г. Еллинека и Э. фон Гартмана) и получившего религиозно-нравственное обоснование на страницах работ «Оправдание добра» и «Право и нравственность». Эта дефиниция идеально отвечала основной интенции учения о всеединстве – примирить конкурирующие правовые традиции: предлагая «минимум добра» в качестве критерия нравственной оценки права, Вл. Соловьёв и его последователи подвергли строгой критике «бессмысленные и зловердные опыты принудительной праведности и насильственной святости».

Идея универсализма, развиваемая в западной философско-правовой традиции, предполагает поиски «интеркультурного» элемента права как общей основы для многообразных представлений о ценностях, которая была бы безразлична к различиям культур (О. Хеффе). Поэтому «этический минимум» получил признание как единственно возможная универсальная форма этоса и одновременно фундаментальной ценностью правовой коммуникации плюралистического социума (Г. Дель Веккио, Й. Месснер, Р. Хофманн, Г. Кюхенхоф, Р. Марчич, А. Кауфман, Г. Дейссен). В этом смысле учение о праве как «минимуме добра» стало *местом встречи идей всеединства и универсализма*.

Докладчиком проанализированы интерпретации учения о праве как «минимуме добра» в различных религиозных традициях: в работах католических теологов Й. Месснера и Л. Янсенса, протестантского мыслителя В.А. Луиджпена, в документе «Основы социальной концепции» Русской Православной Церкви, где воспроизводится тезис Вл. Соловьёва о праве как «минимуме добра». В докладе показаны общие и отличительные черты моделей религиозно-нравственного оправдания права, представленные в контексте религиозно-философских систем трех христианских конфессий.

Проблемы мессианизма и империи в контексте идеи всеединства были предметом рассмотрения в докладе доц. Ю. Матушанской (Казанский государственный технологический университет).

Сравнительному анализу концепций всеединства В.С. Соловьёва и С.Л. Франка был посвящен доклад сестры Терезы Оболевич (проф. Папского университета им. Иоанна-Павла II, Краков, Польша).

Вопросы реализации всеединства в церковно-эсхатологической перспективе были рассмотрены в докладе В. Малчина (Институт св. Фомы Аквинского, Киев, Украина).

Проф. Н. Аспроулис (Академия теологических исследований, Волос, Греция) в своём докладе остановился на анализе теологической концепции о. Г. Флоровского. Доклад проф. Д. Рубина (Свято-Тихоновский богословский институт, г. Москва) был посвящен анализу взаимоотношений иудаизма и христианства.

В докладе проф. В. Ванчугова (Российский университет дружбы народов) была представлена концепция «этнософии» и раскрываемые в ней образы европейских народов.

Наш доклад был посвящен теме «Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога». Мы отметили, что для выдающегося теоретика всеединства – В.С. Соловьёва, всеединство, идеальным образом представленное во Всеедином-Сущем, должно быть реализовано в перспективе исторического бытия человечества. Важнейшим средством достижения этого состояния является межхристианский, межкультурный диалог, деятельное участие христиан в созидании *христианской культуры*.

Возможность такого диалога укоренена в метафизической природе человека, наделенного способностью осознать и в идеальной форме выразить его необходимость. Богочеловеческое основание диалога мыслится Соловьёвым как актуальное, как прочный фундамент сотрудничества в деле продвижения человечества к идеалам всеединства.

Это подчеркивает значение соловьёвского наследия для развития межхристианского диалога, который был для русского мыслителя не только предметом теоретизирования, но и пространством практической деятельности. Философия Соловьёва является важнейшим фактором взаимопонимания и диалога христианских культур, а отношение к его наследию – показателем готовности к этому диалогу.

Завершившая конференцию общая дискуссия была посвящена обсуждению итогов работы и определению перспектив совместной деятельности Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, монастыря Бозе и Соловьёвского семинара.

