

Министерство образования Российской Федерации
Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Периодический сборник научных трудов

Выпуск 3

Иваново 2001

УДК 1Ф

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

проф. М.В. Максимов (главный редактор); проф. М.И. Ненашев (зам. главного редактора, Киров); доц. А.В. Брагин; доц. К.Л. Ерофеева; доц. О.Б. Куликова (отв. секретарь); проф. В.В. Михайлов (Москва); проф. В.И. Моисеев (Воронеж)

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 01-03-14056 г)

Адрес редакции: 153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ
Кафедра философии.

Тел. (0932) 38 – 57 – 38

E- mail: office @ polytech.ivanovo.ru

ISBN 5 –89482 – 89 –8

© М.В. Максимов, составление, 2001

© Авторы статей, 2001

© Ивановский государственный энергетический университет, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ МЫСЛИ.....	5
Максимов М.В. Соловьев и Гегель (К анализу философско-исторических воззрений.....	5
Бульчев И.И. Воля, власть и вера в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и В. Соловьева.....	19
Малая В.Г. «Оправдание добра» в контексте русской этической мысли конца XIX века.....	32
Мариан Брода Соловьев и Леонтьев: между историей и эсхатологией.....	46
Димитрова Н.И. Владимир Соловьев и гностицизм Серебряного века.....	55
Аверин Н.М. В Соловьев и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX в.	62
Осипова О.С. Архетипическая взаимосвязь религиозных и традиционных идей в философии В.С. Соловьева.....	71
ВЛ. СОЛОВЬЕВ: ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ. ЭСТЕТИКА. КРИТИКА	91
Фаркова Е.Ю. В. Соловьев и русская классика: проблемы интерпретации.....	91

Кузин Ю.Д. К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьева.....	100
Океанский В.П. Владимир Соловьев и Федор Тютчев.....	111
Ширшова И.А. «Женское лицо» поэзии Ф.И. Тютчева	122
Холодова З.Я. Роль философии Вл. Соловьева в формировании художественного мышления М.М. Пришвина.....	130
Крохина Н.П. Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева.....	145
НАШИ АВТОРЫ.....	159

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ МЫСЛИ

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ГЕГЕЛЬ (К АНАЛИЗУ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ)

Как отмечал А.Ф. Лосев, тема «Соловьев и Гегель» является «весьма интересным предметом для исследования», тем более, что «вопрос об отношении Вл. Соловьева к Гегелю весьма запутан, если иметь в виду соответствующие весьма разнообразные и пестрые тексты из Вл. Соловьева»¹. Однако и следующие исследования творчества русского философа не внесли пока еще достаточной ясности в этот вопрос. Более того, в литературе высказываются на этот счет противоположные, порой взаимоисключающие точки зрения. Так, для А.В. Гулыги Соловьев – неизменный и бескомпромиссный противник Гегеля², Е.Н. Трубецкой же писал об ошибках Соловьева, унаследованных от немецкого идеалиста³.

О «гегелевском комплексе»⁴ философской системы Вл. Соловьева пишут многие исследователи его творчества. К.В. Мочульский отмечает схематизм соловьевских построений, обусловленный гегелевским диалектическим методом⁵. Д. Стреммоухов исследует влияния Гегеля на органическую логику Вл. Соловьева⁶. В.В. Зеньковский указывает, что «от Гегеля Соловьев взял и формальный диалектический метод, и его рационализм»⁷. На общие у Соловьева и Гегеля пантеистические мотивы указывает П.П. Гайденко⁸.

В меньшей степени в литературе исследовано влияние Гегеля на философско-историческую концепцию Вл. Соловьева. Следует однако отметить глубокое понимание данной проблемы Дж. Навикасом.

Наиболее детально исследователь анализирует понимание историчности Вл. Соловьевым и влияние на его концепцию философии Гегеля. И хотя исследователь заявляет, что историософ-

ские взгляды Соловьева не являются предметом его анализа и должны быть рассмотрены отдельно, он, как и следовало ожидать, высказывает ряд соображений, имеющих непосредственное отношение к историософии русского мыслителя.

Прежде всего, отмечая влияние двух философских традиций на философские взгляды Вл.Соловьева – славянофильства и немецкого идеализма, – Дж.Навикас всемерно подчеркивает, что “решающий источник историософии Соловьева может быть найден в философии истории Гегеля”. “Для Соловьева, – пишет он, – историчность в духе и традиции Гегеля – главное проявление действительности и суть формы существования. Соловьев воспринял философию Гегеля как доктрину исторического развития... Именно в этом философия Гегеля проявляла наиболее мощное и творческое вдохновение”⁹.

Понимание историчности Вл.Соловьевым Дж.Навикас рассматривает в четырех аспектах: идея всеединства и принцип историчности, историчность и познание, историчность и метафизика, историчность и мораль. Опираясь на анализ работ Вл.Соловьева “Философские начала цельного знания”, “Духовные основы жизни” и “Чтения о Богочеловечестве”, исследователь выделяет две фундаментальные идеи философской системы Вл.Соловьева – идею всеединства и принцип историчности, и высказывает существенное замечание о их взаимосвязи. Это заключение автор подкрепляет ссылкой на определение Соловьевым человечества как метафизического целого, являющегося субъектом исторического процесса¹⁰, а также на его концепцию объединения христианских церквей. “Тенденция к единству во всех работах Соловьева раскрывается как одна из наиболее важных характеристик его философского мышления, – пишет Дж.Навикас. – Она дает нам решающий ключ к интерпретации всего эволюционного развития космоса и истории как части процесса, охватывающего человеческий вклад в “воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения”¹¹, так как единство возникает из цели, в направлении которой идет развитие истории. Это объясняло также постоянное

стремление Соловьева найти историческое обоснование своей мысли”¹².

Внимание к проблеме историчности отражает специфику философии Вл.Соловьева, оно не было случайным. “Источником его мысли, – как утверждает Дж.Навикас, – был взгляд историка на реальность... Всеединство реальности может быть воспринято только через историческую точку зрения”¹³. Именно в этом видит исследователь решающее влияние Гегеля на концепцию историзма Вл.Соловьева. “Историзм в духе Гегеля, – пишет он, – характерен для анализа Соловьевым всех основных философских проблем”¹⁴.

Влияние гегелевского историзма Дж.Навикас обнаруживает в соловьевской метафизике, где все человечество в своем органическом единстве рассматривается как субъект исторического развития, в эпистемологии, в этике, где весь метафизический порядок трансформирован в нравственный. Можно увидеть, заключает исследователь, что соловьевский историзм – многообразный, определяющий его подход к философии и его попытку синтеза¹⁵.

Действительно, принцип историзма неотделим от идеи всеединства. Для Вл.Соловьева – и это прекрасно понимает Дж.Навикас – завершение и смысл истории в полном и совершенном единстве Абсолютного становящегося и Первого Абсолютного. Метод исторического мышления является, таким образом, составной частью философского мышления Вл.Соловьева. История становится понятным процессом в свете руководящей роли единства, а единство возникает из смысла, в направлении которого разворачивается исторический процесс.

Свое понимание исторического процесса как возрастающего единства божественного и человеческого бытия Вл.Соловьев обнаруживает не только в метафизике истории, но и в той теоретической модели исторического процесса, которую он выстраивает, отталкиваясь от гегелевской трактовки закона развития.

Соловьев определяет развитие как “такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от из-

вестного начала и направляется к известной определенной цели”¹⁶. Всякое развитие включает три необратимых момента: “известное первичное состояние, от которого зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство... Общая формула, выражающая эти три момента, есть закон развития”¹⁷. Характеризуя этот закон, Соловьев указывает на особенности каждого из трех моментов развития: «первое состояние, – пишет он, – есть смешение или внешнее единство, второе – обособление элементов организма, третье – совершенное состояние, при котором элементы связаны между собой внутренне и свободно». Отметив, что этот “великий логический закон развития” в его отвлеченности сформулирован Гегелем, Соловьев говорит о необходимости применения его “к общечеловеческому организму во всей его совокупности”¹⁸. Раскрытию действия этого закона Соловьев посвящает “Общесторическое введение” – первый раздел своей работы “Философские начала цельного знания”.

Причину возникновения и истоки основных форм общечеловеческой жизни Соловьев обнаруживает в определяющих самую природу человека трех основных формах бытия – чувства, мышлении и деятельной воле. При этом он подчеркивает значение общественной стороны каждой из этих трех форм бытия человека. “Значение положительных начал для этой жизни, – пишет Соловьев, – могут иметь: только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами, – чувство, имеющее своим предметом объективную красоту, мышление, имеющее своим предметом объективную истину (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля имеющая своим предметом объективное благо”¹⁹. Стремление к объективному благу обусловило возникновение трех основных сфер: экономического общества, имеющего целью обеспечение существования его элементарных субъектов и основанного на трудовой, деятельной обработке внешней природы; по-

литического общества, или государства, решающего задачи организации взаимодействия членов одного собирательного целого; духовного или священного общества (церковь), определяемого религиозным характером человека. По закону развития общечеловеческий организм должен пройти три момента, три фазы в своем развитии.

Первая фаза характеризуется слитностью или необособленностью всех сфер общечеловеческой деятельности, отсутствием ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом. “Первые формы экономического союза – семья и род – имели вместе с тем, – пишет Соловьев, – значение политическое и религиозное, были первым государством и первой церковью. Там же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство”²⁰. Отмечая относительный характер этой слитности в историческом развитии древнего мира, Соловьев пишет, что уже “в Греции и Риме начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов”. Однако лишь с появлением христианства первоначальная слитность была решительно потрясена в самом своем корне. Принципиальное отделение *sacrum* от *profanum* означало отделение церкви от государства и еще слитым с ним экономическим обществом.

Начало второго этапа исторического развития Соловьев связывает с возникновением христианства, когда, как считает мыслитель, первоначальная слитность, нерасчлененность общества уступает место последовательному выделению различных сфер и элементов. В этот период происходит отделение церкви от государства и еще слитого с ним экономического общества. Суть этого отделения состоит, по мнению Соловьева, в противопоставлении духовного общества (христианства) обществу плотскому (язычеству). Именно характер взаимоотношений церкви и государства, считает он, во многом определил особенности развития Востока и Запада. На Востоке государство оказалось сильнее церкви и подчинило ее себе. На Западе – иная картина: церковь и государство сосуществуют здесь как две враждебные и борющиеся силы.

Содержание исторического развития на втором этапе характеризуется также разделением государства и земства (общества политического и общества экономического); возникновением протестантства и новой государственной церкви; распадом экономического общества на враждебные классы, а затем – на враждебные личности, что ведет на Западе “к чрезвычайному развитию индивидуализма, а затем – к всеобщему обезличению и опошлению”. На этой же ступени происходит окончательное выделение и самоутверждение общества экономического в противоположность политическому и духовному. Это “самоутверждение” экономического общества Соловьев связывает с социализмом, который представляет “последнее слово общественного развития во втором моменте общечеловеческой истории, представляемом западной цивилизацией”²¹.

Анализ общественного развития Соловьев дополняет анализом развития сферы знания, показывая и в ней действие всеобщего закона. Он отмечает, что характерной чертой западного развития в области знания является последовательное выделение и исключительное обособление трех этапов: 1) разделение между знанием священным и светским; 2) господство рационализма (с XVI в.) как закономерный результат развития схоластической теологии; 3) выделение эмпирического направления и смыкание его с положительной наукой (позитивизм). Таким образом, заключает Соловьев, “позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере последнее слово западного развития”²².

Аналогичную эволюцию Соловьев прослеживает в сфере творчества, выделяя три ее этапа: 1) мистика средних веков; 2) изящное искусство эпохи Возрождения; 3) техническое искусство или “утилитарный реализм” “нашего века”. Завершая анализ второго этапа исторического развития человечества, Соловьев отмечает, что “экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества – вот последнее слово западной цивилизации... Западная цивилизация по общему своему характеру

представляет только второй переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полного этого процесса необходим третий”²³. Итогом второго этапа развития, по Соловьеву, является наблюдаемое в сфере общественных отношений, в сфере знания и творчества “всеобщее разложение на низшие составные элементы” и “потеря всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования”²⁴.

Третий, окончательный, этап исторического развития, составляющий, как считает Соловьев, цель человечества, характеризуется внутренним, свободным соединением, синтезом всех элементов общечеловеческого организма. ”Мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни образуют вместе одно органическое целое”, – отмечает Соловьев²⁵. Мистика, внутренне соединенная с изящным искусством и с техническим искусством, образуют одно органическое целое – “свободную теургию” (или цельное творчество). Теология в гармоническом соединении с философией и наукой образуют “свободную теософию” или цельное знание. Духовное общество, или церковь, в свободном внутреннем союзе с политическим и экономическим обществами образуют единый цельный организм – свободную теократию или цельное общество. Таким образом, на третьем историческом этапе возникает всецелая общечеловеческая организация в форме цельного творчества, цельного знания и цельного общества. “Единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах” это органическое целое составит “новую общую сферу – цельной жизни”²⁶.

Образующей силой и носителем этой цельной жизни, как считает Соловьев, может быть только русский народ – носитель “третьей божественной потенции”. Это историческая миссия проистекает как из национального характера русского народа, так и из сложившихся исторических условий. По мнению Соловьева, “исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы, ибо все остальные исторические народы подлежат преобладающей власти той или другой из двух низших исключительных потенций человеческого развития: ис-

торические народы Востока – власти первой, Запада – второй потенции. Только славянство, в особенности Россия осталась свободно от этих двух низших начал и, следовательно, может стать историческим проводником третьего²⁷.

По мнению Соловьева, две первые исторические силы – Восток и Запад – в сущности уже исчерпали себя, “привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению”. Между тем третья сила – славянство и народ русский – полна жизни и в состоянии дать жизнь и обновление двум первым, причем не на путях борьбы с ними, а примиряя их в себе обоих. “Третья сила, – отмечает Соловьев, – дает положительное содержание двум первым, освобождая их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, создает, таким образом, целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь”²⁸. Такое историческое призвание русского народа обусловлено его целостной, синтетической жизнью, свободной от всякой исключительности и национальной односторонности.

Как видим, Соловьев строго следует триадичности гегелевской логики (тезис – антитезис – синтез), определяя последовательность моментов развития: первый момент характеризуется как “смешанное или внешнее единство” элементов социального организма, свойственное первобытному состоянию (тезис), второй момент – выделение и обособление этих частей, определение их в собственной самостоятельности и свободе (антитезис) и третий – объединение элементов раздробленного социума в новую целостность (синтез).

В этой последовательности этапов исторического развития и достижении на третьем этапе “конкретной целости” и “живой действительности” Соловьев видел проявление “великого логического закона”, сформулированного Гегелем²⁹.

Как и Гегель Соловьев ставил перед собой задачу понять исторический процесс в его целостности, ибо в противном случае из философии истории исчезают идеи развития и единства человеческой истории.

Наконец, философско-исторические концепции Соловьева и Гегеля в определенной степени роднит их религиозный характер. Действительно, Гегель полагал, что содержанием всемирно-исторического процесса является прогресс в сознании свободы. “Всемирная история, – писал он, – есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания”³⁰. Таким образом, носителем всемирно-исторического процесса является мировой разум, Бог, который, являясь и отправной точкой и конечной целью, в своем логическом и историческом развитии проходит различные ступени самосознания, и тем самым и конкретного воплощения. Ступенями этого процесса являются всемирно-исторические государства, то есть такие, в существовании которых движение мирового разума приняло конкретные необходимые формы, являющиеся моментами его развития. “Мир не предоставлен случаю”, им правит Бог и “содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история”³¹.

Сознание свободы существует как единство субъективной и всеобщей воли. Это единство “объективно существует как государство”, а главной формой “этого сознательного соединения является религия”³². Гегель акцентирует внимание на религиозном характере исторического процесса, указывает, что развитие религиозных представлений является показателем той степени прогресса, до которой дошел мировой разум на конкретном историческом этапе. “Поэтому, – утверждает он, – государство основано на религии... Поэтому природа государства и его конституция такова же, как и природа религии”³³.

Эта гегелевская мысль о религиозном характере исторического процесса созвучна с религиозной интерпретацией истории Соловьевым. Но это лишь формальное сходство.

Существенное различие концепций двух мыслителей обнаруживается уже в самих их основах. Если Гегель полагал, что история есть самореализация абсолютной идеи, то есть логического понятия, то Соловьев видел в историческом развитии осуществление нравственной категории – абсолютного добра. Геге-

левский бог лишен какого-либо мистического содержания: он не что иное, как Разум. Но ни одна религия не может явиться адекватной формой познания Разума. Таковой может стать лишь абсолютная философия. Главный вывод, к которому пришел Гегель, в философии истории состоял в том, что в протестантской Германии христианство получало наиболее адекватное рационализированное выражение, и тем самым осуществлялась и цель мировой истории: мировой дух нашел совершенное воплощение в германском государстве и достиг самосознания в форме гегелевской философии.

Вл. Соловьев достаточно критически относился к философии истории Гегеля. В статье о нем, написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, Соловьев писал: “Его философия истории еще более, чем философия природы, представляет собою сильнейшую самокритику гегельянства... Нельзя было, конечно, требовать, чтобы Гегель (хотя и претендовавший на “абсолютное” знание) предсказывал будущее исторического события, как только в шутку можно было от него требовать, чтобы он *a priori* знал, сколько градусов показывает термометр в данный день. Но можно было по праву ожидать, что Гегелева философия истории оставит место для будущего, особенно для будущего развития таких явлений, важность которых отчасти уже обозначилась при жизни философа... в философии истории Гегеля не оставлено никакого места ни для социализма, ни для национальных движений нынешнего века, ни для России и славянства как исторической силы. По Гегелю, история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха-Вилгельма III, обеспечивавших содержание философа, а через то и реализацию содержания абсолютной философии. Но история не остановилась и, произведя много важных явлений, не предвиденных Гегелем, произвела, между прочим, и падение его собственной философии. Внутреннее формальное достоинство этой философии как системы не подлежит сомнению, так же как и важность идей, внесенных ею в науку и общее сознание. Но при ее притязании на значение философии абсолютной и окончательной она подлежала полной

проверке со стороны эмпирической действительности, особенно в тех своих частях, которые прямо относятся к конкретной реальности, – в философии природы и в философии истории. Этой проверки система Гегеля не выдержала и была осуждена тем беспощаднее, чем выше были ее притязания”³⁴.

Переводя гегелевскую диалектику из области метафизики в область человеческой истории, Соловьев оказался более последовательным, чем Гегель в ее применении в этой сфере. Об этом говорит уже тот факт, что в отличие от немецкого философа у Соловьева история не получает некоего завершения в определенной осуществившейся форме. Если в ранних произведениях Вл.Соловьев связывает третью фазу развития человечества с исторической миссией России, которая должна осуществить синтез положительного всеединства, то в последующих произведениях, относящихся к 80-90 гг., он пишет о том, что достижение обществом богочеловеческого состояния явится результатом усилий всего человечества. Очерчивая наиболее общие контуры завершающего этапа истории, Вл.Соловьев писал: “Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным”³⁵.

Как отмечал А.Ф.Лосев, тема “Соловьев и Гегель” является “весьма интересным предметом для исследования”, тем более, что “вопрос об отношении Вл.Соловьева к Гегелю весьма запутан, если иметь в виду соответствующие весьма разнообразные и пестрые тексты из Вл.Соловьева”³⁶.

Наиболее критичным было отношение Вл.Соловьева к философии истории Гегеля как в ее феноменологическом, так и метафизическом аспектах.