Бохум

Рурский университет Бохума – один из крупнейших центров исследований русской философии в Западной Европе. На протяжении ряда лет в университете под руководством проф. Александра Хаардта работает ис-

следовательский центр «Русская философия и интеллектуальная история». Важнейшее направление его деятельности – изучение взаимосвязи философских дискурсов в контексте европейской философии. Осуществляя сравнительное изучение культурных хронотопов философского дискурса, центр вносит существенный вклад в новое осмысление философского значения и теоретического потенциала русской мысли.

Одним из направлений деятельности центра является организация научных конференций по тематике проводимых им исследований.

Мне довелось принять участие в работе международной конференции 2009 года. Она состоялась в Рурском университете Бохума 29 – 30 октября и была посвящена теме ««Правда»: Дискурс справедливости в русской интеллектуальной истории».

В конференции приняли участие философы из крупнейших германских университетов Бохума, Марбурга, Трира, Гамбурга, Ольденбурга, Фрейбурга, Штутгарта, Мюнхена, Дрездена, Фрибурга, Мюнстера. Российские участники прибыли на конференцию из Москвы, Санкт-Петербурга, Иванова. На конференции были представлены ученые из Нидерландов и Украины. Участники конференции – хорошо известные интеллектуальному сообществу Европы крупнейшие специалисты по русской мысли из авторитетных научных центров.

Следует сразу же отметить широту проблемного поля конференции. Доклады участников были тематически сгруппированы по следующим направлениям: ««Правда» как истина и справедливость», «Описания и обсуждения справедливости в русской литературе», «Морально-философская концепция Владимира Соловьёва», «Идеи справедливости в сборнике «Вехи»», «Право и правда в русской философии права», «История понятия справедливости», «Социально-политические дебаты в советской и постсоветской России», «Циркуляция идей между Западной Европой и Россией». Как видим, проблема «правда – справедливость» рассматривалась в самых разнообразных аспектах: историческом, философско-правовом, этическом, социально-политическом, литературном, что позволило выявить её философское значение и многогранность современной рецепции.

Грани трактовки правды как истины в творчестве Андрея Белого были представлены в докладе проф. Хенрике Шталь (Университет Трира) («Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин»). Отметив испытанные А. Белым влияния со стороны В.С. Соловьёва и Р.Штайнера, докладчик указала на особенность понятия истины у русского мыслителя. Она состоит в его динамической форме, которая должна оправдать, с одной стороны, истину в себе, с другой – множество частичных и относительных «истин». В связи с этим понятие истины у Белого, по мнению докладчика, имеет форму гносеологически обоснованного монизма, снимающего дуализм идеи и явления и принимающего в себя плюрализм явлений. Отождествляя «динамическую

истину» с «правдой», Белый утверждает, что она дана только в самом процессе подвижного мышления, которое имманентно действительности⁸.

Доклад доктора философии Катарины А. Брекнер (Университет Гамбурга) был посвящен анализу употребления понятий «правда» и «истина» в сочинениях П.И.Пестеля и Н.К. Михайловского. Докладчик отметила, что выражением субъективного метода и важнейшей интенцией мысли Михайловского было стремление соединить в единую систему представления о «правде-истине» и «правде-справедливости», что нашло отражение в его учении о социализме – идеальном обществе, преодолевающем социальное отчуждение⁹. Понимание правды Пестелем связано, по мнению докладчика, с его стремлением преобразовать *истину* в *правду*, обладающую непреложной объективностью. Отличие концепций Пестеля и Михайловского, указывает докладчик, состоит в том, что последний признаёт субъективный характер своего учения, тогда как Пестель своё личное требование правды неявно выводит из авторитета истины¹⁰.

Профессор Университета Марбурга Майя Соболева посвятила свой доклад анализу наследия М. Бахтина в контексте проблемы «истины поступка». Докладчик дала развернутую интерпретацию поступка – центрального понятия ранней философии Бахтина – в многообразии раскрывающих его аспектов: поступок как истина жизни, поступок как посредник между теоретической истиной и этической правдой, ответственность как единство «правды и факта» в поступке¹¹.