В рассматриваемой нами статье Дж.Навикаса вполне справедливо указывается на существенные различия в метафизических построениях Вл.Соловьева и Г.Гегеля. “Для Гегеля, – пишет автор, – история была подлинной тканью метафизики. Когда он провозгласил, что сущее есть становление, это означало всеобщую историзацию духа. Гегелевская диалектика сделала устаревшим классическое понимание сущего. Для него сущее – это все, целое. Однако “все” – это просто “чистая природа”, обретающая свою экзистенциальную завершенность в процессе ее собственного развития. Сущее – это, по существу, результат, который только в конце становится тем, чем она является”³⁷.

Действительно, в метафизике Гегеля история как бы заняла место, ранее принадлежавшее сущему: сущее лишь в историческом процессе, как его результат, обретает свою определенность. Следовательно, историчность, по Гегелю, выводится из этого процесса прогрессивной саморегуляции абсолютного духа³⁸.

В отличие от гегелевской, метафизика Соловьева – это теоцентричная и историоцентричная философия всеединства. Главным понятием, на котором была построена его система, было понятие действительности как развивающегося динамического процесса. А порождение Абсолютным своего Другого является тем центральным моментом его метафизики, который объясняет все историческое развитие. В метафизике Соловьева Абсолютное обладает трансисторическим характером, пишет Дж.Навикас. Оно не является, как полагал Гегель, неким духом, достигшим самосознания в результате чисто диалектического процесса.

“Абсолют Соловьева – это Бог с его тремя ко-субстанциональными субъектами: 1) Эн-соф, Бог – Отец – то, что проявляет себя, или иначе Абсолютное само по себе до проявления; 2) Логос или Христос – проявление как таковое, утверждение в Другом, или иначе, Абсолютное в проявлении; 3) Дух Святой – Возвращение проявляющегося в себя, или иначе, – Абсолютное само в себе по проявлении”³⁹.

Понятие историчности в метафизике Соловьева, как полагает Дж.Навикас, возникает из этой диалектики Сущего, где три момента самоопределения Бога соответствуют трем лицам божественной Троицы. Абсолютному нужен Другой для проявления себя. “...Проявляться и, следовательно, различаться в этих трех образах абсолютно сущее, или первый центр, может только по отношению к своему Другому, или второму центру, который дает материю, или субстрат проявления”⁴⁰, – пишет Соловьев. Но эта диалектика есть не что иное, как рациональное выражение любви. “Бог есть любовь” – означает единство самого Бога и отрицание этого единства. Любовь и есть утверждение самого себя, посредством отрицания своего Я. Таким образом, только через любовь Абсолютное достигает всеединства. Отделившись от Абсолютного, Другое становится вторым Абсолютным, всеединством в процессе космологического и исторического становления. Цель этого процесса – возвращение Другого к Абсолютному. Тем самым, полагает Дж.Навикас, понимание историчности Соловьевым, в отличие от Гегеля, связано с христианской идеей любви и воплощения.

Но в этом утверждении исследователя лишь доля истины, а именно та, что Соловьев действительно в своей метафизике опирается на христианское учение о Троице, возникшее на основе диалектики античного неоплатонизма. Что же касается противопоставления на этом основании Соловьева и Гегеля, то здесь дело обстоит несколько сложнее. В своей метафизике Соловьев пытается объединить традицию, идущую от Бёмэ, Шеллинга, Гегеля с христианской традицией.

Как справедливо отметила П.П.Гайденко, “...влияние немецкого идеализма сказалось тут в том, что русский философ не смог обойтись без развивающегося Абсолюта и, не допустив развития в трансцендентное начало, сделал эволюцию основным определением мировой души, субстанции космического процесса, т. е. природы, становящейся человеком, историческим человечеством. Однако поскольку второй Абсолют невозможно полностью отделить от трансцендентного Бога, постольку и сам Бог тоже не остается неучастным генезису”⁴¹. Тем самым, Соловь-

еву не удастся освободиться от общих с Гегелем пантеистических мотивов.

-
- ¹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С.91.
- ² Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. P., 1975. P. 67 – 68.
- ³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Л., С. 23.
- ⁴ Гайденко П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1998. № 4. С.91.
- ⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 195, 198.
- ⁶ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988.
- ⁷ См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева Т.1. М., 1995. С. 199.
- ⁸ См.: Роцинский С.Б. “Гегелевский комплекс” философской системы Вл. Соловьева // Социальная теория и современность. М., 1995. Вып. 22. С. 183.
- ⁹ Navickas J.L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The quest for the Absolute. The Hague, 1966, p. 137.
- ¹⁰ См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т. II. С. 255.
- ¹¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 136.
- ¹² Navickas J.L. Op. cit. P. 139.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ Ibidem.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 142.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 264.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. С. 146.
- ²⁰ Там же. С. 155.
- ²¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 164.
- ²² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 167.
- ²³ Там же. С. 168.
- ²⁴ Там же. С. 171.
- ²⁵ Там же. С. 174.
- ²⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 176.
- ²⁷ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 19.

- ²⁸Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 20.
²⁹Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 174.
³⁰Гегель Г. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 102.
³¹Там же. С.67, 87.
³²Гегель Г. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 99.
³³Там же. С.100 – 101.
³⁴Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 440-441.
³⁵Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 176.
³⁶Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 195, 198.
³⁷Navickas J.L. Op. cit. P. 146.
³⁸Navickas J.L. Op. cit. P. 148.
³⁹Ibid., p. 147.
⁴⁰Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 329.
⁴¹Гайденко П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьева // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 91.

И.И. БУЛЫЧЕВ

Тамбовский государственный педагогический университет

**ВОЛЯ, ВЛАСТЬ И ВЕРА В РАБОТАХ
А. ШОПЕНГАУЭРА, Ф. НИЦШЕ
И В. СОЛОВЬЕВА**

На переломе тысячелетий мы, как никогда раньше, ощущаем социальную значимость воли, власти и веры и явно недостаточную изученность их природы и особенностей взаимосвязи. В качестве теоретической гипотезы выдвину положение, согласно которому **наиболее фундаментальным из трех рассматриваемых факторов является общественная воля, тогда как власть и вера выступают ее атрибутами, или основными способами существования.**

Сущность воли следует искать в отношениях доминирования, взятых в самом широком социальном контексте. Иными словами, волю следует понимать как способность субъекта (ин-

дивида, группы, социума в целом) к формированию доминанты в мышлении и действии. “Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно-исторических, есть человеческая воля”, – писал В. Соловьев. Именно воля – залог формирования идеала “совершенного человека”, который, “...обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству”¹.

Многие важные общественные явления, в их числе мораль, следует относить, как полагает Соловьев, к факторам воли, а не знания или рассудка. Между тем *преувеличение роли рассудка* и его производных (разум, мысль, знание и так далее) *характерно* в большей или меньшей степени *для всей классической философии вплоть до конца XX столетия от Р.Х.* Так, еще Сократ отождествлял добродетель со знанием. Его великий ученик – Платон – “...признавал за высшее благо человека, за норму и цель его жизни такое состояние, в котором исчезают все желания и всякая воля. Идеалом человека для Платона был философ, характеристическая же особенность философа... состоит в том, что он постоянно умирает для практической жизни, т.е. находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исключаящем всякое деятельное стремление, всякую действительную волю. <...> Точно так же у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа [атараксия], т. е. чистое отрицание всякой определенной воли”².

Подобный подход стоиков, буддийской религии, отмечает русский мыслитель, фактически ведет к нравственному безразличию, “...поскольку добро и зло суть качества воли, а не знания... только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни..., в которой божество открывалось как волящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой“. Здесь исключительно позитивна сама мысль Соловьева о необходимости для нормальной практической человеческой жизни деятельной активности как рассудка, так и воли (“...мое бытие...заключает в себе и знание, и волю...”³.

Пожалуй, впервые в истории философии природу воли весьма своеобразно и впечатляюще описал *А. Шопенгауэр*. Правда, речь у него идет не столько о реальной, сколько о мифологизированной мировой воле. Эта воля возвышается над любыми конкретными субъектами и определяет их жизнь. Дело в том, что “... личность – не воля..., а... проявление воли, и как таковое личность уже детерминирована и приняла форму явления – закон основания”. В человеке сущность воли полностью не выражается⁴.

Согласно немецкому мыслителю, воля тесно связана с рассудком, а “действительный, т.е. действующий мир, мир как таковой всегда обусловлен рассудком и без него – ничто”; “материя... существует только для рассудка, и... он – ее условие, ее носитель...”. Рассудок (ум, разум), однако, целиком подчинен воле, он состоит “на службе у воли”⁵: воля “не принадлежит интеллекту, а есть его корень, источник и повелитель”⁶. Ограниченность рассудка заключается далее в том, что он в принципе не способен познать единую высшую мировую волю, но лишь ее конкретные проявления. Разум (рассудок) выступает “проявлением воли”. Мало того, воля способна вообще обходиться без всякого рассудка и “без всякого познания...”⁷.

Если панрационализация воли как в прошлом, так и в настоящем относит ее непременно к “произвольным” актам, то в иррационализаторских концепциях воля неразрывно связывается с “непроизвольными” актами. Согласно Шопенгауэру, любое “действие тела не что иное, как объективированный... акт воли”, и сказанное “относится ко всякому движению тела – не только совершающемуся по мотивам, но и произвольно следующему за простым раздражением”. Более того, “волевой акт и действие тела не два... различные состояния... нет, они одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами...”. И вследствие этого “каждое воздействие на тело”, в свою очередь, есть “воздействие на волю”. Таким образом, на уровне человека существует фундаментальное тождество “воли и тела”⁸.

Мотивы, произвольные желания (“мое хотение”) – все это “только повод, по которому обнаруживается моя воля; самая же

воля лежит вне области закона мотивации...” и, следовательно, *иррациональна*. Высшая воля “не имеет основания”, но сама является основанием всей природной и общественной жизни. Каждая из сил природы и общества суть разновидность воли. Эта воля есть не что иное, как “*вещь в себе*”, которая “совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм”. Конкретные же формы воля “принимает лишь тогда, когда она проявляется”, но самой мировой воле они “чужды”⁹.

Следовательно, наиболее глубокая воля мира совершенно *бесформенна* и “*вездесуща*”, “*едина*” и “*неделима*”, “*свободна от всякой множественности...*” и “*лежит вне времени и пространства*”, которым она “*никогда не подвластна*”. Не только человеческая личность, но и растения, неорганический мир, лучи солнечного света и т. д. – все это лишь *манифестации единой мировой воли*, различающиеся по степени ее выраженности. (Воля “в камне обладает самой слабой, а в человеке самой сильной степенью видимости, объективности”). В целом же шопенгауэровская “воля” есть “сущность всей природы...”¹⁰.

Воля у Шопенгауэра напоминает нечто вроде вершины, или Бога, в царстве идей. Каждая “ступень объективации воли” есть вместе с тем воплощение какой-либо “вечной идеи”. “Эти ступени” (или “идеи”) “относятся к определенным вещам как их вечные формы или их образцы”. “Посредством времени и пространства идея размножается в бесчисленных явлениях...”. Во всем изменчивом и подвижном мире явлений “неподвижной в этой смене” оказывается одна лишь воля. Она всегда едина, нераздельна и тождественна “самой себе”¹¹.

Эта внутренняя воля мира одновременно находится в состоянии “гармонии”, единства и противоречия, “борьбе”. При чем “гармония простирается лишь настолько, чтобы сделать возможным устойчивость мира и его существ...”¹². Следовательно, воля мыслится Шопенгауэром как чистое стремление, или абсолютно свободное хотение, не обладающее ни причиной, ни основанием. Воле невозможно приписать какие-либо цели и вообще ничего такого, чем бы можно было ее рационально определить. Будучи свободной и спонтанной активностью как та-

ковой, воля не улавливается научно-теоретическими схемами. Фактически получается, что субъект с его рассудком и мышлением находится на службе воли, а не наоборот. Подлинной реальностью обладает лишь воля, которая отлична от всех своих объективаций (атрибутов, проявлений). Против воли способна выступить только сама же воля. В своей наиболее глубокой и непостижимой сущности эта мировая воля иррациональна.

Тем самым Шопенгауэр создает *новый миф*, или мифологизированную разновидность идеализма, где в качестве единственного и универсального абсолюта выступает воля. Этот общий паниррационализм отнюдь не отменяется на уровне анализа конкретного человека, волевые проявления которого мотивированы и осознаются. Весь “видимый мир”, в том числе и, казалось бы, разумное человеческое бытие, подчеркивает Шопенгауэр, все это – “только зеркало воли”, как бы ее “тень”. Человеческая жизнь – всего лишь “иллюзия эмпирической свободы воли”, рассудок, “интеллект” занимает подчиненное положение по отношению к воле. “Интеллект узнает решение воли только a posteriori и эмпирически... он не имеет данных о том, какое решение примет воля”. В действительности же решение субъекта “при каждом выборе уже детерминировано...” волей, которая лежит в основе всего мира. Интеллект может, конечно, “ярко и всесторонне осветить свойство мотивов, но он отнюдь не в силах определить самую волю, ибо последняя для него совершенно недоступна... и непостижима”¹³.

Стремление, или “хотение”, воли на любом уровне материального мира (неорганическом, органическом, человеческом) в конечном счете *бессознательно*: “Бессознательность – это изначальное и естественное состояние всех вещей, и она, следовательно, является той основой, из которой ...вырастает сознание: поэтому бессознательное преобладает даже и на этой высокой ступени”. Отсюда принципиальная *непознаваемость* воли самой по себе, ибо познаваемо “только явление”. “Сущность” воли “не допускает никаких степеней, а всегда проявляется целиком в качестве себя самой. Только возбужденность воли имеет степени, от крайне слабого влечения до страсти”¹⁴.

Таким образом, если на уровне сущности воля непознаваема и потому неопределима, то в качестве *явления* она обнаруживается как всеобщее “хотение”, “влечение”, “стремление”, “возбуждение”, “раздражение”. (“...Воля непосредственно присутствует во всех мышечных волокнах тела как возбудимость, как непрерывное стремление к деятельности вообще”. У Шопенгауэра получается, что холодной человеческой воли не бывает, ведь “только тогда, когда на сцену выходит воля, действительно появляется сам человек”. Жизненная теплота, по его мнению, всегда связана с волей, тогда как рассудок является холодным¹⁵. *Односторонность* позиции мыслителя в рассматриваемом вопросе совершенно очевидна.

Воля “выступает как нечто первичное и основное”, тогда как интеллект “оказывается чем-то вторичным, подчиненным и условным”. “Интеллект устает, воля неутомима”. Воля “никогда не ленится и абсолютно неутомима. Деятельность – это ее сущность. Воля никогда не прекращает хотеть”. Воля суть “неуничтожимая сущность человека” в отличие от интеллекта, или рассудка, который погибает вместе со смертью человека и его мозга. В то же время воля, которая “сама по себе” есть “дикий, неукротимый порыв”, нуждается в интеллекте подобно тому, как необъезженный конь – в узде и удилах¹⁶.

В концепции Шопенгауэра получается, что самым устойчивым и одновременно деятельностным фактором в неравновесном мире оказывается именно воля. Ее устойчивость реализуется не только в неорганической природе, но и в человеческой жизни, где “индивидуум” должен в сходных условиях всегда поступать одинаково” и потому “мы в состоянии... вычислять будущее поведение человека, как солнечное и лунное затмение”¹⁷.

Реальный субъект есть *неразрывное единство* материального и духовного, тела и души, физиологического и психического. Телесное глубоко связывает человека со всей природой, инстинктивным, бессознательным. Напротив, духовное несет в себе свет сознания, осмысленность и умение рациональным путем предвидеть будущее. Сложная взаимосвязь этих двух составных в континуальном поле субъекта нередко ведет к неадек-

ватному ее отражению на уровне различных научных и мировоззренческих теорий. Рационалистические доктрины традиционно переоценивают значимость духовного компонента и его возможности влияния на человека и внешний мир. Противоположная, иррационалистическая, парадигма склонна абсолютизировать влияние всего природного, телесного, физиологического на человеческую жизнь.

Шопенгауэр - типичный представитель метафизики второго, а именно иррационалистического направления. Из этого вытекает его своеобразный натурализм. "...Мы могли бы вместо утверждения воли говорить и утверждение тела, – пишет немецкий мыслитель. – Основное содержание всех разнообразных волевых актов – это удовлетворение потребностей, которые неотделимы от существования тела в его здоровом состоянии..." Наиболее же мощно "воля к жизни" проявляется в области полового влечения: половые органы гораздо больше, чем всякий другой внешний член тела, подчинены одной только воле, а вовсе не познанию ...половые органы являются настоящим фокусом воли и, следовательно, противоположным полюсом мозга, представителя познания, т.е. другой стороны мира, – мира как представления. <...> Познание... дает возможность отринуть хотение..."¹⁸. Тогда как "половое влечение – ядро воли к жизни, концентрация любого желания...человек – это воплощение полового инстинкта..."¹⁹.

Если отвлечься от крайностей, присущих паниррационализму, то позитивные моменты, которые следует из него извлечь, заключаются в следующих основных моментах. Во-первых, в понимании воли как доминанты (правда, сам этот термин Шопенгауэром не употребляется), т.е. в качестве своеобразного центра дающего возможность концентрации всех сил субъекта для выполнения какой-либо деятельности. Во-вторых, рассматриваемое направление фактически ведет поиск нерациональных проявлений воли.

В соответствии с современными представлениями, воля, с одной стороны, есть порождение доминанты, а с другой – сама порождает доминанты, направленные на решение тех или иных

задач: развитие различных профессиональных навыков (скажем, музыкальных, шахматных и иных), памяти, улучшение здоровья и т. д. В такой воле немало разумности, и она коренным образом отличается от состояния страсти, в котором чаще всего играет слепую иррациональную роль. “Противоположное страстности благоразумие.., – писал Шопенгауэр, – заключается в том, что воля никогда не пересиливает интеллект настолько, чтобы воспрепятствовать ему правильно выполнять функцию, т.е. отчетливо, полно и ясно рассматривать мотивы...”²⁰.

Волю в истории философии нередко сводили к ее атрибутам, т. е. к власти или к вере. Так, *Ф. Ницше* усматривал в ней аффект “командования” и пытался “...объяснить всю нашу инстинктивную жизнь как разветвление одной основной формы воли – именно воли к власти...”; ибо “...все органические функции можно свести к...воле к власти”. Согласно немецкому мыслителю, “мир во взгляде изнутри, мир, определенный и обозначенный по своему “интеллигентному характеру”, является “волей к власти”, и более ничем...”²¹. Одновременно встречается и другая крайняя позиция – сведение воли к вере. Фактически такая позиция характерна для *Соловьева*. Если антирелигиозная мифология сверхчеловека приводит Ницше к апологии воли к власти, то, напротив, теократическая утопия Соловьева заканчивается абсолютизацией фактора веры самой по себе.

Вообще идейная эволюция двух видных мыслителей XIX столетия весьма показательна. Главное отличие Соловьева от Ницше в рассматриваемом здесь мировоззренческом контексте заключается в редукции воли к такому своему атрибуту, как вера. Именно в ней суть “божественного начала”, которое через вселенскую церковную организацию должно властвовать и править миром. “Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т.е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество”. И далее: “...Христос говорил и поступал как власть имеющий...”²². *Ослабляет* вселенское “божественное начало”

раздвоение христианской церкви на западную и восточную ветви. Этот дуализм отнюдь не усиливает волю к вере и власти и потому требует преодоления. По отношению к Церкви “...все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями. Если Церковь представляет собою в нашем мире божественное безусловное начало, то все остальное является перед нею условным, зависимым, служебным”²³. Впрочем, к чему привело соединение в лоне церкви веры с властью нам из истории хорошо известно.

Что, однако, представляет собой власть и вера как атрибуты воли?

Власть – это способность субъекта обеспечить реализацию своей воли в отношении другого субъекта или же самого себя. Власть принято раскрывать через понятия “сила”, “принуждение”, “господство/подчинение”. Думается, что **власть** следует определить как **принудительную** (господствующую, подчиняющую) **волю**.