Представления о справедливости в русской литературе были предметом анализа доктора философии Райнера Грюбеля (Университет Ольденбурга) и Михаила Блюменкранца – гл. редактора журнала «Вторая навигация» (Мюнхен). Райнер Грюбель в докладе ««Гордое слово – справедливость»». Дискурс справедливости в романе Толстого «Война и мир»» отметил, что писатель использует понятие «справедливость» в нескольких значениях. Прежде всего, в романе присутствует дискурс справедливости в обыденном смысле. Наряду с ним понятие «справедливость» используется как синоним правильного мышления («дискурс историков») ¹².

В докладе Михаила Блюменкранца «Пути добра и перепутья свободы» на примере героев романа Василия Гроссмана «Жизнь и судьба» проанализированы представления о добре и свободе в идеологизированном и религиозном сознании. Анализ функций идеологизированного сознания осуществлён на основе учения об интенциональности Э. Гуссерля, а стихийная религиозность – в контексте философии Э. Левинаса. Сопоставляя два типа сознания, докладчик выявил характерную для идеологизированного сознания аберрацию понятий добра и свободы, в результате которой добро и свобода предстают в качестве антиномий. В религиозном сознании добро и свобода взаимодополняют и взаимообуславливают друг друга.

Отличительной особенностью обсуждений и дискуссий было то, что многие докладчики, анализируя разнообразные аспекты темы конфе-

ренции, обращались к наследию В.С. Соловьёва. Вместе с тем одно из заседаний было посвящено морально-философской концепции выдающегося русского мыслителя. С анализом программы нравственной философии В.С. Соловьёва выступил старейший и авторитетнейший специалист по наследию русского философа – проф. Людвиг Венцлер (Университет Фрейбурга). С позиций феноменологическо-семантического подхода докладчик проанализировал концепцию Соловьёва, его построения, нацеленные на то, чтобы «показать добро как правду».

Аналізу понятия совести в нравственной философии В.С. Соловьёва было посвящено выступление доктора философии Андрея Буллера (Государственное министерство земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт). Докладчик отметил, что первооснову человеческой морали Вл. Соловьёв ищет не в абстрактных принципах «чистого разума», а в моральной природе самого человека. Эту первооснову образует для него чувство человеческого стыда, ставшее позже человеческой совестью. Понятие совесть у Вл. Соловьёва обосновано антропологически. И хотя совесть проявляет себя только в индивидуально-субъективной форме, она у Соловьёва, являясь универсальным понятием, имеет под собой объективную основу.

В интерпретации Вл. Соловьёва совесть не является ни моральным принципом, ни практической нормой, а олицетворением добра или проявлением нравственного разума. Но в отличие от кантовского понятия разума разум Соловьёва не «чист» и «формален», а наделён «человеческими» чертами: он не вечен, а преходящ, не «чист», а эмпиричен. Одним словом, разум Соловьёва историчен. Вл. Соловьёв не пытается освободить нравственный разум от влияния «эмпирических примесей» и человеческих чувств. Скорее, наоборот, – чувства, и особенно «высокие» чувства, играют у него решающую роль в процессе нравственного развития человека. В философии Вл. Соловьёва происходит легитимация понятия чувства как моральной инстанции. Для Вл. Соловьёва чувство есть не только инструмент познания мира, но и средство морального самосовершенствования человека. Как отметил докладчик, в нашем прагматичном, рациональном, высоко технологизированном и до мельчайших деталей урегулированном мире – в мире, в котором всё меньше места остаётся человеческим чувствам, – принципы философии Соловьёва приобретают особую актуальность. Ведь и современный человек должен стремиться осуществлять добро, следуя внутреннему голосу своей совести¹³.