Вторым способом бытия воли выступает *вера*. Слово “вера” неразрывно связано с такими своими производными, как достоверность, вероятность, верность, проверка, доверие, верование, вероисповедание и др. Совершенно очевидна при этом *многофункциональность* самого термина “вера” и, тем более, его производных. Одно дело верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев, другое дело верить в идею, аксиому, доктрину, теорию и уж совсем иное – вера в потусторонний мир, религиозные мифы, приметы, суеверия и тому подобное. Тем не менее все эти функции слова “вера” несут в себе определенный общий смысл, позволяющий отличать его от неверия, скептицизма, нигилизма и т. п. Всякая вера имеет свой более или менее объективный предмет, иначе ее нельзя было бы отличить от неопределенного переживания, или от предмета неверия²⁴.

Соловьев рассуждал в данной связи следующим образом: “...что есть действительность – мы верим... Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение,

представляло бы данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т.д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, – все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения”²⁵.

Однако если, скажем, Ницше в конечном счете отрицает ценность самой этой познавательной веры, то Соловьев фактически ставит существование внешнего мира в зависимость от веры. “...Раз мы уверены в объективном существе солнца, – утверждает русский мыслитель, – то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения...”²⁶. При этом Соловьев не замечает, что занятая им позиция недалеко от столь эмоционально критикуемого им солипсизма (мира “сновидений”, “фантазий”, “галлюцинаций”). Любопытно далее, что русский мыслитель в равной степени ставит в зависимость от веры и внешнюю действительность, и существование “божественного начала”: “Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно, ибо все эти доказательства...имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности. Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка суть только вероятности или условные истины, безусловно же утверждаться могут только верою”²⁷.

В своих философиях русский философ фактически колеблется между субъективным и объективным идеализмом. “Мы верим, осязаем этот предмет – все это только наше ощущение, только наши состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот

вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. <...> Таким образом, этот внешний предмет, этот стол...есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка...”, или “натуральная иллюзия”²⁸.

Впрочем, в своем субъективном идеализме Соловьев не последователен. Временами, так сказать, наступая на горло собственной песне, мыслитель делает уступки “натуралистическим иллюзиям”, говоря о том, что сама “...действительность...от нас не зависит...”, чем обуславливается некоторая ее “относительная реальность”²⁹.

Таким образом, Соловьев в качестве *критерия истины* выдвигает веру вообще. Главное верить: в Бога, внешний мир и пр. Все остальное второстепенно. Философия же, в отличие от теологии, призвана научить человека “...мыслить о предметах своей веры...правильно и систематически, т.е. чтобы это его мышление было философией религии”³⁰. В этих рассуждениях просматривается непосредственная преемственность и перекличка мировоззренческих идей Соловьева с Ф. Аквинским и вообще томистской христианской традицией. Нужна гармония веры и разума, но при этом последний вместе со своими инструментами (в том числе философией) в целом является служанкой первой.

Традиции подобного подхода к взаимосвязи веры и разума просматриваются ныне в российской теологической мысли. Так, для православного богословия совершенно ясно, что “вера, основанная на разуме”, находится под серьезной “угрозой быть отвергнутой самим разумом”. Отсюда констатации неразрешимости противоречий между разумом и верой. Но в таком случае провозглашаемый идеал их “высшей гармонии” на деле оборачивается философской эклектикой³¹.

Адекватный смысл веры не может быть односторонне раскрыт ни в противопоставлении ее истине и научному знанию, ни в причислении ее к разряду внерациональных механизмов. Дело в том, что, с одной стороны, есть вера, глубоко и вполне обоснованно убежденная в силе и мощи человеческого разума, истинах науки, то есть рационально-разумная вера; с другой стороны, имеется прямо противоположная вера, связанная с антинаучными представлениями, предрассудками и суевериями. Именно по этой причине веру невозможно односторонне отнести ни по ведомству религии или мистики, ни причислить ее к чисто гносеологическим или познавательным механизмам. Между тем обе эти односторонние позиции достаточно широко представлены в духовной жизни современного общества.

Общее у веры с субъектом, волей и властью – ее относительно *устойчивый* характер. Духовные явления, говорит *Ницше*, в отличие от достаточно прочного и устойчивого мира материальных вещей, весьма динамичны, хрупки и изменчивы. Вера как раз есть нечто такое “*прочное*” в этом изменчивом мире, что субъект “...не хотел бы расшатать, так как держится за него... <...> ...таков уж человек: можно было тысячекратно опровергнуть перед ним любой догмат веры – но, если бы он нуждался в нем, он снова и снова считал бы его “истинным”...”³². Эти поиски веры обнаруживают поиски человеком поддержки, опоры чего-то устойчивого и надежного в призрачном бытии духовного.

Даже, казалось бы, предельно динамичная потребность в познании обнаруживает стремление “...свести нечто чужое к чему-то знакомому. <...> Знакомое – значит все, к чему мы привыкли, так что и не удивляемся больше этому, – наша повседневность, какое-нибудь правило, в котором...мы чувствуем себя как дома...воля – среди всего чужого, непривычного, сомнительного обнаружить нечто такое, что не беспокоит нас больше...”³³. Вера, пишет далее *Ницше*, предполагает, что “...человек лишь постольку имеет ценность и смысл, поскольку он оказывается камнем в каком-либо великом строении...”³⁴.

Роднит феномены веры и власти с волей также их общая способность функционировать в виде некоторой *доминанты*. И власть, и вера суть доминанты, однако *обладающие* известной *спецификой*. Власть – это сила принуждения, тогда как вера может быть вовсе не связана с принуждением (физическим или духовным). Скажем, вера в приметы (например, в опасности, обусловленные тем, что черная кошка перебежала дорогу), предсказания Нострадамуса, религиозную доктрину – дело достаточно добровольное. И оно не может быть навязано силой государственной или иной власти. Правда, порой говорят о “власти” и “цепях” веры, но эти выражения фактически носят образно-метафорический характер и не являются строгими. Власть и вера суть противоположности, хотя неразрывно связанные и органично дополняющие друг друга.

Будучи одной из волевых доминант, а именно доминантой преимущественно *духовного* порядка, вера наличествует практически во всех явлениях духовной жизни, в том числе в истинных знаниях, фактических и иных суждениях. Так, уверенность в объективных результатах научного эксперимента непременно предполагает веру в надежность и качество использованных инструментов и техники, а также соответствующих познавательных методов и методики. В свою очередь, религиозная и нерелигиозная вера, типичная мистика или лженаука могут использовать отдельные вполне достоверные научные и иные знания, эклектически смешав все это в самых немислимых пропорциях.

Итак, анализ работ трех видных мыслителей прошлого свидетельствует, что ими был сформулирован целый ряд идей, имеющих актуальное значение для формирования современных социально-философских теорий воли, власти и веры.

¹ Соловьев В. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 255, 225.

² Там же. С. 91, 92.

³ Там же. С. 91, 119.

- ⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.1. С. 166, 215.
- ⁵ Там же. С. 41, 50, 193.
- ⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.2. С. 179.
- ⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.1. С. 166, 215.
- ⁸ Там же. С. 149.
- ⁹ Там же. С. 158.
- ¹⁰ Там же. С. 165.
- ¹¹ Там же. С. 187.
- ¹² Там же. С. 225.
- ¹³ Там же. С. 362.
- ¹⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.2. С. 182, 249, 258.
- ¹⁵ Там же. С. 319, 285.
- ¹⁶ Там же. С.250.
- ¹⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.1. С. 383.
- ¹⁸ Там же. С.427.
- ¹⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.2. С.653.
- ²⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Минск, 1999. Т.1. С. 748.
- ²¹ Мир философии. В 2 ч. М., 1991. Ч.1. С. 155, 158.
- ²² Соловьев В. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 245, 274.
- ²³ Там же. С. 283.
- ²⁴ Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова. Москва; Бишкек; Екатеринбург, 1996. Рубрика: “Вера”. С. 61–71.
- ²⁵ Соловьев В. Спор о справедливости. Москва; Харьков, 1999. С. 56.
- ²⁶ Там же. С. 56.
- ²⁷ Там же. С. 57.
- ²⁸ Там же. С. 71, 72.
- ²⁹ Там же. С. 71.
- ³⁰ Там же. С. 58.
- ³¹ Шапошников Л.Е. П.А. Флоренский и современное православное богословие // Филос. науки. 1987. №5. С. 75-77.
- ³² Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 668.

³³ Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 676–677.

³⁴ Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 679.

В.Г. МАЛАЯ

Ивановский государственный энергетический университет

«ОПРАВДАНИЕ ДОБРА» В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX ВЕКА

Выход в свет фундаментального сочинения «Оправдание добра» Соловьева В.С. явился знаковым событием в духовной культуре России XIX века, которое вызвало к жизни противоречивые критические отзывы. Тогда с анализом труда В.С. Соловьева выступили Г.Ф. Шершеневич, а также профессор Московской духовной академии А.И. Введенский и другие. Но наиболее скрупулезный, агрессивный, в своей основе надменный и злой критический отклик на соловьевский трактат дал в статье «О началах этики» видный философ и юрист того времени Б.Н. Чичерин¹. В своем ответе Б.Н. Чичерину, данному в статье «Мнимая критика», В.С. Соловьев так оценил суть и тон его критического сочинения: «При самом искреннем желании верно понять и передать чужую мысль г. Чичерин допускает постоянное и иногда чудовищное ее извращение»². Признавая блестящий критический ум Б.Н. Чичерина, с В.С. Соловьевым трудно не согласиться. Так, в самом начале статьи «О началах этики» Б.Н. Чичерин квалифицирует нравственную философию В.С. Соловьева как умозрительную, не опирающуюся на «громкий фактический материал, добытый отдельными науками»: историей, правом, политической экономией и т.д. Более того, по мнению Б.Н. Чичерина, Соловьев «...хочет построить нравственную философию не только независимо от всякой положительной религии, но и не прибегая к теоретической философии, или к метафизике»³. На самом деле В.С. Соловьев вовсе не отказывался от метафизики, он поставил цель выявить особенность и сущность нравственности как таковой. Но при этом в «Оправдании добра» философ показал связь нравственности с религией:

на известной ступени развития нравственного сознания возникает его зависимость от религии. Начинаясь со стыда, нравственность продолжается состраданием и по необходимости оказывается зависимой от высшего начала, благочестия. Будучи диалектиком, В.С. Соловьев проводил тонкую грань между нравственностью и религией, нравственностью и метафизикой, оставляя нравственное сознание в его чистом виде. По Соловьеву, религиозно – метафизические моменты появляются в нравственности на известных стадиях ее развития: нравственная философия не может обойтись без учения о подчинении высшему и без учения о Всеедином идеале. Такова мысль религиозного философа Соловьева, которая пронизывает весь его трактат «Оправдание добра». Тонкости и глубины соловьевской диалектики не мог постигнуть догматический, хотя и энциклопедический, ум Чичерина. «Для г. Чичерина нет переливов мышления, нет живого движения идеи; мы не найдем у него никаких оттенков суждения, никаких степеней одобрения и порицания...»⁴. Б.Н. Чичерин мыслит по принципу: «или – или», то есть в духе адиалектики.

Далее Б.Н. Чичерин критикует В.С. Соловьева за то, что он исключает из нравственной философии свободу воли. Соловьев действительно исключает безусловную свободу из сферы нравственности потому, что нравственная философия, по его мнению, основывается на разумной свободе. Понятия «разумная свобода» и «нравственная необходимость» у Соловьева синонимальны. Отвечая Б.Н. Чичерину в статье «Мнимая критика», он подчеркивал, что «свобода воли может быть понимаема в собственном или безусловном смысле как чистый произвол или абсолютное самоопределение»⁵. Чичерин же понимает свободу воли как выбор личности между различными мотивами. Нравственным он считает лишь то, что человек совершает по свободному внутреннему выбору. И если в этот выбор вмешивается необходимость, то о нравственности не может быть и речи. Б.Н. Чичерин решает этот вопрос в духе традиционного понимания его, выработанного немецкой классической философией. Разводя метафизику и нравственность, Соловьев осуществляет «прорыв»

в традиционных теоретических схемах: он считает, что нравственная философия имеет дело лишь с относительной свободой, не исключающей необходимость вообще, а лишь тот или другой вид необходимости. По Соловьеву, если человек совершает добрый поступок на основе своего нравственного убеждения, то оно действует в своей сфере как необходимость. По мнению философа, отрицание этого факта равнозначно отрицанию детерминизма. «Человек действует как хочет, но хочет он согласно тому, каков он есть, т.е. каков его особенный характер», - пишет Соловьев⁶.

Дальнейший критический анализ этической концепции В.С. Соловьева Б.Н. Чичерин подчиняет доказательству «шаткости» трех основных составляющих нравственности человека (стыда, сострадания, благоговения), которые рассматриваются в «Оправдании добра» в качестве фундаментальных. Так, Б.Н. Чичерин упрекает Соловьева в том, что он из многообразных явлений стыда ограничивается областью половых отношений. «По его мнению, в чувстве стыда выражается отношение человека к собственной своей материальной природе, а с тем вместе и к материальной природе вообще, как к чему-то другому, чуждому и недолжному»⁷. Заметим, что Б.Н. Чичерин допустил существенное искажение здесь мысли Соловьева, который никогда не считал все материальное, в том числе и половое влечение, недолжным. На самом деле мысль Соловьева такова: «И именно в тот момент, когда человек подпадает материальному процессу природы, смешиваясь с ним, тут-то вдруг и выступает его отличительная особенность и его внутренняя самостоятельность, именно в чувстве стыда, в котором он относится к материальной жизни как к чему-то другому, чуждому и не долженствующему владеть им»⁸. Очевидно, что у Соловьева человек относится к материальной жизни как к чему-то другому, что не должно господствовать над ним: «...я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»⁹. Искражение Б.Н. Чичериным смысла философской позиции Соловьева делает неубедительными, «шаткими», его пространственные рассуждения по этому вопросу. Чичерин считает невозво-

лительным из факта стыда выводить безусловное осуждение половых отношений, как это будто бы делает Соловьев. Чичерин приводит в доказательство следующую мысль философа: «Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение наше к этому факту должно быть решительно отрицательное...» Рассуждая так, Соловьев имел в виду неконтролируемое духом размножение человека. Он как религиозный философ никогда не считал и не мог считать злом продолжение человеческого рода, ибо этот закон есть не только природный, но и проявление воли Творца. Уже во времена Чичерина наука и философия неоднократно доказывали, что физиологические функции организма человека опосредуются его сознанием. В чем же безнравственность суждения Соловьева о том, что животная жизнь человека должна быть подчинена духовной? Чичерин не видит в половых отношениях человека, как и в восприятии им пищи, никакого стыда¹⁰. Если это так, то он отождествляет человека с животным. На самом деле суждения Б.Н. Чичерина есть грубый, вульгарный материализм, с точки зрения которого все чувственное в человеке равнозначно: в одинаковой мере может быть оправдано и осуждено. Он, отказываясь признать специфику полового влечения, считает, что оно ровно ничем не отличается от еды и пищеварения. «Но самый факт специфики полового стыда не подлежит обсуждению и ограничению», – замечает А.Ф. Лосев¹¹.

Столь же шатким, по Чичерину, является и другое основание нравственности, полагаемое Соловьевым как чувство жалости или сострадания. Соловьев неубедителен для оппонента потому, что «...все нравственные отношения к другим людям и животным он сводит к отрицательному чувству жалости или сострадания... Соловьев отрицает нравственный характер сочувствия к чужим радостям потому, что чужая радость может иметь

предметом что-либо безнравственное, в каком случае она сама имеет безнравственный характер»¹². Но больше всего критика выводит из себя путаница понятий «справедливости» и «милосердия», которую якобы допускает философ, рассуждая о двух правилах альтруизма. Корректируя Соловьева, Чичерин считает справедливость свойством лишь людей, лиц, облеченных правами. Она не относится к животным, так как лицами, облеченными правами, могут быть только разумно- свободные люди. Может быть, с точки зрения юридической, это так. Но нам представляется более гуманной и правильной парадигма Альберта Швейцера, согласно которой благоговейное отношение к жизни как таковой есть не только, милосердие но и справедливость. По Чичерину, милосердие как избыток внутреннего чувства, изливающегося на все существа, распространяется и на животных. Более того оно лишено корысти, потому что свободно изливается из сердца человека без всякого ожидания взаимности. Именно потому милосердие нравственно¹³. Следуя логике Чичерина, можно сделать вывод, что справедливость не имеет никакого отношения к нравственности. По Соловьеву, это не так! Справедливость нравственна именно потому, что имеет непосредственное отношение к человеческим связям, и даже тогда, когда ее результат отрицателен, и тогда она имеет нравственный смысл. Но, к сожалению, Чичерин предпочел не заметить тонкой и глубокой диалектики в этическом учении Владимира Соловьева.

Третье основание нравственности – религиозное благоговение, по Чичерину, из-за отсутствия детальной проработки философских понятий выглядит совершенно поверхностным, не удовлетворяя даже самым скромным научным требованиям»¹⁴. Если бы Соловьев занимался анализом философских категорий и решением частных метафизических вопросов, то это занятие отвлекло бы его от исследования глобальной проблемы – разработки нравственной философии.

По Соловьеву, человек сознательно и разумно может делать добро только тогда, когда он верит в него, в его объективное самостоятельное существование в мире, верит в нравственный порядок, в Провидение, в Бога. Эта вера составляет то, что

называется естественной религией. Философ считает высшим

началом и абсолютным добром, определяющим поведение людей, ощущение Бога. По Чичерину, это мистика, а не безусловное нравственное требование. С категоричными суждениями Чичерина нельзя согласиться. Выступая на сцене современной жизни, ослепительно сверкающей на переднем плане повседневностью, человек мудростью своего сердца всякий раз чувствует присутствие великого, хотя и незримого Наблюдателя, перед которым он отвечает за осуществление своего личного смысла жизни. Жизненный опыт свидетельствует, что человек часто гораздо более религиозен, чем он сам подозревает. Нередко эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность. Дело в том, что современный человек, воспитанный на традициях рационализма и натуралистического образа мира, склонен стыдиться религиозных чувств. Поэтому не лишен смысла вывод Людвиг Франкла о том, что ощущение Бога есть даже у людей – атеистов на подсознательном уровне¹⁵.

Критический анализ Чичериным соловьевского учения об историческом процессе также далеко не всегда корректен, более того грешит бесплодной иронией и сарказмом. Так, В.С. Соловьев пишет: «Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного понятия о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии»¹⁶. По Чичерину, с устранением метафизики ни о каком бесконечном содержании не может быть и речи. Критику не ясно, откуда берется это бесконечное содержание? А между тем правильность данного суждения В.С. Соловьева следует из философского метода диалектики, согласно которому каждое конкретное явление, в частности, и личность, неисчерпаемо по своему содержанию. Глубоко зная диалектику, Соловьев сделал отнюдь не голословное утверждение. Между прочим современная наука доказывает

безграничные возможности человеческого мозга в познании и преобразовании мира. Так, генетика свидетельствует о существовании высокоизменчивых компонентов ДНК, вплоть до индивидуальной спецификации у человека. Новой теорией современной генетики является учение о непостоянстве генома, ибо в наследственном материале линии эволюции млекопитающих оказалась заложена потенция непрерывной эволюции, изменчивости нуклеотидных последовательностей ДНК. Эта вариабильная часть наследственного материала носит четко направленный характер в процессе нарастающего совершенствования мозга человека как универсально действующего органа. В этом смысле человек есть действительно особая форма бесконечного содержания. Каждый единичный человек, имея в себе творческие потенции, способность к самоизменению, является личностью, чье содержание бесконечно, неисчерпаемо. Чичерин не учел, что Соловьев был гением, способным к потрясающе глубоким выводам.