В контексте рассмотрения соловьёвской проблематики состоялся и наш доклад «Справедливость и общественный идеал в социальной философии В.С. Соловьёва». Мы отметили, что понимание философии как высшей формы творчества, преобразующего жизнь, с неизбежностью ставило перед мыслителем задачу обоснования общественного идеала. Его метафизическим выражением является учение о Софии и Богочеловечестве. В социально-философском аспекте общественный идеал предстает у

Соловьёва как «цельное общество» и «свободная теократия», выражающие его социальные, политические и правовые характеристики.

Метафизический и социально-философский аспекты понимания общественного идеала имеют общим истоком признание фундаментального значения *безусловного нравственного начала как реальной силы истории*, приводящей человеческое общество, в конечном счете, к единству и целостности, прообразом которых является абсолютное единство Сущего. Нравственность, по Соловьёву, существенным образом связана с историческим процессом, целью которого является универсальное воплощение духа Богочеловечества во всём. Эта цель и нравственная обязанность присутствуют в содержании общественного идеала Соловьёва.

Одним из существенных проявлений нравственного начала в совершенном обществе, как полагает В.С. Соловьёв, является справедливость. Поэтому в концепцию общественного идеала он включает идею социальной справедливости *как нравственного принципа, как минимальное* требование нравственности. Философ рассматривает справедливость как наименьшее правило альтруизма. Из двух выделяемых им правил альтруизма первое и отрицательное называется *справедливостью*, а второе и положительное – милосердием. При этом Соловьёв указывает на их тесную взаимосвязь, являющуюся основанием «для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества».

Общественный идеал, обосновываемый В.С. Соловьёвым, включает идею справедливости и вытекающее из нее требование не превращать человека в средство для чьих-либо целей. Мы указали также на то, что представление В.С. Соловьёва о нормальном, идеальном обществе, обществе, существующем *по правде и справедливости*, связано с идеалом правового государства¹⁴.

В 2009 г. исполнилось 100 лет выхода в свет программного документа русской мысли начала XX века – сборника «Вехи». На конференции ему были посвящены два доклада: доктора Хольгера Куссе (Технологический университет Дрездена) и доклад проф. Эверта ван дер Зверде (Университет Неймегена, Нидерланды). Х. Куссе проанализировал формы коммуникации, представленные в «Вехах» и пришел к выводу, что именно они явились причиной такого восприятия книги, которое оказалось противоположным ожиданиям её авторов. Противники «Вех» восприняли внутренний дискурс интеллигенции как претензию «говорить от имени» всего общества и не могли смириться с этим¹⁵.

Профессор Э. ван дер Зверде представил в своем докладе анализ политической философии «веховцев». Он отметил, что с 1905 г. перед русской интеллигенцией встали главные вопросы политической философии: Что является фундаментом политического строя (если это не самодержавие – православие – народность)? Какова природа вообще «конституции»? В чём состоит основа гражданских прав и свобод? Какая роль отводится народу, а какая – интеллигенции?

Исходя из предложенных трех измерений политической философии: 1) как одной из областей философии, 2) как философской рефлексии «политического», 3) политической философии как «политической» самой по себе, докладчик, анализируя тексты сборника, пришел к выводу об отсутствии у «веховцев» «положительно-демократического аргумента» и оценил их политическую философию как аристократическую философию¹⁶.

Значительное внимание на конференции было уделено рассмотрению соотношения права и правды в русской философии права. Этой теме были посвящены выступления доктора философии Регулы Цвален (Университет Фрибурга), проф. Владимира Кантора (Высшая школа экономики, Москва) и доц. Елены Тимошиной (Санкт-Петербургский государственный университет).