Бездоказательным считает Б.Н. Чичерин учение В.С. Соловьева о связи личности и общества. Мысль о том, что общество не есть только собрание лиц, а нераздельная целостность общей жизни, надо выяснить и доказать¹⁷. В «Оправдании добра» Соловьев, неоднократно подчеркивая, что основанием целостности общей жизни являются социальные связи, в которые вступают друг с другом люди, тем самым доказывает, что общество не есть простая сумма единичных лиц. Он выделяет основной системообразующий признак общества – социальные отношения в нем. Исключительно большое значение в объединении людей в общество философ придает наряду с нравственными отношениями экономическим, в сфере которых люди объединены общей деятельностью по производству средств к существованию¹⁸. В.С. Соловьев возлагал надежды на интеграционные процессы в сфере экономики, усилившиеся в конце XIX – начале XX века, которые должны связать индивидов Земли в единое население.

Особенно жесткой критике Чичерин подверг тот аспект вопроса об отношении личности и общества, в котором Соловьевым исследована роль общественных институтов в нравственном совершенствовании личности и общества. Эта проблема

нашла решение у Соловьева в главе XII «Оправдание добра», которая названа «Отвлеченный субъективизм в нравственности». Здесь философ критикует субъективный подход к пониманию нравственности «... как моральным побуждениям единичных лиц». Отвергая субъективизм, В.С. Соловьев справедливо утверждает, «... что нравственность никогда не была только делом личного чувства и правилом частного поведения»¹⁹. Открывшееся в христианстве совершенное добро «...требует, чтобы человеческое общество становилось организованною нравственностью», потому что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективные требования добра от себя и от других неизбежно понижаются²⁰. Следовательно, от нравственного уровня общественной среды зависит и субъективная нравственность. По Соловьеву, без «организованного общественного целого, обладающего властью», нельзя перенести основные требования нравственности из субъективного чувства на «широкую и твердую почву объективной действительности», то есть превратить их « в общий обязательный закон жизни»²¹. Соловьев полагал, что нельзя быть нравственным вне определенной и положительной связи с государством, как нельзя быть нравственным и вне церкви²². Именно эта позиция Соловьева вызвала наибольшее возмущение Б.Н. Чичерина, который считал, что использование государства для укрепления нравственности в обществе «ведет к полному отрицанию свободы человека» и является безнравственным²³. Он писал: «Принудительная нравственность есть безнравственность, это – положение, на котором нельзя достаточно настаивать, ибо оно одно ограждает совесть от насилия и нравственность от извращения. В особенности оно важно там, где вся нравственность, как у г. Соловьева, стоит на религиозной почве»²⁴. Чичерин Б.Н. воспринял мысли Соловьева о связи нравственности с государством как «чудовищные выводы». Обращаясь к Соловьеву, он писал: «И не говорите, что вы не признаете насилия в делах веры. Вся ваша нравственность основана на религии; вы хотите водворить царство Христово, ... религиозное

общество и хотите делать это властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом»²⁵. Чичерин обвинил Соловьева в единомыслии с испанской инквизицией. В своей статье «Мнимая критика» Соловьев отвечает своему оппоненту, что вместо организации добра как необходимой и долженствующей «он подставляет организацию зла, о которой можно говорить как только подлежащей уничтожению»²⁶. Философ разъясняет Чичерину, что ставит нравственные ограничения деятельности государства в этом направлении: именно это заложено в его концепции «нравственного государства» и права как минимума морали». Чичерину было дано следующее разъяснение: «Вопрос о такой принудительной организации добра, деятельным органом которой признано у меня нормальное государство, разрешается... в том смысле, что эта организация, как служащая добру, не может иметь никаких других интересов выше нравственного, и следовательно, ее принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованию нравственного начала – признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил»²⁷. Критика Чичерина в адрес Соловьева по этому вопросу была не просто чудовищной, но и несправедливой: всю свою жизнь философ, отстаивая свободу личности, защищал ее достоинство, порицая принуждение над нею и смертную казнь. Никогда Соловьев не изгонял свободу из этики, напротив, по замечанию А. Кожева, философское учение Соловьева отличается от всех других тем, что он придает человеку такую свободу, независимость и значимость, какую не придаст ни один мыслитель²⁸.

Несерьезным представляется Чичерину учение Соловьева об одухотворении природы, о нравственном отношении к ней общества, о ее праве на помощь человека для ее преобразования и возвращения²⁹. Самым строгим и беспристрастным арбитром в полемике Чичерина и Соловьева по этому вопросу стало время. Именно оно подтвердило истинность учения мыслителя о нрав-

ственном отношении общества к природе. Первым из философов русского ренессанса он выдвинул мысль о включенности человека в Универсум, заложив основы стратегии формирования личности, обладающей ноосферным сознанием, которое рассматривал в качестве составляющей ее нравственности. В своей нравственной философии В.С. Соловьев рассматривал человека как социально – природное существо, занимающее более чем скромное положение в природе. Критически осмыслив традицию покорения природы, вошедшую в сознание людей со времен эпохи Возрождения, он отверг ее как угрожающую существованию человечества. По Соловьеву, только совесть, ответственность, разум человека являются нравственными детерминантами, которые могут поставить его в должное отношение к природе. Этого не понял Чичерин в учении Соловьева. К сожалению, массовое непонимание необходимости нравственного отношения общества к природе поставило человечество в XX веке у черты экологической катастрофы, о чем еще в XIX предупреждал его Соловьев.

Б.Н. Чичерин дал однозначно негативную оценку трактату «Оправдание добра» Соловьева В.С., которая, будучи односторонней, несправедливой, оказалась опровергнута историческим временем.

Современник В.С. Соловьева Трубецкой дает еще более обстоятельный анализ его нравственной философии, находя в ней много отрицательных сторон, не замалчивая достижений. В рамках данной статьи будут отмечены лишь критические моменты Трубецкого, правильность которых вызывает сомнение.

Так, Трубецкой однозначно характеризует период работы над «Оправданием добра» как время радикального пересмотра Соловьевым идеала социального развития – движения общества к господству всемирной теократии. В решении этого вопроса более точным и корректным является мнение А.Ф. Лосева, который указывает на постепенное снижение безусловной уверенности философа в осуществлении теократической универсальной церкви в ближайшее время. «Однако сказать, что это было падением веры и в самые идеалы, никак нельзя»³⁰. Об этом свиде-

тельствует мысль Соловьева о временной победе антихриста, высказанная в «Трех разговорах»... Философ, подводя итог своим размышлениям о судьбах исторического процесса, остается с непоколебимой верой в победу Добра и прогресс человечества. Он пишет: «Сколь бы трагическим ни был исторический путь человечества, он не напрасен, ибо... впереди, за историческим горизонтом человечество ждет не пустота дурной бесконечности развития, или фатальной бесконечной катастрофы, а подлинно светлое будущее: «новая земля» и «новое небо», и прийти к нему необходимо не с пустыми руками, а делая все для успеха «общего дела»: «совершенствования целого человека – внутреннего и внешнего лица и общества, народа и человечества»³¹. Отсутствие понятия «теократия» в «Оправдании добра» совсем не означает об отходе Соловьева от мысли о торжестве религиозной идеи и о государстве как проводнике этого религиозного идеала. В предисловии ко второму изданию своего сочинения он пишет: «Установить в безусловном нравственном начале внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религией и здоровою политикою – вот главное притязание этой нравственной философии»³².

Далее Трубецкой упрекает Соловьева в том, что тот, отстаивая чистоту нравственности, часто использует религию и метафизику в своем этическом учении. «Этика Соловьева – не более как часть его учения о «Всеедином». Стало быть, метафизика здесь – не какой –либо случайный внешний придаток: она коренится в основной идее системы; вот почему попытка «Оправдания добра» отстоять независимость этики – производит тягостное впечатление какого-то затмения: словно центральное светило соловьевского учения здесь заслоняется от нас чем –то ему посторонним и внешним»³³. Зная религиозную позицию В.С. Соловьева, Трубецкой тщетно требовал от него абсолютной независимости нравственности от религиозного идеала. Е.Н. Трубецкой также принял использование Соловьевым метода всеединства для выявления специфики нравственности за сведение соловьевской нравственной философии к учению о всеединстве. В «Оправдании добра» Соловьев проявил себя просто мас-

тером диалектики: он определил грани специфики нравственности, исследовав сферы ее пересечения с религией и метафизикой.

Критически исследуя вопрос о понимании Соловьевым сущности нравственности, Е.Н. Трубецкой квалифицирует как чисто умозрительные ее основания: стыд, жалость и благоговение, не связанные с эмпирическими исходными ее началами. Беда в том, что сам Трубецкой не вскрывает тех первичных оснований нравственности, которые были бы чисто эмпирическими. Оппонент Соловьева не учитывает того, что более существенными и вескими детерминантами нравственности у Соловьева выступают общество, Церковь и другие. Стыд, сострадание и благоговение являются, по справедливому замечанию Лосева только «отдаленным корнем нравственности. Неправ Е.Н. Трубецкой и в том, что вместе с Б.Н. Чичериным, игнорируя специфику полового влечения человека, уравнивает и фактически отождествляет его с едой и другими физиологическими функциями организма, именно потому доказывает его совершенную непричастность к стыду. Жалость, по мнению Е.Н. Трубецкого, неудачно заимствована Соловьевым у Шопенгауэра в качестве второго основания нравственности. На его место, по Трубецкому, следовало бы выдвинуть христианскую любовь, сделав ее важнейшим исходным элементом нравственности. Сам оппонент Соловьева, не раскрывая смысл понятия «христианская любовь», не заметил, что в «Оправдании добра» философ начинает со стыда и кончает сыновними чувствами к Творцу. Фактически, начиная с христианской любви, Соловьев ею и закончил «Оправдание добра», выполнив работу, необходимую, с точки зрения Е.Н. Трубецкого.

Подобно чувству неприкрытого раздражения Б.Н. Чичерина, правда, юмор вызывает у Е.Н. Трубецкого учение В.С. Соловьева об отношении к животным как «нашим братьям меньшим». А рассуждения В.С. Соловьева о нравственном отношении к земле, природе представляются Трубецкому крайне туманными и потому не заслуживающими интереса³⁴. Такое кардинальное несовпадение взглядов Соловьева и Трубецкого есть следствие коренного различия их методологических подходов к

осмыслению этих явлений. Дело в том, что Е.Н. Трубецкой, следуя методу диалектики, четко различает «естественное» (природу) и «искусственное» (мораль) – «неестественное». Тогда как В.С. Соловьев – диалектик даже не может помыслить их в отдельности, обособленно. Весь пафос философии Всеединства Соловьева заключается в том, чтобы не разделять «естественное» и «неестественное». С точки зрения методологии всеединства, Добро, Единое во всем присутствует и одухотворяет его.

Трубецкой утверждает, что в основе всей философской концепции «Оправдание добра» лежит разрушение у Соловьева прежнего теократического идеала. Очевидно, в связи с этим, по Трубецкому, у Соловьева церковь не занимает доминирующей роли в государстве: не управляет им, не преследует десидентов и неверующих, и потому это никакая не теократия. Трубецкой в подтверждение этих своих мыслей пишет: «Утопия всемирной теократии разбивается о тот неопределенный фактор, что Царство Божие, даже в земном его явлении, находится по ту сторону государства и по ту сторону хозяйства»³⁵. Критикуя концепцию социальной философии Соловьева В.С., сам Е.Н. Трубецкой высказывает веру в социально – исторический процесс, который будет связан с «исцелением» человечества. Это означает его веру в соответствующее идеальное будущее, подобно вере В.С. Соловьева в победу абсолютного Добра. По замечанию А.Ф. Лосева, учинив критический погром такой огромной историко – философской величине, какой является и соловьевское «Оправдание добра» и сам Вл. Соловьев, Трубецкой оказал философу значительную услугу тем, что возбудил еще больший интерес читателей к его философскому творчеству, а также сделал более заметными, выпуклыми те замечательные философские идеи, которые делают наследие Соловьева востребованным и придают ему непреходящее значение.

¹ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.276.

² Соловьев В.С. Мнимая критика (Ответ Б.Н. Чичерину) // Филос. науки. 1990. № 2. С.88.

- ³ Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопр. философии. 1989. № 9. С.74.
- ⁴ Соловьев В.С. Мнимая критика // Философские науки. 1990. № 2. С. 89.
- ⁵ Там же. С. 101.
- ⁶ Там же. С. 102.
- ⁷ Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9. С. 78.
- ⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М. 1988. Т.1. С. 124.
- ⁹ Там же. С. 124.
- ¹⁰ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9. С.81.
- ¹¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. 1990. С. 285 – 286.
- ¹² Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С.88.
- ¹³ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С. 83.
- ¹⁴ Чичерин Б.Н. Там же. С.93.
- ¹⁵ См.: Франкл Л. Человек в поисках смысла. М. 1990. С. 136.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М. 1988. Т.1. С. 282.
- ¹⁷ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 83.
- ¹⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М. 1988. С. 294. С.475.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2т. М. 1988. С. 329.
- ²⁰ Соловьев В.С. Там же. С. 339.
- ²¹ Соловьев В.С. Там же. С. 337.
- ²² См.: Соловьев В.С. Там же. С. 329.
- ²³ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 84.
- ²⁴ Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1990. № 1. С. 102.
- ²⁵ Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 87.
- ²⁶ Соловьев В.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. 2. С. 91.
- ²⁷ Там же. С. 90 – 91.
- ²⁸ См.: Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 132.
- ²⁹ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 95.
- ³⁰ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М. 1990. С. 281.
- ³¹ Соловьев В.С. Три разговора... Соч. В 2т. М. 1988. С.575.
- ³² Соловьев В.С. Оправдание добра. М. 1988. Соч. В 2т. Т.1. С.82.
- ³³ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева. Т.2. С.58.
- ³⁴ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева. С. 143.,194.

МАРИАН БРОДА

Лодзинский университет

**СОЛОВЬЕВ И ЛЕОНТЬЕВ: МЕЖДУ
ИСТОРИЕЙ И ЭСХАТОЛОГИЕЙ**

1.

В наиболее систематической из своих работ „Византизм и славянство”, изданной в 1873 году, Константин Леонтьев в качестве неперемного условия научного взгляда на мир выдвинул требование реализма. Выполнение этого требования предполагало, как он утверждал, рассмотрение мира (по крайней мере, мира живой природы) в категориях предлагаемой им гипотезы, а позднее теории „триединого процесса развития”. Мыслитель был убежден, что именно она точно отражала истинный характер динамики процессов, происходящих в природе, обществе и человеческой психике.

По мнению Леонтьева, объективное наблюдение за явлениями и изменениями, происходящими в мире, позволяет без всякого сомнения установить, что процесс развития есть лишь „постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений”¹.

Развитие каждого организма на всех уровнях – от биологической клетки до государства и культуры, а гипотетически также человечества и земного мира в целом – проходит три ос-

новые фазы: 1) первобытной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения.

Первая из них является состоянием однородности, смешения составных элементов, слабой внутренней организации, слабо выделяющегося из своего окружения „органического” целого. Постепенно, однако, последовательно возрастает степень сложности данного целого и в то же время увеличивается его внутренняя цельность, происходит процесс обособления и индивидуализации. Во второй фазе организм достигает состояния наибольшего расцвета – наивысшего развития внутренней сложности и богатства, оригинальности и индивидуальности. Явно отдельный по отношению к остальным, он одновременно сохраняет внутреннее единство и цельность. Таким же естественным и неизбежным образом со временем все же начинается процесс вторичного смешения и упрощения. Уменьшается количество и выразительность индивидуализирующих и отделяющих от остальных данный организм черт, слабеет его сила и внутренняя цельность, составные части уподобляются друг другу и перемешиваются. Целое внутренне упрощается, некоторые элементы от него отделяются, что еще более усиливает процесс его упрощения и распада, продолжающийся вплоть „до перехода в неорганическую «нирвану»”².

По убеждению Леонтьева, научное исследование мира, объединяющего все сущее во времени и пространстве, а следовательно, самым широким образом понимаемого исторического порядка, не может выйти за пределы событийного слоя и однозначно определить скрытое основание сил, детерминирующих процессы и стадии развития всех организмов и мира как целого: невидимых, таинственных и сверхчеловеческих, божественных или органических³. Если мы хотим остаться в сфере науки, нам должно хватить поиска семиологических законов и, возможно, формулировки и верификации причинных гипотез, ограничивающихся, впрочем, эмпирически контролируемые ближайшими причинами. Таким образом, явно приходится разграничивать доступную научному познанию сферу явлений и сокрытый за ней, быть может, – во что можно верить, но чего в научном

смысле знать нельзя – слой внеэмпирического смысла и внесобытийных детерминаций.

Пересечение границ истории, выход за пределы рефлексии над ее предметным порядком и имманентным смыслом оставались для Леонтьева делом не науки, а веры. Лишь в перспективе последней становилось возможным открытие горизонта эсхатологии, придающего „органичному” историческому порядку особый религиозный сверхсмысл. Леонтьев явно различал масштаб и ритмы истории (наиболее широко понимаемой природно-общественной действительности) и масштаб и ритмы трансцендирующей ее эсхатологии. Всякие рассуждения на тему их обеих требовали, по мнению Константина Николаевича, совершенно разных типов обоснований: в случае последних основанием не могло быть автономное наблюдение за явлениями, структурами и историческими или природными процессами, им должны были стать явленные истины Священного Писания. Он не видел также возможности однозначной локализации происходящих исторических событий в эсхатологической схеме Апокалипсиса; всегда оставалась неуверенность: „Если «последние времена» еще не слишком близки, если христианству предстоит в самом деле не одна только последняя и неудачная проповедь, но и временное торжество...”⁴. Неуверенность, заметим, ничуть не случайная, если „нам сказано тоже, что верного срока этому концу знать не будем до самой последней минуты...”⁵.

Даже если Леонтьев искал иногда определенные пределы гипотетического согласия между течением мировых исторических событий и законами, выявляемыми с помощью научного познания, с одной стороны, и пророчествами Священного Писания с другой – два порядка смысла и способы их объяснения сохраняли взаимную отдельность и несводимость. „Христианин, оставаясь христианином вполне, может рассуждать и мыслить вне христианства, за его философскими пределами...”⁶ – распознавать, как и любой другой, объективные природно-общественные явления, структуры и процессы развития.

Несколько лет спустя, в 1877 году, размышления над развитием организмов – разделяемым также на три следующие одна за другой стадии – стали отправной точкой программного труда „Философские начала цельного знания” в то время еще молодого мыслителя Владимира Соловьева. Понятие развития оказалось здесь связанным с вопросом о цели бытия – первым вопросом, на который, по его убеждению, должна ответить всякая философия. Поскольку цель жизни каждого человека неразрывно связана с жизненными целями всех остальных людей, первоначально личный вопрос превращается, как утверждал он, в общий вопрос: какова цель существования человечества? Речь при этом шла о цели окончательной, ибо без нее, считал Соловьев, все ближайшие цели потеряли бы какие бы то ни было смысл и ценность. Более того, утверждал он, понятие общей цели предполагает обязательно понятие развития, так как, если бы история не была развитием, мы не могли бы говорить о какой-то общей цели.

По убеждению философа, развитию могут быть подвержены лишь живые организмы, как биологические, так и собирательные, общественные. Каждый из них представляет собой „единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных...”⁷. Развитие есть процесс имманентный, „пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом”, а все определяющие начала и составные его элементы находятся „уже в первоначальном состоянии организма – в его зародыше”⁸. Согласно общему закону, развитие состоит в прохождении через три следующие одна за другой фазы. Первая из них является состоянием смешения элементов либо внешне лишь связанным единством целого. Вторая стадия имеет характер переходный – отдельные составные элементы подвергаются выделению, враждебно противопоставляются друг другу; в третьей, последней, фазе организм представляет собой внутренне свободное единство самостоятельных и взаимно согласованных, дружественных элементов.