Р. Цвален в своем докладе «*Право как путь к правде. Власть, право и справедливость у С.Н. Булгакова*» представила анализ философско-правовых воззрений русского мыслителя. Докладчик отметила, что после окончательного перехода от теоретико-атеистического марксизма, Булгаков, как и Вл. Соловьёв, выводит нормативный идеал справедливости из христианской заповеди *любви к ближнему*. Отрицая аргументацию сторонников правового нигилизма Булгаков считает инструментом воплощения социальной справедливости, соответствующим историческому моменту, конституционно-демократическое правовое государство¹⁷.

Доклад проф. В. Кантора («Фёдор Степун: «Народная правда» против правового сознания как явления христианской политики») был посвящен анализу понятия «народная правда» и взглядов Ф. Степуна на проблемы правового сознания. Докладчик отметил, что Степун, как и Вл. Соловьёв, констатировал антиправовую направленность русской религиозной мысли. Противопоставление права «народной правде» характерно и для художественного осмысления проблем права в романах Достоевского и Толстого. Опасность заключалась в отождествлении «народной правды» и Божьей правды, что и было осмыслено и понято Ф. Степуном. Мгновенное падение, крушение народной веры в ходе революции и явилось причиной катастрофы. В этом срыве народной души, как полагал Степун, надо искать объяснение как высоте метафизической проблематики русской революции, так и её предельному окаянству¹⁸.

Доцент Е. Тимошина, продолжая тему русской философии права, в своём докладе («Идея справедливости в дискурсе петербургской школы философии права») представила итоги исследований дискурса идеи справедливости в трудах представителей петербургской школы философии права, и прежде всего её основателя Л. Петражицкого. Докладчик отметила, что справедливость рассматривается Петражицким исключительно как правовое явление, как *автономное* этическое переживание императивно-атрибутивного типа, т.е. как *интуитивное право*, противопоставляемое учёным *позитивному праву*. Интуитивное право, или справедливость, является, таким образом, индивидуальным психическим явлением, содержание

которого определяется «жизненным миром» конкретного субъекта. Переживания справедливости оказывают влияние на толкование, применение и научное осмысление позитивного права, а также являются фактором его создания, изменения или отмены¹⁹.

Исторический аспект рассмотрения дискурса справедливости в русской мысли был представлен докладами доцента Н. Печерской (Высшая школа экономики, Санкт-Петербург) и проф. К. Сигова (Национальный университет «Киево-Могилянская академия», Украина).

Н. Печерская в своём докладе изложила результаты историко-этимологического анализа понятия справедливости в русской культуре. Проведенное на основе анализа документов конца XV – начала XX в., исследование было нацелено на выявление исторических корней современного чувства справедливости. В методологическом отношении оно базировалось на положениях поздней философии Л. Витгенштейна, интерпретирующей социальные феномены с помощью реального словоупотребления. Значение «справедливости», по Витгенштейну, – это упорядоченная структура разнообразного употребления этого слова. Докладчик подчеркнула, что именно язык содержит накопленный поколениями опыт справедливости, структурируя наши возможности высказываний о справедливом и несправедливом. Эта замена условий истинности понятия на условия его употребления делает анализ фактов словоупотребления главным средством, позволяющим выявить значение понятия, разделяемое сообществом²⁰.

Доклад профессора К. Сигова явился развитием словарной статьи *Pravda*, опубликованной во французском издании европейского словаря философий «Vocabulaire Européene des Philosophies Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin» (Paris, 2005. P. 980 – 987). Исследователь отметил, что слово *правда* вопреки однозначному характеру эквивалентов, при помощи которых его переводят – *verité*, *truth*, *Wahrheit*, – означает не только истину, но и справедливость. Акцент падает, прежде всего, на второе значение при рассмотрении слов, однокоренных правде, – право, справедливость, правосудие. Утверждая, что концепт правды не является ононимом, докладчик отметил дискуссионный характер этой позиции²¹.