Данная формула развития была применена Соловьевым по отношению к историческому процессу: субъектом развития яв-

лялось человечество (народы и племена представляли собой его составные части) „как действительный, хотя и собирательный, организм”⁹. Согласно общему закону развития, первобытное состояние характеризуется, как он утверждал, внешним, принудительным единством, а отдельные сферы человеческой активности в нем перемешаны. Во второй фазе низшие ступени освобождаются от власти высшей ступени и враждебны ей, а также взаимно противопоставляются: художественные и технические искусства – мистике, естественные науки и философия – теологии, а земство (т. е. экономическое сообщество) и государство – Церкви.

Историческое развитие является для Соловьева переходом людей от зверочеловечества к Богочеловечеству, причем процесс возвращения создания к Богу начался уже перед появлением человека на Земле и имеет не только богочеловеческий, но и богоматериальный характер. К Создателю должны возвратиться также, указывал Соловьев, царства минералов, растений и животных. Христос воплотился в царство человеческое, чтобы в сотрудничестве с людьми привести все названные царства к пятому – Царству Божьему, воплощающему в себе полностью и гармонично связанные друг с другом объективное прекрасное, объективную правду и объективное добро.

3.

Леонтьевский анализ структур и процессов развития мира природных и общественно-исторических организмов производится в рамках сознательного отказа от необходимости вписания наиболее широко понимаемой исторической действительности в трансцендирующий ее эсхатологический контекст. Все процессы развития, подчиненные законам естественной органической динамики, проходят очередные фазы расцвета–разложения, рождения–смерти, а антиномичность и конфликтность тенденций развития, принципов и ценностей остается всегда естественным, неизбежным свойством исторического порядка. С точки зрения познаваемых наукой законов, противоречий, детерминаций, ограничений и т. п. природно-общественного мира, как сам

факт, так и смысл Воплощения не могут быть объективно подтверждены или разгаданы. Если, как это имеет место у Леонтьева, наука должна сохранять постоянную отдельность и не является, ибо не может быть сведена просто к роли момента высшей правды, выражающего паруссионное единство Бытия, познание факта, характера и последствий Воплощения должно остаться за пределами ее компетенции.

В перспективе естественных наук или социологии Воплощение – подобно как процесс обожествления или реализация Царства Божьего – должно оставаться вне сферы эмпирической доступности. Не случайно Леонтьев с полным одобрением приводит слова епископа Феофана: „благодатное Царство Христово расширяется, растет и полнеет, но не на Земле – видимо, а на Небе – невидимо, из лиц, и там, и здесь, в царствах земных, приготавливаемых туда Спасительною Силой Христовою”¹⁰.

В соловьевской концепции развития подобной автономии исторической действительности в программном смысле нет, а динамику сферы исторической реальности определяют не внутренние механизмы и факторы развития, а выходящее *de facto* за пределы возможностей феноменалистской разгадки и эмпирической верификации взаимодействие истории и Трансценденции. Социологическое описание и анализ общественной или природной динамики не отделяются им от эсхатологически ориентированной историософии, а проблема структур, процессов и предметных детерминаций – от проблемы разыскиваемого в них внеэмпирического смысла. Содержащийся в авторской концепции глобалистический финализм определяет способ познания всего, чтобы напомнить о соловьевском понимании развития какого-либо биологического или общественного организма как создания свободного единства расположенных друг к другу элементов. То, что происходит в природе и истории, является здесь производным от распределения по ролям общего видения богоматериалистического возвращения создания к Богу.

Принципиальное отличие обеих рассматриваемых концепций не ограничивается лишь наиболее общими или абстрактными проблемами, а проявляется также в способе понимания и

объяснения конкретных событий или исторических процессов, например, проблемы упадка Византии. Согласно Леонтьеву, закат восточноримского цесарства был следствием автономных по отношению к Трансценденции и в конечном счете неотвратимых законов и механизмов естественной динамики жизни: как каждый государственный организм, оно подлежало универсальному тройному ритму развития, ведущему к исчерпанию жизненных сил и разложению¹¹. По убеждению же Соловьева, фундаментальной причиной упадка было ошибочное понимание идеи христианства и связанная с этим неспособность византийцев к подъему унаследованной ими языческой государственности до ранга христианского государства, к решению задач, которые в вечности поставил перед ними Бог. Другие причины, в особенности отсутствие способности осуществления общих реформаторских действий в социально-правовой сфере либо усилий, направленных на улучшение нравственного состояния общества, имели, по его мнению, лишь второстепенный характер. Автор *Русской идеи* указывал в то же время на знаменательное „стечение обстоятельств“: морально разложившаяся империя окончательно исчезает с исторической арены как раз тогда, когда в Восточной Европе уже появляется новая сила, способная взять на себя эту задачу исторического государства, которую неспособна была решить Византия¹².

В соловьевском дискурсе и предлагаемых им объяснениях процесса исторического развития переплетаются теология с наукой и философией, анализ общественной динамики с историософией, политика с эсхатологией – гармонично объединенные в системе цельного знания, предсказывающего, подготавливающего, но и призванного соявлять ожидаемое единство финально исполненного Бытия.

4.

Творчество Владимира Соловьева повсюду в России признается одним из наиболее репрезентативных достижений отечественной философии; при этом, однако, речь идет не только о масштабе философского таланта творца, но и о перекличке или

даже соответствии между формой и содержанием его концепции и тем, что ощущается либо сознательно понимается как сущность религиозной правды православия, с одной стороны, и в то же время русской идеи, с другой. Историческое стечение взаимно укрепляющихся религиозных, культурных, ментальных и общественных элементов, совместно творящих сущность русского генотипа – эсхатологический максимализм, мистический реализм, космизм, ориентированность на тотальность, общинность, онтологизм, максимализм, византизм и сопровождающая его столь же интенсивная тенденция к окончательному и полному согласованию противоречий, историософизм, панморалистский антропоцентризм, мессианизм и миссионизм, поиски единства, финализм, стремление остаться или оказаться в центре, понимание России как „мировой души”, стремление взять на себя земную часть эсхатологической функции¹³ – зачеркивало определенным образом горизонт российской перспективы, связанной с ней тоски и видения собственного, а поэтому и общечеловеческого осуществления.

Концепция Соловьева, вдохновленная православием, еще сильнее, чем ортодоксальное православие, акцентирующая наличие неоплатонических элементов в способе понимания мира, демонстрирующая видение гармоничного согласия восточных и западных национальных и универсальных ценностей, перерастания истории в эсхатологию, была воспринята как актуализированный мыслителем в форме философской системы голос, доносящийся настолько же „из глубины”, насколько и „свыше”. Как интеллектуальная артикуляция взаимодействия истории с Транценденцией, мыслительный элемент движения *universum*, создания и Бога, к реализации Царства Божьего, выходящий за пределы несоизмерности порядков истории и эсхатологии синтез философии и науки с теологией – „цельное знание”, неотделимый, наряду с „цельным творчеством”, фундамент „цельной жизни”, понимаемой как предопределенная уже с самого начала финальная фаза всеобщего развития.

В концепции же Леонтьева, при всей ее непоследовательности и неоднозначности, можно увидеть попытку выработать

позицию, выходящую за пределы классической оппозиции, постоянно поляризирующей русскую мысль; оппозиции, которая, с одной стороны, в своем религиозном или *quasi*-религиозном течении, вырастающем из православия, тяготеет к объединению, чуть ли не идентификации истории с эсхатологией (одним из наиболее значительных проявлений этой позиции, в частности, является философское творчество Соловьева), а с другой – в течении программно-антирелигиозном, отрицая эсхатологию, стремится оставить одну историю. По убеждению Константина Николаевича, это происходит не без самообмана и мистификации, скрывающих наличие *quasi*-религиозных или псевдоэсхатологических элементов в программно дистанцирующихся от них позициях и мыслительных построениях, хотя бы в концепции идеологии непрекращающегося прогресса, наличие вполне естественное, коль „метафизика и религия остаются реальными силами, действительными потребностями человека”¹⁴.

Формулам „история с эсхатологией” и „история без эсхатологии” противопоставлена Леонтьевым формула „история и эсхатология”, выходящая за пределы двух предыдущих и – благодаря разработке ее с трансцендентной точки зрения – делающая возможной проблематизацию обеих, а также понимание их настолько же взаимной оппозиционности, насколько взаимозависимости и парадоксального сходства. Это, между прочим, касается разнообразных версий „русской идеи”, происходящей из первоначально религиозных мотивов, со временем, однако, подвергающихся процессам секуляризации и идеологизации, постоянной составляющей которой, по всей вероятности, остается всегда эсхатологически окрашенная попытка обоснования исключительного призвания России в деле создания Царства Божьего на земле в духе соборности и всеобщего спасения.

Признавая сосуществование *sacrum* и *profanum*, истории и эсхатологии, Леонтьев в то же время подчеркивал различия и напряженности между ними, своеобразную идентичность и отдельность категорий и ценность обеих сфер, сознательно отбрасывал типично русскую ориентацию на так или иначе понятое „положительное всеединство” или каким-нибудь иным образом

задуманную форму земного *coincidentia oppositorum* (согласования противоречий), побеждающего многомерность, полярность, конфликтность или даже существенную и постоянную дифференциацию мира. Представляя собой бесспорный элемент интеллектуальной традиции и в целом культуры, выросшей на почве православия в России, философия Леонтьева вырабатывает в то же время в своих важнейших аспектах трансцендентную точку зрения по отношению к доминирующему в них типу позиций, характера перцепции и концептуализации действительности. Она создает ситуацию критической дистанционности, возможность осуществления иной проблематизации мира, выходящей за пределы натурализованной очевидности собственной культуры, выявляет и определенным образом направляет возможность и необходимость существенной переоценки ценностей, внушает потребность выхода за пределы общинного взаимопонимания, а также ритуального вопроса о мире, России и о самом себе. Ценой, которую он заплатил за свою отдельность, стал очень давний и распространенный в России способ понимания его в „апофатическом модусе”: в категориях „неузнанного феномена”, „тайны”, „загадки” и „парадокса”.

¹ Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 5. М., 1912. С. 189.

² Там же. С. 193.

³ Там же. Т. 6. С. 121.

⁴ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 639.

⁵ Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 7. С. 534.

⁶ Цит. по: Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831-1891) // К.Н. Леонтьев: Pro et contra: Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 457.

⁷ Соловьев Вл.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 141.

⁸ Там же. С. 143.

⁹ Там же. С. 145.

¹⁰ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 639.

¹¹ Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 5. С. 119-121.

¹² Sołowjow W. , Bizantyzm i Rosja Pismo Literacko-artystyczne, 1988. Nr 11-12. S. 88-90.

¹³ Брода М. Понять Россию? М., 1998. С. 90-96.

¹⁴ Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 5. С. 196.

Н. И. ДИМИТРОВА

Институт для философских исследований - БАН, София

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ГНОСТИЦИЗМ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Спиритуалистическая софиология Владимира Соловьева с ее радикальным противопоставлением между софийным началом и земной реальностью, специфический эротизм его Культа Вечной Женственности, так популярный в духовном пространстве начала XX века в России, становятся источником разных по своей степени религиозно-философских направлений – приближающихся скорее к православию софиологии Булгакова и Флоренского, легко осуществив переход от “софианства” к антропософии символизма, а как целое - “нового религиозного сознания”, готовящего своим революционным пафосом будущее радикальное преобразование мира.

Духовно импульсированный наследием Соловьева (и не только им, конечно!), во многих отношениях Серебряный век русской культуры развивает дальше и гиперболизирует его гностические идеи, становясь “русской Александрией” (а Соловьев со своей Софией - ее пророком¹). Серебряный век - эпоха утонченной восприимчивости недостатка “этого мира” и чаяний совершенного мира и совершенного человека, эпоха радикализма и экстремизма настроений. Усвоив наследие Соловьева, этот период пробудил дух древнего гностицизма. Как религиозно-философская установка - в разных своих модификациях, гностицизм был исповедуем (сознательно или бессознательно) большинством интеллигенции. Подчеркнутый интерес к проблеме зла, чуткость к социальным неправдам объединяли интеллигентские группы, порой далеко расходящиеся между собою. Убеждение, что “мир во зле лежит”, было трансформировано в манихейский тип веры в абсолютное

господство зла в “этом мире”; веры, обратившей зло от состояния мира в его суть. Непримируемость к социальным недугам была преобразована в принципиальную непримируемость к миру, к бытию вообще, обуславливая разные настроения богоборства в интеллигентском жизненчестве. Эта установка “скорбного неверия” (по выражению Семена Франка) искала “оправдания” Бога, перекалывая ответственность за творчество мира на низшее существо. Неприятие мира, его тотальное отрицание - извечный мотив гностицизма, занимавший исключительное место в душе русской интеллигенции начала века.

Как “александрийский период России”, Серебряный век содержит в себе множество оснований для его позитивного сопоставления с весьма характерным в последние десятилетия на Западе движением новой мысленности “New Age”, предъявляющим претензии воплощать собой высшие достижения человеческого духа. (Имеются в виду соответствующие установки среди интеллектуалов; широкая популярность движения как типа контр-культуры нас не интересует). Основания для типологической аналогии находим в сходных идеях по формированию новой вселенской религии – соответствующих, например, Соловьевским идеям; в чаяниях глобальной - непосредственно предстоящей - трансформации здешнего бытия (в русском варианте ею является, например, символистская теургия - актуализировав и модифицировав Соловьевское учение о теургии, призванная осуществить онтологическое преображение); в почти одинаковых попытках снова провести десекуляризацию (или в “констатации” возрождения священного²); в грезах о новом антропологическом виде, обитающем новый эон (и соответственно в утверждениях андрогинизма - этого весьма характерного для Соловьева мотива - как идеала будущего человека). Чайания “New Age”-а появления нового человека, нового человечества, т. е. перерастания человечества в единый огромный духовный синергетический организм - уже в настоящем поколении³, перекалываются с русским интеллигентским нетерпением начала века, с русской

интеллигентской верой в грядущее перерождение человечества, выраженной в множестве идеологов “нового человека”, “новой породы людей” и т. д.

Сущностная специфика движения “New Age”-а состоит в актуализации гностицизма - призывающее к целостному духовному возрождению направление является своеобразной неогностической версией, акцент в которой поставлен на восстановление потерянной божественности - с помощью его лишь собственных усилий. В варианте “**серебряного века**” русской культуры этому соответствует специфическое явление “человекобожие”, получившее свое наименование главным образом от Достоевского, неотъемлемый компонент настроений разных интеллигентских кружков.

Уже Гарнак в своей монографии о Маркионе, имея в виду творчество Льва Толстого, отмечает гностический характер русской душевности. Попытки повторной сакрализации исторического процесса, реабилитации религии как социального фактора, т. е. десекуляризации общественного сознания, были не просто единичным эпизодом **Серебряного века**. После неудачи знаменитых встреч между интеллигенцией и Церковью в самом начале XX века (и фактического ухода интеллигенции из Церкви) возникает проект тотальной светской религиозности - т. н. “русские светские богословы” проповедуют синтез религии с революцией, требуют воплощения религии в социальной динамике. Поиски десекуляризации являются одновременно восстанием против нигилистической природы модернизма, против вытекающей из него демагификации. Соответственно этому “New Age” является движением преодоления “Entzauberung”-а и наступления “Verzauberung”-а (понятие целиком отмечено желанием противопоставления Веберовскому смыслу). А в Серебряном веке речь идет о чаяниях новой, органической эпохи. Человекобожием - гностической одержимостью, были проникнуты самые разные интеллигентские настроения начала века - и “богоискательские” (неохристиане, символисты, “мистические анархисты” и т. д.), и “богостроительские”. Возврат к более старым, дохристианским

религиозным мироощущениям обрисовывал *бессознательное* этой духовности, а ярче всего - русского авангарда. Политическая актуализация гностицизма в период **Серебряного века** была выражена также в духовном радикализме и максимализме, критикованном “веховцами”, Е. Трубецким и другими. В основе идейного максимализма лежит именно гностический мотив, отрицающий ценность и смысл “этого мира”, и тот же мотив объясняет революционную безудержность стремлений к преобразению общества, человека, мира как целого, – например, путем Соловьевского слияния искусства с жизнью - вызвав совершенную ее трансформацию, или иным вариантом мистичного или религиозного типа утопии. (Многие русские утопии облечены как раз в религиозную форму.) “Неприятие мира”, “эрос невозможного” – лозунги Вячеслава Иванова – выражали специфические тогда настроения “бунта” против мира. Картина-манифест Казимира Малевича “Черный квадрат” (в контексте глубокой духовной распри, раздирающей Россию) символизировала абсолютное отрицание мира, необходимость его полного уничтожения.

Так, всецело подвластный злу, “этот мир” не подлежит развитию и совершенствованию, а только уничтожению. (Это уже прямо противоположно естественно-сверхестественному эволюционизму Соловьева, ведущему к Богочеловечеству.) Активный принцип, который свойствен гностицизму, противопоставлялся молитвенности православия, откуда пошел революционный порыв неприятия мира во имя его повторного сотворения. Пафос неприятия мира и есть Эрос невозможного: “Эта любовь к невозможному - принцип всей религиозной жажды, всей творческой фантазии, всех порывов и дерзновений, совершавшихся доньше под знаменем “Exelsior”, - есть патетический принцип современной души”⁴.

Основания “бунта” были часто декларированы как кроющиеся в самом христианстве, в его отношении к “лежавшему во зле” миру. Действительно, множество исторических попыток, предпринятых именно христианством, ощутить присутствие Бога в творении мира, “оправдать” и

“мир”, хотя и “павший”, ввиду изначального замысла Творца, оказались неудачными. Но все - таки “гностицизация” христианства есть его искажающее упрощение, коль скоро христианство - и то, и другое, т. е. оно одновременно и приятие, и отвержение мира. Руководимая гностическими, по существу, интуициями, русская душевность часто нарочито рассматривала христианство схематически и пристрастно. Когда, например, Мережковский ставил вопрос: чем именно является христианство - приятием или отвержением мира, проклятием его или благословением, он категорически утверждал лишь тот ответ, который отрицает мир, “сегодняшний Град” государственности как антирелигиозного начала, во имя грядущего Града, символизирующего безгосударственную религиозную общественность и осуществляемого по пути синтеза религиозной и социально-политической революции. Вот верую Анархиста, человека последнего Бунта, последнего Отчаяния: “Неприятие мира - не только данного, общественного, но и всего космического порядка, как абсолютного зла, абсолютного насилия - такова бессознательная метафизическая сущность Анархии, которая в настоящее время, повторяю, находится в состоянии зачаточном и в которой бунт социальный еще никем не понят, как первое отдаленное предвестие неизмеримо грознейшего бунта человека против мира и Бога, Я против Не-Я”⁵.

Представитель “нового религиозного сознания”, “мистический анархист”, символист и т. д., “практикует” неприятие мира, отказ от жизни как таковой (этот извечный гностический мотив) древним “классическим” образом - его сторонение реальности, бегство от мира принимает форму крайнего аскетизма (различного от христианского средства для преобразования природы), специфическим модусом которого является знаменитая критика мещанства как синонима “этого мира”, но также возможен и противоположный путь - величание “мистического разврата”, “святой эротики”. (По этому поводу в своих воспоминаниях Николай Арсеньев отмечает: “Порой вливалась сюда и пряная струя “символического” организма,

буйно-органистического, чувственно-возбужденного - иногда даже сексуально-языческого - подхода к религии и религиозному опыту. Христианство втягивалось в море буйно-органистических, чувственно-гностических переживаний”⁶.