Материал, характеризующий смысловое поле употребления понятий «правда» и «справедливость» в социально-политических дебатах в советской и постсоветской России, был представлен в докладах проф. Э.Ю. Соловьёва (Институт философии РАН, Москва), доктора философии А. Шпрёде (Университет Мюнстера, тема доклада «Аспекты взаимоотношения этики и права в русской/постсоветской философии») и российского журналиста А. Морозова (Москва, тема доклада «Постсоветская справедливость»).

Профессор Э.Ю. Соловьёв в докладе «Справедливость и образование (о педагогических размышлениях В.А. Сухомлинского)» привлек

внимание участников конференции к наследию выдающегося педагога, размышления которого об образовании оказались в свое время самым энергичным манифестом «социализма с человеческим лицом». По существу, отметил докладчик, в педагогических сочинениях Сухомлинского был представлен набросок персоналистической философской антропологии с её основным тезисом о том, что «каждый ребёнок – уникальный мир». Необходимость обоснования этого положения ставила перед Сухомлинским задачу разработки теории справедливости, базирующейся на презумпции *равнодостоинства* и противостоящей *педагогической уравниловке*, поразившей советскую школу к концу 60-х годов²².

Важным аспектом рассмотрения темы дискурса *правды* и *справедливости* в русской мысли является вопрос о его созвучии и связях с западноевропейской философией. Проблемы, связанные с этим вопросом, были рассмотрены в докладах доцента Е. Прибытковой (Рурский университет Бохума) и А. Бикбова (МГУ им. М.В. Ломоносова).

Доклад Е. Прибытковой был посвящен сравнительному анализу концепций человеческого достоинства и справедливости классика немецкой философии И. Канта и выдающихся мыслителей XIX – XX веков В.С. Соловьёва и Дж. Ролза. Отметив непреходящие заслуги И. Канта в обосновании принципа человеческого достоинства, провозглашенного им в качестве абсолютной ценности и неотъемлемого свойства всякого разумного субъекта, докладчик указала на произошедшее в связи с этим изменение вектора дебатов о справедливости: оттеснив доминировавшие до этого категории «равенства» и «свободы», на первый план выступает категория человеческого достоинства, составляющая фундамент концепций социальной справедливости.

Развитие этих идей И. Канта в их корреляции с принципом социальной справедливости докладчик обнаруживает в концепциях Вл. Соловьёва и Дж. Ролза. Вторая формула категорического императива И.Канта стала отправным пунктом учения Вл. Соловьёва о праве человека на достойное существование. При этом, как отмечает Е. Прибыткова, Вл. Соловьёв восполняет определение справедливости как формального равенства определением её как «равенства в должном». Дж. Ролз, разработавший концепцию справедливости как честности, признает чувство собственного достоинства в качестве наиболее важного первичного блага. Концепцию Дж. Ролза докладчик связывает с его рецепцией кантовского принципа автономности и формулы персональности и их трансляцией в социально-политический контекст, что нашло отражение в трактовке мыслителем чувства собственной значимости (обладание рациональным жизненным планом и убежденность человека в одобрительной оценке его личности и дел другими субъектами)²³.

В докладе А. Бикбова «Экспликация додискурсивного переживания справедливости» были представлены результаты исследований, проведенных автором в России, Франции и Италии. Его цель состояла в выяс-

нении переживания индивидами справедливости/несправедливости современного общественного устройства и различных аспектов жизни социума. По мнению докладчика, материалы исследования указывают на формообразующее действие образовательных инстанций, педагогики властных асимметрий семьи, школы, профессиональной иерархии, которые обновляют и закрепляют представления о справедливости/несправедливости²⁴.

Конференция в Бохуме дала каждому из её участников важный опыт обсуждения одной из существенных проблем. Она продемонстрировала несомненный успех научного проекта Исследовательского центра «Русская философия и интеллектуальная история», предложившего новые тематические акценты в изучении русской мысли.

¹ См.: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997.

² См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006; Рочинский С.Б. Владимир Соловьёв и западная мысль: критика, примирение, синтез. М., 1999.