Самым важным результатом неприятия мира является, однако единодушие и “богоискательства”, и “богостроительства” в их отношении к “мировому пожару” - к Революции как к средству радикальной трансформации “здешнего бытия”, к Революции как к новому Творению мира и человека. Мережковский призывает к соединению революции с религией; А. Белый и Ал. Блок, зачарованные разрушительной стихией большевистского мятежа, рассматривают революцию как полное воплощение народного характера; “мистические анархисты” вырабатывают лозунг о “перманентной революции”, а “богостроители” его активно осуществляют... По словам Бердяева, “русские революционеры хотели всемирного переворота, в котором сгорит весь старый мир с его злом и тьмой и с его святынями и ценностями и на пепелище подыметься новая, благодатная для всего народа и для всех народов жизнь”⁷. Гибель наличного была желанной всеми предпосылкой рождения нового человека, Творца нового бытия.

Синкретический характер Серебряного века сказывается на использовании гностицизма не только как основного компонента мироощущения части левой интеллигенции, но и реформаторских стремлений “светских богословов”, доказывая необходимость трансформации и общественного бытия, и всего космоса. От идеи “религиозной общности” Соловьева (но и усвоив его принципиальную гностическую установку) Серебряный век пошел далеко в попытках десекуляризации - результаты оказались противоположными замыслу Соловьева... Вместо освящения земной реальности, доминировало неприятие мира и поиски “иного царства” - импульс для социально-духовного экстремизма, овладевшего разными слоями интеллигенции.

¹См.: Хоружий С. Перепутья русской софиологии. - Новая Россия, 1997. Кн. 1.

²См.: Spengler D. The Rebirth of the Sacred. London, 1984; Rupert H.-J. New Age: Endzeit oder Wendezeit? Wiesbaden, 1985.

³См. Kuenzlen G. Der Neue Mensch. Zur saekularen Religionsgeschichte der Moderne. Muenchen, 1994.

⁴Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 59.

⁵Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. Т. X. М., 1911. С. 11.

⁶Арсеньев Н. С. О Московских религиозно-философских и литературных кружках и собраниях начала XX века. Воспоминания о Серебряном веке. М., 1993. С. 305.

⁷Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. М., 1990. С. 68-69.

Н.М. АВЕРИН

Тамбовский государственный педагогический университет

**В. СОЛОВЬЕВ И ПРОБЛЕМА «ГРЯДУЩЕГО
ЧЕЛОВЕКА»
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В.**

Одна из характерных особенностей философии XIX века – устремленность к глобальным мировоззренческим обобщениям, раздвигающим границы исторического пространства и времени. К числу таких прозрений этого века безусловно принадлежит идея нового, грядущего человека, которой отдали дань в своем творчестве многие философы – А. Сен-Симон, О. Конт, Р. Оуэн,

К. Маркс, Ф. Ницше. В России к данной теме обращался В. Соловьев, оставивший одну из самых впечатляющих своей концептуальной четкостью и дерзновенностью замысла интерпретацию этой идеи.

Что побуждало мыслителей стабильного, достаточно прагматичного в своих воззрениях XIX столетия к столь неожиданной, на грани библейского пророчества и социальной утопии проблематике? Затруднительно дать однозначный ответ. Но одно бесспорно: над комплексом конкретных, неповторимо-личных мотивов доминировала неудовлетворенность современным состоянием человечества, погрязшего в рутине утилитарных интересов, утратившего духовную перспективу своего развития. Из критики этого состояния рождалось стремление выработать ему альтернативу, идеал, в котором человечество увидело бы возможность иного, духовно преображенного будущего.

Чтобы понять истоки и смысл соловьевского проекта, полезно сопоставить его с концептуальными построениями тех западных философов, в творчестве которых данная тема занимала ведущее место. Эти философы – Маркс и Ницше, представляющие вместе с В. Соловьевым три различных взгляда на человека, причины его духовного упадка и условия возрождения. При всей мировоззренческой несовместимости этих мыслителей есть нечто общее в их воззрениях – отрицательное отношение к тому типу личности, который породило современное общество. Можно отметить и другую общую черту: мысль о том, что личность будущего – это homo creator, человек творческий. Разумеется, за пределами этой максимально общей постановки проблемы названные философы занимали глубоко различные позиции, разрабатывая ее конкретные аспекты.

Позиция К. Маркса максимально приближена к исторической практике, вырастая из определенного, идеологически выверенного (антибуржуазного, коммунистического) взгляда на человеческую историю. Корень бедствий и духовного оскудения человека, по Марксу, – классово-антагоническое общество, представленное в XIX столетии его высшей формой – капитализмом. Отчужденный, превращенный лишь в производственную функ-

цию, человек буржуазного общества не способен быть творцом новых форм жизни. Важно отметить обычно игнорируемое критиками Маркса его положение, что жертвой социального отчуждения, в конечном счете, являются и сами капиталисты, утрачивающие свою человеческую сущность.

Герой К. Маркса – это личность, освобожденная от материальной и духовной нищеты, вернувшая себе свою истинную природу и индивидуальность. Ее появление связано с радикальным преобразованием общества, когда частный интерес будет совпадать с общечеловеческим, а личность выйдет из плена грубой, ограниченной потребности, получив необходимые условия, чтобы свободно проявить свою творческую природу. Такое общество в марксистской философии именовалось обществом практического гуманизма или коммунизмом. Также следует подчеркнуть, что возникновение такого общественного строя и формирование нового типа личности относилось Марксом к отдаленному историческому будущему. Рассматривается марксизмом новый тип личности как развитие того человеческого потенциала, который сформировался на предшествующих фазах истории. Каких-либо его природно-антропологических отличий от человека XIX столетия практически не существует. В человеке будущего Маркса привлекает цельность личности, гармоническое единство природного и социального, в котором доминирует духовное, культурно-нравственное начало. Это – человек альтруистического склада, созидатель и гуманист. Возможность появления данного типа личности связывалась К. Марксом прежде всего с коренным преобразованием социальных условий жизнедеятельности человечества.

По другому пути пошел Ф. Ницше, все симпатии и надежды которого также были связаны с появлением нового человека, возвысившегося над утилитарным горизонтом буржуазного общества. Ницшеанская критика современной цивилизации во многом созвучна марксовой и страстностью и глубиной обличения даже превосходит ее, перерастая зачастую в тотальное отрицание всей предшествующей культуры, религии, морали. Но эта критика является скорее спонтанным продуктом эмоционально-

психологического неприятия современной цивилизации, чем реализацией выверенной философской программы. В поисках альтернативы современности Ницше то идеализирует далекое средневековье, то уносится мыслью в прогнозируемое им будущее, то, наконец, комбинирует элементы этой седой старины и грядущей, гипотетической нови. Свой идеал немецкий философ формирует, соединяя идеализированное представление о средневековой аристократии с распространенными во второй половине XIX века социально-биологическими идеями и выдвигая на этой основе концепцию “сверхчеловека”. Ницше яркими мазками набрасывает выразительный портрет этой личности будущего, избегая, однако, при этом конкретного соприкосновения с исторической практикой. Отличительной чертой нового человека является стремление возвыситься над прежним уровнем бытия, желание господствовать над остальной человеческой массой. Ницше, правда, неоднократно, подчеркивает, что это будет господство в сфере духа, что это превосходство будет носить духовно-нравственный характер, что “сверхчеловек” – это мыслитель и художник, но наделяет его такими качествами, которые способны вызвать не восхищение, а содрогание перед будущим человеком. Ницшеанский герой последовательно придерживается точки зрения крайнего имморализма. Он стоит по ту сторону добра и зла, выше общечеловеческих законов морали и в то же время сам обладает неограниченным правом устанавливать свой закон в человеческом сообществе. Это, возможно, мощная интеллектуальная сила, но сила безусловно аморальная.

У Ницше нет более или менее четкого указания на условия пришествия “сверхчеловека”. Он лишь указывает, что этот исторический тип личности будет настолько превосходить современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что он образует как бы новый и особый биологический тип. Появление “сверхчеловека”, по Ницше, – долгий процесс самоопределений человека, его культурного и биоантропологического совершенствования. Реально, вне личных, субъективных намерений Ницше, говоря о будущем человечества, прогнозирует увековечивание его раскола на господ и рабов, лишь настаивая

на замене нынешней, одряхлевшей, элиты новой, более динамичной и сплоченной.

Марксизм и ницшеанство по-своему воплотили в представлении о человеке будущего популярные идеологемы XIX столетия – коммунистическую идею и биологизаторские, социалдарвинистские взгляды. Различия в этих позициях громадны, принципиальны. И все же есть некая точка соприкосновения непреклонного рационалиста Маркса с Ницше, пламенным разрушителем рационалистических теорий, – это отрицательное отношение к религии, конкретно и к христианству. Оно исключено из комплекса факторов, создающих нового человека. И Маркс, и Ницше, каждый, разумеется, на свой лад полагает, что христианская религия – это путь к духовному рабству. Такое совпадение мнений абсолютно разных мыслителей не случайно: оно показатель того состояния европейской культуры второй половины XIX века, в которой сциентизм занял господствующее место, когда вера в научное знание приобрела почти сакральный характер. Но в это время в России В. Соловьев создает учение, в котором будущее человечества неразрывно связано с неиспользованием духовного потенциала христианства.

У обращения В. Соловьева к данной проблеме, кроме общего, витавшего в интеллектуальной атмосфере второй половине XIX столетия разочарования в перспективах односторонне рационалистической культуры, имелись и специфические русские предпосылки. Диогеновское искание “человека среди людей” – один из самых распространенных и заветных сюжетов русской общественной мысли. Ближайшими предшественниками В. Соловьева в известной степени можно считать мыслителей славянофильского лагеря И. Киреевского и А. Хомякова, рассматривавших православную духовность как средство культурно-нравственного возрождения России. Но у В. Соловьева эта идея приобретает и более четкую постановку, и более масштабный характер. Если, например, у Хомякова речь идет о возвращении к благодатным, но уже в значительной мере утраченным ценностям прошлого, то Соловьев переносит эту цель в будущее, связывая ее реализацию с созданием новой духовной парадигмы, в

которой православные ценности станут лишь ее составной частью. И само обновление мыслится как возникновение “духовного человека”, “нового Адама”, т.е. процесс, который не замкнут в локальных этнических или национально-религиозных границах, а имеет общеисторический, планетарный характер.

Что помимо ярко выраженной ориентации на религиозное мировосприятие отличает концепцию В. Соловьева от позиции его западноевропейских современников? В отличие от Маркса В. Соловьев размышляет о грядущем человеке, тщательно избегая всякой исторической конкретизации. По Соловьеву, главным условием и преобразующим фактором должна стать та духовная сила, которая заключена в сердце и разуме человека. Она обретет невиданную мощь, когда будет соединена с Божественной истиной. Если у Маркса, в конечном счете, общество рождает новую, подлинно человеческую сущность, то по Соловьеву, скорее человек, духовно преображенный, переделывает и общество, и природу, и космос.

От Ницше Соловьев отличается прежде всего гораздо большей терпимостью по отношению к современному состоянию человечества. Он, как и Ницше, критически относится к вышедшей из недр ренессансной культуры цивилизации, но у него отсутствует та агрессивность, переходящая в тотальный нигилизм, которая пронизывает каждую строку сочинений немецкого философа. Русский мыслитель не отвергает гуманистические достижения прошлого, а, напротив, стремится использовать их как исходный плацдарм духовного обновления человечества. Соловьев тоже говорит о духовном совершенстве нового человека, но это совершенство у него не перерастает в Ницшеанское господство над другими людьми. Ницше, по существу, отказывает современному человечеству в возможности вырваться из наличного состояния. Ницшеанский “сверхчеловек” даже биологически будет отличаться от своих предшественников. Соловьевская постановка проблемы более исторична: движение к новому духовному уровню начинается в реальном историческом обществе. Собственно, если у Ницше остается неизвестным, как и откуда явится этот “сверхчеловек” в мир, то по соловьевской трактовке

судьба человечества находится в его руках. Человечество не обречено на прозябание в ожидании прихода новой расы “мыслителей и художников”, оно способно сегодня и сейчас начать свое духовное возрождение.

Развернутое изложение размышлений о духовном преображении человечества дано в работе “Чтения о богочеловечестве”, но к этим мыслям В. Соловьев обращался неоднократно и до и после “Чтений”. По всему видно, что это его заветная и тщательно продуманная, выстраданная идея. “Богочеловечество”, “богочеловек” – один из самых загадочных концептов соловьевской философии. Эта загадочность или точнее сложность его заключена не столько в самом определении понятия “богочеловека”, сколько в истолковании механизма его появления, характеристике тех движущих сил, которые направляют процесс рождения “человека духовного”.

Ставя вопрос, что есть “духовный человек”, В. Соловьев определяет его как соединение Божества и природы в человеке, в котором природное, человеческое начало свободно подчиняется божественному. Русский мыслитель создает религиозно-философскую утопию, в которой христианский эсхатологизм сочетается с идеей исторической эволюции природы и человечества. Этот процесс разворачивается в планетарном масштабе, его движущее начало – стремление к духовному совершенству, которое изначально заложено в человечестве Господом-Творцом.

Пройдя ряд ступеней духовного и исторического развития, побеждая власть материального начала и искушения эгоистической воли, род людской выходит к рубежам богочеловеческого бытия. Путеводный ориентир для людей – жизнь и воплощение Иисуса Христа. Сын Божий вочеловечился, показав своей земной жизнью неодолимую мощь духа; теперь же эта духовная сила способна поднять человека к высотам божества. В. Соловьев делает этот вывод, исходя из своего убеждения, что человечество вкорено в Божьем мире, что нет резкого разделения между естественным и сверхестественным, что человечество есть двойное по своей природе – божественное и тварное. Поэтому нет непреодолимой преграды между человеком и Богом: самоотвер-

жением человеческой воли и ее свободным подчинением Богу эта преграда преодолевается и человечеству открывается вся полнота божественной жизни в области животворящей.

Духовный человек выступает в учении В. Соловьева как результат закономерного развития вселенского процесса. Воплощение божества, по его мысли, входит в общий план мироздания. И этим определяется “уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т.е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т.е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, и напротив, существенно подготовляемое и логически следующее из этой истории”¹. К человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества – такова линия целесообразного развития мира, в основе которого лежит творческая воля Бога.

Важно подчеркнуть, что речь идет не об особом слое избранных людей, возвышающихся над остальной человеческой массой, а о преображенном человечестве. Философ крайне скупое говорит о тех возможностях, которые открываются перед человечеством, воссоединенным с божественным началом. Но несомненно, что, прибегая к формуле “новый Адам”, В. Соловьев мыслил возникновение “богочеловечества”, “духовного человека” как невиданный ранее духовно-антропологический переворот, сопоставимый по своим масштабам и последствиям с запечатленным в Библии актом сотворения человека. И можно предположить, что эти перспективы грандиозны. В Соловьев допускал, что одухотворенное человечество способно стать победителем смерти, обуздав всепоглощающее Время.

По существу, В. Соловьев вступает в спор с св. Иоанном Богословом, “отменяя” традиционный христианский апокалипсис, когда упадут горящие звезды на землю, горе и страх станут уделом живущих на ней людей, явится Антихрист с его неисчислимыми соблазнами и произойдет отделение нечестивых от праведных, которым откроется новое небо, и новая земля, и свя-

тый город, в который войдут праведники. Философ утверждает: путь в царство Божие пролегает не через природные катаклизмы, ожесточение умов и сердец, осуждение грешников; оно воцарится благодаря велению разума и сердца проникнутых любовью к Богу, несокрушимой верой в его мудрость.

При этом В. Соловьев дает и еще один вывод, который по-новому трактует ортодоксальное представление о Божием царстве. В понимании русского философа, Царство Божие – не только решение, замысел, воля Бога, но также дело человеческое. Христианство, по его мнению, предполагает действие Божие и вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны, осуществление Царствия Божьего зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого Человечества, не может быть только внешним фактором; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешить². Знаменательно, что у В. Соловьева настойчиво подчеркивается: к рубежам божественной духовности выходят не отдельные личности, а все человечество, единое, неразделимое на племена и народы, сплоченное силой любви к Богу и человеку. “Человек, – говорит В. Соловьев, – дорог Богу не как страдательное орудие Его воли – таких орудий довольно и в мире физическом, а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела”³.

Как известно, В. Соловьев по многим вопросам, относящимся к пониманию предназначения человека, развития истории и судеб человечества, расходился с официальным православием, полагая, что историческое христианство искажило восходящие к Христу заветы, стало приспособляться к падшему, изменчивому миру вместо того, чтобы звать к высокому, истинно-христианскому идеалу. И свою задачу он как раз видел в том, чтобы очистить христианскую религию от наслоения исторического догматизма, вернуть ей тот изначальный дух энтузиазма и любви, который Иисус Христос принес в человеческий социум. В свою очередь и русская православная церковь весьма критически относилась к творчеству Соловьева, признавая его идеи не-

ортодоксальными, противоречащими каноническому богословию.

Но в целом В. Соловьев также остается в границах религиозного мировоззрения. И реальность проекта духовного перерождения человечества бесспорна, разумеется, лишь в христианском контексте. За его пределами проект Соловьева безусловно уязвим для критики. Его можно охарактеризовать как утопический в гораздо большей степени, чем программу Маркса или прогноз Ницше. Но оценка с точки зрения практической осуществимости в данном случае не корректна (собственно говоря, такой критерий неприемлем и для оценки концептов Маркса и Ницше); гораздо важнее мировоззренческий смысл, заключенный в соловьевском проекте. Философская утопия русского мыслителя покоряет горячей верой в добрые силы человечества. И как это ни парадоксально на первый взгляд, слова, написанные почти сто лет назад, звучат особенно актуально сейчас, когда мир вступает в новое тысячелетие: перед человечеством стоит дилемма: или, идя путем духовного совершенствования, взять на себя ответственность за сохранение всего существующего, или, предпочтя разобщенность, бездуховность, способствовать гибели мира. Третьего пути не дано. Цивилизация, предавшая забвению истины человеческого братства и любви, обречена на саморазрушение.

Известно, что в конце жизни В.С. Соловьев во многом пересмотрел свое оптимистическое видение человеческой истории: будущее теперь видится ему в апокалиптическом свете, он видит нарастание зла в мире, пришествие вместо Богочеловека Антихриста, прельщающего людей ложными ценностями. Но жизнеутверждающее учение о “духовном человеке” навсегда останется в анналах мировой философии как образец интеллектуального пророчества. История XX века безжалостно обошлась со многими футурологическими построениями, выросшими на почве материалистического и позитивистского сциентизма. Быть может, именно концепции русского мыслителя, искавшего религиозно-нравственные пути обновления исторической жизни,

суждено стать в XXI столетии вдохновляющим ориентиром для человечества.

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 154.

² Соловьев В.С. О подделках // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 309.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 258.

О.С. ОСИПОВА

Государственный НИИ семьи и воспитания РАО

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИОЗНЫХ И ТРАДИЦИОННЫХ ИДЕЙ В ФИЛОСОФИИ В.С.СОЛОВЬЕВА

История человеческой мысли отражает удивительную инвариантность, универсальность и жизнеспособность множества идей и представлений. Историческая специфичность, своеобразие и самобытность духовной культуры разных времен и народов всегда сопровождаются и вневременной повторяемостью основных образов и понятий. Такая особенность культуры предполагает осмысление в философии проблемы основы духовной жизни социума как коллективного образования, архетипического проявления или общественного сознания ¹.

Архетипические основы общественного сознания ныне понимаются очень широко и в философии, и в культурологии, и в социологии, и в искусствоведении и т.д. В таком широком диапазоне можно сформулировать вариативное понимание архетипов и образованной ими системы. Архетипы, помимо первичности и изначальности, вероятно, задавших эволюцию человеческой мысли как таковой, обладают некоторой изменчивостью и культурной наслаиваемостью в эволюционном и цивилизационном процессе. В системе архетипов выделяются общечеловеческие пласты сознания и более частные этнические и религиозные

совокупности идей и отличий. Воздействие архетипов на культурную историю может быть как прямое в виде тенденций и закономерностей, так и опосредованное – интуитивное, проявляющееся через мировоззрение людей, в первую очередь философов.