³ См.: Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: Невидимый континент. М., 1998.

⁴ См. издания Киевской Духовной академии и Киевского Религиозно-философского общества: Труды Киевской Духовной академии, Христианская мысль (журнал Киевского Религиозно-философского общества, выходит с 2004 г.). См. также: Мозгова Н.Г. Київська Духовна академія, 1819 – 1920: Філосо. спадок. Київ: Книга, 2004. – 320 с.

⁵ В «Соловьёвских исследованиях» (2005. Вып. 11) опубликована составленная проф. Н.Димитровой болгарская библиография В.С. Соловьёва: Болгарские авторы о Вл. Соловьёве: Библиография 1990 – 2005 гг. / Сост. Н. Димитрова // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005. Вып. 11. С. 236 – 239.

⁶ В работе Соловьёвского семинара принимали участие проф. Нина Димитрова (Институт философских исследований Болгарской академии наук) и проф. Шуменского университета Ивайло Иванов.

⁷ Климент Охридский, род. ок. 840 г., епископ (886 – 916), выдающийся болгарский писатель.

⁸ См.: Правда: Дискурс справедливости в русской интеллектуальной истории: Тез. докл. Междунар. конф. 29 – 30 октября 2009 г., Рурский университет Бохума, Германия. Бохум, 2009. С. 40 – 41.

⁹ Там же. С. 15 – 16.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С.32.

¹² Там же. С. 19.

¹³ Там же. С. 17 – 18.

¹⁴ Там же. С. 24 – 25.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ Там же. С. 38.

¹⁸ Там же. С. 21 – 22.

¹⁹ Там же. С. 36 – 37.

²⁰ Там же. С. 28 – 29.

²¹ Там же. С. 42 – 43.

²² Там же. С. 33 – 35.

²³ Там же. С. 30 – 31.

²⁴ Там же. С. 11 – 13.

НАШИ АВТОРЫ

Виноградова

Евгения Васильевна

канд. филос. наук, доцент, профессор кафедры философии и истории Морской государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск,
E-mail: grape3@yandex.ru

Левченко

Елена Викторовна

д-р филос. наук, старший научный сотрудник Отдела научного сотрудничества и международных связей Института научной информации по общественным наукам Российской Академии наук, г. Москва,
E-mail: coop@inion.ru

Матсар Майе

канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова.
E-mail: maieke@yandex.ru

Дзущева

Наталья Васильевна

д-р филос. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета,
E-mail: starova@bk.ru

Крохина

Надежда Павловна

канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета,
E-mail: sgpu2007@mail.ru

Серова

Наталья Викторовна

канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории Морской государственной академии им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск, E-mail: nseroval@rambler.ru

Потапова

Елена Николаевна

аспирант кафедры философии и социальных теорий Липецкого государственного педагогического университета,
E-mail: linhae@yandex.ru

Прибыткова

Елена Анатольевна

канд. юрид. наук, доцент, науч. сотр. Рурского университета Бохума, Германия
E-mail: e-pribytkova@yandex.ru

- Брагин**
Андрей Витальевич д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета,
E-mail: anvibr@mail.ru
- Ерофеева**
Ксения Леонидовна д-р филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета,
E-mail: anchi21@yandex.ru
- Шаронов**
Илья Игоревич аспирант кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, E-mail: sharonov85@mail.ru
- Лебедева**
Анна Вадимовна аспирант кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, E-mail: Lebedeva.Anna86@mail.ru
- Сестра Тереза Оболевич** д-р философии, профессор Папского университета Иоанна-Павла II, г. Краков, Польша, E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Максимов**
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, руководитель Соловьёвского семинара, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 4 (24) 2009

Редактор Н.С. Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
А.В. Лебедева, И.Н. Бессонова
Обложка А.Лебедев

Подписано в печать 25.11.2009. Формат 60x84 ^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. . Уч.-изд. л. .
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.