Главнейшими традиционными архетипическими идеями являются понятия о многомерности и взаимосвязанности Мироздания, о всепроникающей божественности, о взаимообусловленности и относительности всех явлений. Эти идеи преломляются во множестве частных представлений: одухотворении Природы, восприятии людей как сынов и дочерей Богов, патриотизме и единстве человеческого рода, приоритетности коллективного начала над личным, верности долгу, чести и правде-справедливости. Данные архетипические идеи в силу изначальности для человеческого сознания свойственны в разной степени и особенностях всем народам, сохраняющим в своем менталитете и характере элементы древнего фундаментального мифологического мировоззрения, в том числе и славянам². Но традиционные идеи славян претерпели в ходе истории трансформацию под действием православных догматов, центральным феноменом чего стало слияние многих архаических идей с христианскими и формирование синкретического мировоззренческого комплекса "двоеверия"³. В менталитете и характере русского народа проявились изначальные общечеловеческие архетипы сознания и комплекс традиционных славянских идей, нашедший свое отражение практически во всех областях русской культуры – музыке, песне и танце, живописи, литературе, философии и общественной деятельности.

Проформы философского творчества возникли в глубокой древности как архетипически обусловленные. Архетипические структуры сознания, проецируясь на процесс зарождения и развития человеческой мысли, вызывали формальное и содержательное восприятие изначальных идей, правил и, в определенном смысле, образа жизни людьми. В этой связи необходимо более широкое понимание и философии – как философского сознания: особого вида духовной деятельности, творчества, ря-

доположенного с наукой, религией, искусством, но не совпадающего и не эквивалентного им ⁴.

Философия – наследие древних культур ⁵. Философия начала зарождаться во множестве этнических сообществ и полностью сформировалась в цивилизациях Древней Греции, Рима, Индии, Китая. Ранние мировоззренческие и философские идеи разных народов схожи, например, традиционному славянскому мировоззрению близки рассуждения древнегреческих милетских философов. С началом новой эры христианская догматика стремилась сковать философскую свободу мысли. В догматах христианства все определено и предопределено, чем исключены альтернативные ответы на вопросы о смысле жизни и бытия, о Боге и человеке, о пространстве и времени. Наиболее показателен в этом смысле девиз апологетов христианства "верую, ибо нелепо", сформулированный Тертуллианом. Опора на авторитеты, четкие ориентиры духовности оказались психологически ближе большинству людей, чем стремление к собственному познанию основ Мироздания. С утверждением христианства, как строго догматичного религиозного мировоззрения, свобода мысли могла проявиться уже только в специфической форме философии, в том числе и в России ⁶. Подобно религии, философия ставит те же мировоззренческие вопросы и создает проблемные области онтологии, гносеологии, антропологии, этики и, в какой-то мере, теологии, глубоко уходя своими корнями в архаику, поскольку старается своими теориями объяснить и преобразовать мир ⁷.

Все философские черты изначально архетипичны, но их проявление в русской философской мысли отражает своеобразие национального менталитета, характера и "души", сформировавшихся под влиянием традиционных славянских идей и позднейших христианских наслоений. В русской философии многократно поднимались и дискутировались вопросы об особенностях национального самосознания ⁸ и темы зарождения, развития и особенностей русской философии ⁹. Присутствие архетипов и традиционных истоков в истории русской мысли может быть по-разному интерпретировано и охватывать различные

идеи¹⁰. Традиции русской философии пресекались неоднократно, но каждый раз воссоздавались вновь¹¹. Древнерусская философия стала своеобразным переходным этапом от органичного бытия мирообъясняющей мысли традиционных народов, какими были славяне в I тысячелетии н.э., к специфической форме научно-философского знания.

В творчестве русских философов сказался опосредованный характер воздействия архетипов. Интересно интуитивное восприятие архаичных идей философами, сознательно провозгласившими первенство христианства, в частности, православия среди других религий, а следовательно, высокомерно и негативно относившихся к древнему мировоззрению. Подобное взаимодействие осознанных и неосознанных архетипических идей присутствует и в творчестве выдающегося русского религиозного философа В.С.Соловьева. Эволюция взглядов мыслителя включает три основных периода: изучение христианства; учение о теократии – создании государства, которое осуществит христианские идеи в общественной жизни, и воссоединении церквей; исследование теургии мистического искусства как претворения действительности в идеальную телесность. Но наибольший интерес в заданной теме представляет работа В.С.Соловьева "Чтения о Богочеловечестве".

Наблюдая особенности влияния изначальных архетипов сознания на творчество В.С.Соловьева, не стоит упускать из виду неосознанность их самим мыслителем. Выстраивая свою философскую систему, он пытался опереться на привычные христианские догматы, хотел дать христианству новую жизнь – философски осмысленную. В христианство, по мнению В.С.Соловьева, вошли все предыдущие "фазисы религиозного сознания"¹², и в статье "Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки" он акцентировал слабые стороны мифологического мировоззрения¹³.

В теогоническом процессе В.С.Соловьев различал три эпохи, где определяющим началом являются соответственно:ладыка неба, недоступный и страшный для человека (Аллах мусульман); солярная религия всех народов древности и идея родо-

вого единства; самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных Богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не через посредство космических сил. Философ низко ставил древние воззрения, поскольку культ природной религии ограничивает самоутверждение человеческого начала, заставляет его невольно подчиниться действующим в природе высшим силам, приносить жертвы этим силам, хотя корень жизни человека остается нетронутым как чуждое и недоступное этим внешним природным Богам. Почитание людьми иных божеств, с точки зрения В.С.Соловьева, есть преклонение перед космическими единящими силами, Богами они становятся только для сознания человеческого¹⁴. Однако в архаичном мировоззрении известны, хотя и вне современной аналитической рефлексии, идеи подчинения отдельных многоуровневых проявлений единому Мирозданию и Высшего Бога Творца. В градации В.С.Соловьева присутствует стремление к построению логичной теоретической схемы. Можно отметить и недостаточную фактическую изученность на тот момент в исторической и антропологической науках духовной культуры традиционных обществ.

В.С.Соловьев полагал, что только некоторое "идеальное" христианство может привести человека через духовную эволюцию к искомому союзу с Богом, перевести в состояние богочеловечества. Религия, по В.С.Соловьеву, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего сущего. Однако та религия, о которой он мечтал, не только не совпадает с историческим христианством, но и просто еще не существует. Как подчеркивал философ, старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой истине Богочеловечества. Важно, что совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится, а та, которая все в себе содержит и всеми

обладает. Совершенная религия должна быть свободна от всякой ограниченности и исключительности ¹⁵.

Интересной параллелью оказывается то, что архаическое мировоззрение было по-своему свободно от ограниченности и исключительности и готово воспринимать все новое, включать в себя как отдельные идеи, так и божества иных племен. К такому выводу пришел современник В.С.Соловьева, видный церковный историк Е.Г.Голубинский. Е.Г.Голубинский считал, что язычники с почтением относились ко всякой вере, считая их исходившими из одного истинного источника, от одного Бога. По их представлениям, не одна вера должна господствовать во всем мире как единая истина, а в мире должны существовать, как это и есть на самом деле, многие и разнообразные, одинаково истинные веры. Даже если чужая вера будет им не по сердцу и они будут презирать ее, то и в этом случае не станут притеснять ее последователей и не откажут ей в истинности, почитая просто созданную для низших людей. Противостояние возможно, только если иноверцы будут посягать на их собственную веру ¹⁶. Древние традиции всех народов были очень гибкими и мягкими в идейной сфере. В размышлениях В.С.Соловьева видна явная корреляция с этой идеей. Значимо замечание философа: "Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, то есть действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий" ¹⁷. Согласно В.С.Соловьеву, божественность принадлежит человеку и Богу, с той разницею, что Богу она принадлежит в вечной действительности, а человеком только достигается. На этих положениях сходятся древние религии всех народов мира.

В.С.Соловьев стал основоположником философии всеединства. Он видел всеединые начала всего существующего. Божественное начало и есть то сущее, всеединое, содержащее все в себе самом, это истина, которая существует реально. Бытие вторично и принадлежит сущему. Сущее – это Абсолют, свободный от определений: он есть все и ничто, поскольку не может

быть лишен чего-либо. Абсолют мыслился философом как «вечное всеединое», абсолютное всеединство включает и Бога как абсолютное первоначало, и его отрицание себя как начало существования мира. В целом В.С.Соловьев различал три вида бытия: Абсолют, мир идей, явления (природа). Бог творит природу, поскольку не может довольствоваться созерцанием идеальных сущностей, он хочет их реальной жизни, и идеальные сущности (идеи) становятся живыми существами. Многообразие в природе отражает многообразие в сфере идей. Природа одновременно множественна и едина, единство природы создается мировой душой Софией. София отделяется от Бога, имея свободу, она связующее звено между Богом и множеством живых существ.

Природа, по мысли В.С.Соловьева, выводится из Абсолюта как условное из безусловного. Материя оказывается первоначальна, как и дух, это тело божье. Природа имеет для человека особое значение. С одной стороны, ей нельзя быть подчиненным, с другой – природа "первоначально дана как все, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то, что не есть природа, есть ничто" ¹⁸. Почитание природы можно видеть во всех древних культурах, нет необходимости подчеркивать глубочайшее почтение, одухотворение и обожествление ее в традиционном мировоззрении. Это чувство архетипично для всех народов.

Проводя аналогии с древнегреческой философией, в которой уже получил свое развитие процесс рефлексии над древним мифологическим содержанием, хочется отметить, что идея единства духа и материи, божественного и природного, была хорошо развита у многих ее представителей. Фалес, по свидетельству Диогена Лаэртия, полагал космос одушевленным, живым и полным божественных сил. Для Гераклита Бог – это периодический вечный огонь и душа обладает определенной материальностью. Так, он считал, что "души, испаряясь, влажными вечно рождаются", а "сухой свет – душа мудрейшая и наилучшая". Анало-

гично Зенон мыслил душу чувствительным испарением. Согласно Ксенофану, все едино и множественно, все разрешается в тождественное всеединство, а вечно сущий универсум оказывается одной единообразной природой¹⁹. В Древней Греции было известно учение орфиков и пифагорейцев о бессмертии души и о метемпсихозе. По учению Анаксимена, душа поставлена в связь с воздухом и дыханием космоса. "Как душа наша, – полагал он, – сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос". Другой древнегреческий философ Эмпедокл в своей теории перевоплощений допускал разнообразные пути для души. Из божественного царства блаженных, собранных Любовью из мира множества в Единство, оторванные Ненавистью от Одного "долговечные демоны" – души – подвергнуты множеству переселений во всевозможные смертные тела растений, животных и людей, пока не смогут вернуться в Единое собирающей Любовью²⁰.

В.С.Соловьев осмыслял множественность миров (сфер) в гармоничном единстве. Всему есть место в Царстве Божиим, все может быть связано внутренней гармоничной связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность – множественность субстанциальных идей, то есть потенций или сил. Все они составляют один божественный мир, но этот мир необходимо различается на множественность сфер по способу бытия – субстанциального, умственного (идеального) и чувственного (реального)²¹. Здесь налицо идущая из древности архетипическая идея разнообразия существ и миров в Мироздании, допускающая крайнее многообразие всевозможных по функциям, сферам влияния и проявления персоналии. Хотя и во многом совпадающие между собой, группы этих существ соответствуют множеству миров. Известны и христианские представления о духовной иерархии.

Духовная иерархия – максимально общий всеобъемлющий архетип человеческого сознания. В концепции В.С.Соловьева в единый божественный мир вовлечены Бог, космические силы, духи, идеи. В традиционной картине мира сакральную сферу

образуют Высший Бог Творец, подчиненная ему совокупность Богов, духов и природных начал. Суть же – подвластная высшему единому и объединяющему началу духовная иерархия, состоящая и из личностных, и из персонифицированных элементов, имеющих различные области проявления и влияния, неизменна и архетипична. Коренное отличие заключается, пожалуй, в индивидуальной свободе и имманентных или выраженных полномочиях этих существ и в понимании сущности Верховного Бога в двух рассматриваемых системах. Релятивистские отношения оказываются очень схожими, только субстанциональные элементы более жестко и отличительно заданы в философской теории, а в живом архаичном восприятии и понимании они оказываются точно не фиксированными, по своему изменяющимися, во многом не ограниченными ни по качествам, ни по сферам влияния персоналиями.

Бытие природного мира, согласно В.С.Соловьеву, противопоставляется бытию мира божественного не по составляющим элементам, а по состоянию индивидуальных существ и их отношению друг к другу. В идеальном мире элементы находятся в гармонии, а в природном мире они – в отношении вражды, и несогласованность элементов порождает зло. То есть "тот мир, который, по слову Апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного"²². Эта мысль философа оказывается более близка не христианской догматике, а созвучна архетипической идее взаимопроникновения и взаимодействия миров, являющихся как бы разными степенями порядка различных уровней единого Мироздания.

Характерно, что В.С.Соловьев не выделял однозначно злого начала, зло для него есть нарушение гармоничного порядка вещей, в этом смысле оно и условно. Эта относительность – отличительная черта мифологического мышления. С точки зрения

христианства философ высказывал крайне смелые мысли: "Если наш природный... мир... есть неизбежное следствие греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только дерево жизни, но также и дерево познания добра и зла, – иными словами: первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира"²³. И традиционному мировоззрению была присуща своеобразная протодиалектика, которая выражалась в неоднозначности и относительности большинства образов и представлений и их взаимоотношений. Это хорошо видно в мифологической относительности понятий добра и зла. Здесь интересно отметить созвучные размышления античного философа Гераклита о том, что противоположности взаимобратимы, ибо "переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти"²⁴. И в славянской традиции не было сильно выраженного дуализма, четкого деления на положительное и отрицательное.

Все в мире, считал В.С.Соловьев, стремится к единству, к Абсолюту. Созданное бытие проходит путь к высшему единению с Богом, мировое всеединство находится в становлении. Космогенез включает создание космических тел и систем – света, химизма, магнетизма, развитие планет. Космос проходит пять ступеней эволюции или царств: минеральное – бытие; растительное – жизнь; животное – сознание; человеческое – разум и божественное – совершенство. В.С.Соловьев высказывал своего рода идею нисхождения совершенства в мир и зачатия в нем процесса эволюции в природе от хаоса до человека. Здесь отчетливо видна мысль о тесной связи материи и духа, об их единстве в природном процессе и отсутствии жесткой границы между миром и Богом. Подобное описание сотворения мира, создания человека как кульминации божественного творчества, только в образных и символических понятиях, можно найти в космогонических мифах всех народов. Идея развертывающегося бытия родственна мифологическим представлениям о повторяющихся циклах возникающих к жизни миров. Исходный архетип может принимать различные выражения в истории культуры. Отличия

составляют смысловые частности, проявляющиеся через вариативность понимания процесса и действующих персоналий. Особенность философской теории В.С.Соловьева – ее развернутый, рефлексивный, аналитический и синтетический характер.

В античной космологии есть представления, созвучные идее первоначала и конкретных временных творений. У многих древнегреческих философов мир представляется бесконечным во времени, а временными считаются только те или другие его образования. Космос является вечным у Ксенофана, несозданным у Гераклита, но отдельные его образования гибнут у Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора. Так, Гераклит, по свидетельству Диогена Лаэртия, полагал: "Вселенная конечна, и космос один. Рождается он из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени, попеременно в течение совокупной вечности". В то же время: "Этот космос не создал никто из богов, никто из людей, но он был всегда". Также у Анаксимандра, начало сущих – некая природа бесконечного, из которой рождаются небосводы и космос в них. Природа бесконечного вечна и объемлет все космосы. Время же, то есть рождение, бытие и гибель миров-небосводов, предопределено. Поэтому и рождаются бесконечные [по числу] космосы и снова уничтожаются в то, из чего возникли. Оно же безгранично: чтобы никогда не иссякало наличное возникновение²⁵. Стоит отметить и античные учения о божественном первовеществе и элементах. Фалес, по свидетельству Апония, объявил воду началом всех вещей и источником, из которого все сотворено. Бог – это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств, элементарную влагу пронизывает божественная сила. У Гераклита есть концепция космических циклов, порождающих круговорот стихий. Божественный огонь – это первоэлемент, и все вещи – обменный эквивалент огня – возникают из него путем разрежения и сгущения. Под действием управляющего всем логоса огонь превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, из которого возникают небо и земля и все, что заключено между ними. Все полно душ и божеств – демонов. Другой известный философ Эмпедокл считал стихии – землю, воду, воздух и огонь

одновременно первоэлементами мира и божествами, образующими вечное божественное Одно. Одно – это Необходимость, ее материя – четыре элемента, а формы – Распря и Любовь. Божества – это и элементы, и их смесь – космос, и единообразное²⁶.

В.С.Соловьев писал о гармонии духовного и телесного как эволюционном итоге и цели человеческого рода. С человечества начинается история, которая должна привести к высшей форме мирового процесса – синтезу человека и божества в Богочеловечество. Человек несет в себе три составляющие: божественное, земное и личностное (разум). Соединяя разумом божественное и земное, человек становится Богочеловеком. Главная цель Богочеловечества – собирание Вселенной, идея Богочеловечества подчеркивает нравственную ответственность человека, выводит его в паритетные отношения с Богом. В этом суть антроподицеи В.С.Соловьева, но, мечтая о Богочеловечестве, философ считал возможным это при условии единения всех людей.

На размышления В.С.Соловьева о Богочеловечестве можно взглянуть и в архетипическом ракурсе, проформы этой идеи существовали уже в древности. Личность, разум человека, его свободная воля и реальное одновременное присутствие природного и божественного начал – условия возникновения нового духовного человека, который представляет собой "одну Богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями"²⁷. Приоритет, по мысли философа, не может быть отдан ни одному началу в человеческой эволюции, а только осуществлению этого единства. Бытование этого архетипа легко обнаруживается в традиционном мировоззрении. Известно, что не только душа, но и тело человека сакрально для древнего понимания. В реальном земном мире тело является естественным обиталищем души, посредством его человек осуществляет необходимое взаимодействие с окружающим миром. При этом сама душа тонкоматериальна. Особенность архаичного видения в том, что человек не вмещает в себя божественную волю, а добровольно следует ей, определяя ее посредством знамений и гадательной практики. Соединение божественного и материального начал личной волей человека есть, по

В.С.Соловьеву, кульминация космогонического и теогонического процессов, а в принципе и всего божественного замысла. Исключая из сознания начало всеединства, человек попадает под власть материального начала. Полностью принимая божественное всеединство, человек был первобытным Адамом. Как раз этот вывод В.С.Соловьева и является реализацией такой смыслоформы, как представление о духовноплотиевом единстве человеческого существа. Мысль эта была не только не чужда архаичному мировоззрению – напротив, она, по сути, легла в исходный фундамент коллективного сознания древнего традиционного общества. И разбиваясь на множество частных моментов в идеалах, правилах и понятиях, данная архетипическая идея все время поддерживала устои людских сообществ и жизненные ориентиры каждого человека в них.

В концепции В.С.Соловьева человек становится Богочеловеком, соединяя природное и божественное начало личным Я. Но если перейти к символам, то через идеи души и тела, при участии личной воли в поступке-выборе каждого, согласно любой модели традиционной картины мира, в древности воспринимается человек. Получается, что в данном случае архаичное понимание человека инвариантно по смыслу "Богочеловеку" В.С.Соловьева. Гипотеза эта также подтверждается тем, что для древних народов люди вообще являются сынами и дочерьми Богов. Так у славян в "Слове о полку Игореве" часто употребляются наименования "сын Дажьбожий", "Велесов внук"²⁸. Да и жизненный выбор человека в древности понимается очень схоже, хотя и выражен в другой форме – через следование традиционным нормам и правилам. Но одновременно это есть осуществление собственного жизненного пути, призванного отражать и гармоничную взаимосвязь со всеми уровнями Мироздания, и правящую волю высшего начала. Важность этого пути обусловлена его влиянием на всю дальнейшую судьбу человека, как на этом свете, так и в других мирах. Именно архетипические понятия чести, долга, ответственности, совести, достоинства человека во многом поддерживают русских философов в идее Богочеловечества.

Восприятие в заданном ракурсе свободы воли и судьбы также находит свои аналогии в размышлениях античных философов. Анаксимандр полагал: "А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени". Гераклит учил о совпадении судьбы, необходимости и разума. Все происходит согласно судьбе, сущность судьбы есть разум, пронизывающий субстанцию Вселенной и творящий вещи. По Гераклиту, этос – божество человека. Этос, или иначе личность человека, есть инстанция, определяющая судьбу. Комментируя это высказывание, Александр Афродисийский заметил, что, действительно, в большинстве случаев наблюдается зависимость деятельности, жизненных судеб и их развязок от естественного склада и расположения человека. Согласно Эмпедоклу, демоны, то есть души, переселяясь из тела в тело, несут наказание за свои грехи и проступки, они предрешают сами свой путь "преступной клятвой"²⁹. Судьба не сваливается на человека извне, а разворачивается из него самого по правящей логике Мироздания – идея ранней греческой философии.

В.С.Соловьев идеализировал нравственные качества человека. Человек поставлен в центр Вселенной и должен быть идеален – свободен, разумен и иметь склонность к совершенству, к осуществлению принципа абсолютного добра. Сущность свободы есть добровольный выбор и усвоение человеком божественной воли и идеи как своей высшей цели, сознательное предпочтение добра, а не зла. В эмпирическом мире человек не может быть свободен, так как существует необходимость, поэтому надо прийти к Богу как основе свободы. Бог – это воплощение абсолютного добра. Свобода, с точки зрения В.С.Соловьева, необходима даже Богу. В этом ее необходимость вообще, а для человека "свобода есть только один из видов необходимости"³⁰. Но и для традиционного мировоззрения свобода человека всегда полагалась в единении с необходимостью направлять свои поступки в соответствии с высшими потребностями – от нужд коллектива до космических велений, то есть ни в коем случае не как своево-

лие, а как свободный выбор путей реализации приоритетной необходимости. Связь свободы и необходимости архетипична.

Истина, согласно В.С.Соловьеву, есть бытие. Философ подчеркивал в познании человека такие важные составляющие части, как эмпирическая – чувства; рациональная – мышление и мистическая – воля, вера, интуиция, созерцание абстрактных сущностей. Три чувства в человеке изначальны: стыд к природному началу, жалость к людям и благоговение в отношении к божественности. Совесть придает всему всеобщий и необходимый характер и порождает соответственно три принципа: аскетизм, альтруизм и богопочитание. В человеке духовная реальность – это благо, которое может быть материальное, формальное – справедливость и абсолютное – вечная жизнь, всеединство. В этих идеях В.С.Соловьева ярко выразилась осознанная христианская догматика, приходящая в противоречие с другими идеями философа, неосмысленными им как неявно коррелирующими с традиционным мировосприятием.

В понимании В.С.Соловьева правда соединяет людей, и есть единая всеобщая правда помимо личных: "Всякое глумление над правдою только потому, что она не моя правда, есть оскорбление правды – вечной, общечеловеческой. Если русскому народу суждено получить значение в будущих судьбах человеческих, то лишь как носителю великой истины взаимного дополнения духовных личностей, нравственного единения всех людей; – превознесенных и униженных, знающих и только ищущих знания и правды"³¹. Здесь осмысление философом идеала правды соединяется с архетипическими идеями правды-справедливости и единства человеческого рода. В.С.Соловьев в работе "Оправдание добра" подчеркивал, что "не только человеческие личности должны в обществе быть единым гармоничным целым, но и нации тоже. Однако истинное единство народов есть не однородность, а всенародность, то есть взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого"³². Мыслитель считал, что многие народы, воплощая сверхнациональные ценности, влияли и влияют на культуру других народов. К таким народам философ относил и русский.

Смысл мировой истории В.С.Соловьев видел в единении народов и человечества, в сближении церковей, а в целом – в Богочеловеческом процессе. Рассматривая мировые силы, он выделял Восток, Запад и Россию со славянским миром. На Россию В.С.Соловьев возлагал миссию преодоления односторонностей Востока и Запада. Мыслитель отмечал три типа власти, которые должны быть в единстве: государственная – монархия, религиозная – папство и пророческая – живой совет святых с Богом. Философ мечтал о всемирной теократии, к коей приведет соединение власти русского царя и папы римского. В общественных вопросах В.С.Соловьев был либерал и полагал, что власть должна быть по заслугам и поддерживал для России сословное состояние общества. Историкофилософские воззрения философа также отражают переплетение осознанных христианско-религиозных и неосознанных традиционных идей.

Философия В.С.Соловьева переполнена верой в высшее предназначение каждого человека и всей человеческой цивилизации в целом, призывает возвысить человека до Бога и подчеркивает свободный характер воли человека на пути к Богочеловечеству. В ней есть идеи о взаимосвязи и единстве сфер Мироздания, о космосе и эволюции, о единой божественности и относительности зла. Очевидно, истоки своеобразия философии В.С.Соловьева находятся именно в глубинах ментальных архетипических структур, заложенных в мире изначально, но более ярко проявлявшихся во времена господства традиционного, мифологического мировоззрения, а позже обнаруживающихся и в религиозном мировосприятии.

В.С.Соловьев стремился создать систему православной философии. Однако не случайно, что сама "христианская философия", в том числе и других мыслителей, далеко не всегда одобрялась официальной церковью, поскольку во многом шла в разрез с канонической догматикой. Причина этого, видимо, кроется в неосознанном самими философами, но, тем не менее, происходившем неявном восприятии ими архетипических идей, изначально характерных для любого архаичного или раннего натурфилософского мировоззрения, что подтверждается наличием

ем рассмотренной нами большой сети аналогий традиционной картины мира, в том числе славянской, и древнегреческой философии с русской мыслью в концепции В.С.Соловьева. В России творчество религиозных философов часто ограничивалось рамками христианской догматики, но иногда эти границы оказывались узки даже для воспитанных в самой православной культуре мыслителей, в частности не избежали церковной критики работы В.С.Соловьева, А.Хомякова, анафеме был предан Л.Н.Толстой. С этим связано и возникновение различных ересей и церковных расколов.

Вопрос о религиозности русской философии и современности поднят в статье "«Русская идея» и проблема возрождения российской государственности" М.А.Маслина, где отмечено, что подчеркивать исключительную религиозность русского характера в XX столетии неисторично и неправильно, поскольку Россия значительно сблизилась с европейско-американской цивилизацией. М.А.Маслин замечает, что православность не всегда есть отличительная черта русского человека, в русской философии присутствуют и рационалистические, и мистические, и религиозные, и атеистические направления³³. Вероятно, это подтверждает, что в русской философии, как в калейдоскопе, проявились и традиционные, в первую очередь славянские, архетипические идеи, поскольку именно для архаичного мировоззрения характерно осознание единства духоматериальных начал, естествознания и магии. А в современном понимании эти идеи оказались разорваны и противопоставлены. Культивирование православия на государственном уровне значительно повысило число его сторонников, однако религиозность, как и прежде, выражается более широко. Современная ситуация в России наглядно это иллюстрирует, так как в наши дни можно видеть не только основные христианские конфессии, мусульманство и буддизм, но и множество самых разных по ориентации сект и религиозных обществ.

Философия В.С.Соловьева, охватывая широкий круг вечных вопросов бытия, остается вне времени актуальной и значимой. В ней в удивительно органичном соединении религиозных

и традиционных идей, транслируемых архетипической системой, подняты и осмыслены темы Бога и Вселенной, человека и свободы, историософии и этики. И в XXI веке эти извечные параллели по-прежнему присутствуют в творчестве русских и мировых философов, будучи во многом обусловлены проявлением в религиозно-философской мысли первоначальных архетипов, несущих в себе ярко выраженные традиционные архаические и натурфилософские идеи.

¹ См.: Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1999; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.

² См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1983.

Исторические свидетельства о мировоззрении древних славян см.: Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с первой половины VII в. до начала X в. н.э. СПб., 1870; Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963; Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян. СПб., 1861; ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. М., 1997; Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1-2. М., 1994-1995.

³ Православие заимствовало от древней славянской религии обрядовый лексикон, многие функции и образы, в облике почитаемых на Руси святых обобщены сущности славянских Богов, оформление церковью и книг отразило древние элементы, даже участие православных священников в свадебных, родильных и похоронных обрядах во многом выполняет функциональную потребность народа в традиционном восприятии мировых зависимостей. См.: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1-2. Харьков, 1913-1916; Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997; Иванов В.В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв. М., 1976; Носова Г.А. Язычество в Православии. М., 1975.

Архаичные идеи проявились и в христианских еретических течениях. См.: *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI в. // *Источники по истории еретических движений XIV - начала XVI в.* М. Л., 1955. С. 238-254; *Щавелева Н.И.* Послание епископа краковского Матвея Бернгарду Клервоскому об "обращении русских" // *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования.* М., 1976. С. 114-115.

⁴ *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X-XVII вв. М., 1990. С. 26-27.

⁵ Вопрос об истоках философии, особенностях мифологического (языческого) и религиозного сознания на рубеже XIX-XX вв. поднимали многие исследователи. См.: *Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественной религии. Т.1. Основные вопросы философии и естественных религий. М., 1902; *Кагаров Е.Г.* Современные теории происхождения религии и мифологии. Доклад, читанный в заседании историко-филологического общества при императорском Новороссийском Университете. Одесса, 1908; *Новицкий Ор.М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1861. Обращался к этой теме и *Соловьев В.С.* в работе "Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки" // *Русское обозрение*, 1890. Т. 4-5.

⁶ См.: *Дмитров А.Д.* Инквизиция в России. М., 1937.

⁷ См.: *Сухов А.Д.* Философские проблемы происхождения религии. М., 1967; *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.

⁸ См.: *Бабаков В.Г., Семенов Е.М.* Национальное сознание и национальная культура (методологические проблемы). М., 1996; *Бороновева А.О., Смирнов П.И.* Россия и русские. Характер народа и судьба страны. СПб., 1992; *Лихачев Д.С.* Избранное: Великое наследие; Заметки о русском. СПб., 1997; *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. Характер русского народа. М., 1991; *Марцинковская Т.Д.* Русская ментальность и ее отражение в науках о человеке. М., 1994.

⁹ Вопрос об особенностях русской философии возник в сороковых годах XIX в., в разное время его рассматривали В.Н.Воскресенский, Н.Г.Чернышевский, А.И.Введенский, Э.Л.Радлов, Г.Г.Шпет, Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский, Н.О.Лосский. Научный анализ эта проблема получила со второй половины XX в. См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989; *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X-XVII вв. М., 1990; *Замалева А.Ф.* Лепты: исследования по русской философии. СПб., 1996; О

России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Сост. М.А.Маслин. М., 1990; Павлов А.Т. К вопросу о своеобразии русской философии // Вестник МГУ. Сер. VII. Философия. 1992. № 6; Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. Т. 1-2. М., 1994.

¹⁰ О русской старине размышляли многие философы XIX в. См.: Аксаков И.С. Речь на славянском съезде 1867 г. // Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 г. М., 1867; Аксаков К.С. О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности. М., 1852; Киреевский П.В. О древней русской истории. Письмо к Погодину // Москвитянин. 1845. Ч. 3. № 3.

В целом можно предположить, что традиционные славянские идеи повлияли на характер особенностей русской философии, выделяющих ее как национально-самобытное и оригинальное течение философской мысли, и сказались в таких чертах, как онтологичность, религиозность, историсофичность, антропоцентричность, морализм, коллективизм, целостность и жизненная практичность. Эти, в общем-то, свойственные любой философии черты у русских мыслителей становятся не только ведущими, но и своеобразно выраженными. В русской философии присутствуют такие архетипические идеи как духоматериальность Вселенной, многоплановость миров Мироздания, взаимосвязь земной и космической жизни, патриотизм, вера в Богочеловечество или же в возможность космической жизни людей, взаимосвязь свободы и ответственности, приоритет коллективного начала над индивидуальным, идеалы долга, чести и справедливости.

¹¹ Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 72-75.

¹² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 135.

¹³ Соловьев В.С. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки // Русское обозрение. 1890. Т. 4-5.

¹⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 176-177, 180, 174.

¹⁵ Там же. С. 55, 67.

¹⁶ Голубинский Е.Г. История русской церкви. М., 1880. С. 75-76.

¹⁷ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 65.

¹⁸ Там же. С. 73.

¹⁹ Фрагменты ранних греческих философов / Ред. А.В.Лебедев. Ч. 1. М., 1989. С. 101, 219, 209, 231, 166.

²⁰ Там же. С. 134, 405.

- ²¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 46, 145, 158.
- ²² Там же. С. 154.
- ²³ Там же. С. 157.
- ²⁴ Фрагменты ранних греческих философов / Ред. А.В.Лебедев. Ч. 1. М., 1989. С. 213-214.
- ²⁵ Там же. С. 177, 218, 118, 119.
- ²⁶ Там же. С. 114, 177, 353.
- ²⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 188.
- ²⁸ Слово о полку Игореве // Злато слово. История Отечества в рассказах, повестях, документах. Век XII. Сост. Н.С.Борисова. М., 1986. С. 32, 42.
- ²⁹ Фрагменты ранних греческих философов / Ред. А.В.Лебедев. Ч. 1. М., 1989. С. 127, 201, 243, 406.
- ³⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 52.
- ³¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1-2. М., 1989. Т. 2. С. 288.
- ³² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1996. С. 369.
- ³³ Маслин М.А. "Русская идея" и проблема возрождения российской государственности. // Вестник МГУ. Сер. XII. Социально-политические исследования. 1993. № 5. С. 25-29.

В.Л. СОЛОВЬЕВ: ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ. ЭСТЕТИКА. КРИТИКА.

Е.Ю. ФАРКОВА

Шуйский государственный педагогический университет

В. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ КЛАССИКА: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В литературных полемиках рубежа XIX – XX вв. событиями становились публикации В. Соловьева о Ф. Достоевском, А. Пушкине, М. Лермонтове, Л. Толстом. На фоне всего насле-

дия В. Соловьева они, на первый взгляд, мало примечательны. Больше известны работы, посвященные вопросам искусства. Трактаты «Общий смысл искусства» (1890), «Красота в природе» (1899) стали своеобразными манифестами символизма. Идеи о теургической миссии искусства не только актуальны в контексте конкретной литературной традиции, но и имеют фундаментальный смысл для философского обоснования природы и назначения искусства. Между тем обращение к литературно-критическим публикациям философа открывает новые аспекты в его духовных исканиях. И, что не менее важно, позволяет прояснить некоторые конкретные аспекты интерпретации литературных текстов.

Постижение концептуального смысла текста осуществляется в трансформации его содержания в контекст, актуальный для истолкователя. В интерпретации литературного текста воспроизводятся его эстетические, духовные и социально-исторические парадигмы. Особый тип представляет эссеистская интерпретация – проецирование субъективных впечатлений в структуру авторского текста. Если следовать данной типологии, то литературно-критические работы В. Соловьева не вписываются в традиционные координаты русской литературы и критики XIX – начала XX вв. В его литературных интерпретациях собственные религиозно-философские идеи проецировались в структуру авторского текста.

В. Соловьев создает философский инвариант литературы. Он изучает функции литературного творчества, которые определяются духовными позициями автора. Духовная функциональность текстов Ф. Достоевского и Л. Толстого соотносится с христианскими началами. Это соотношение образует контрастную парадигму в пространстве русской классики.

В. Соловьев противопоставляет Достоевского писателям «бытового реализма». Художественный мир Достоевского находится в постоянном «брожении». «Предмет романа здесь не *быт* общества, а общественное *движение*»¹. Ф. Достоевский проповедует религиозный идеал, который проявляется в вере в Царство Божие. В романе «Преступление и наказание» решает-

ся вопрос о праве человека на убийство в силу своего личного превосходства над другими. Соловьев называет это «внутренним грехом гордости», искупить который возможно путем внутреннего самоотречения. Возвращение к вере Христовой Раскольникова – вот народный религиозный идеал. «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *ЦЕРКОВЬ*» (С. 43). Идею Вселенской Церкви противопоставляет храмовому христианству, когда люди по привычке продолжают посещать богослужения, и «домашнему» христианству, когда оно ограничивается лишь личной жизнью отдельных христиан. «Истинная Церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждующие между собою племена и народы» (С. 46).

Для Достоевского понятия «добро», «истина», «красота» были неразделимы. Но только лишь «открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души» способна вместить эти категории. Когда произойдет воссоединение этих понятий, мир переродится. «Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесновоплощенная 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» (С. 48).

В интерпретации В. Соловьева Ф. Достоевский был прежде всего христианским мыслителем, который предвосхитил основные философские, социально-психологические и нравственные коллизии XX в. «Более чем кто-либо из его современников он воспринял христианскую идею *гармонически* в ее трояственной полноте; он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе» (С. 55).

Основные интерпретации творчества Ф. Достоевского складывались на фоне идеи «всемирной теократии» и универсалистской духовной позиции. Идея «Вселенской Церкви» соответствовала философским умонастроениям В. Соловьева. Не

случайно противопоставление Ф. Достоевского писателям «бытового реализма», в отличие от которых он проповедует религиозный идеал – веру в Царство Божие.

Создавая философский инвариант литературы, В. Соловьев высказывает идеи, иногда не имеющие отношения к Достоевскому. Интерпретируя Достоевского, В. Соловьев впервые начнет говорить о примирении Востока и Запада и в связи с этим о воссоединении церквей. Расхождение с Достоевским в этом вопросе заключается в том, что он, по мнению Соловьева, провозглашал сверхнациональную идею. Соловьев сторонник такого национализма, который является основой для вселенского примирения и воссоединения. «Россия должна сказать миру... слово примирения для Востока и Запада», которое воплотилось бы «в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой» (С. 58).

В. Соловьев определил концептуальные подходы в интерпретации Ф. Достоевского. В то же время, избегая филологического толкования текстов, акцентировал кульминационные смыслы своих противоречивых религиозных позиций. Противопоставляя идею «Вселенской Церкви» «храмовому христианству» (обрядоверию), высказался о примирении Востока и Запада и в связи с этим о воссоединении Православной и католической церквей. Таким образом, литературные интерпретации В. Соловьева представляют вариант полемики с богословскими основами Русской Православной Церкви.

В контексте богословской полемики следует воспринимать позицию В. Соловьева по отношению к Л. Толстому. Он выступает оппонентом писателя по вопросам православной веры, отмечая, что, хотя Л. Толстой и называл себя христианином, вся его деятельность была направлена на разрушение авторитета Евангелия. В. Соловьев беспощадно критикует толстовскую теорию опрощения. По его мнению, наиболее отчетливо теория опрощения воплощена «и заранее опровергнута «в рассказе «Три смерти»: «Здесь представлено, как умирают культурная барыня, мужик и дерево. Барыня умирает совсем плохо, мужик значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево.

Это происходит, очевидно, оттого, что жизнь мужика проще, чем жизнь барыни, а дерево живет еще проще, чем мужик» и т.д.² Результатом теории упрощения является разрушение единства личности («Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе». 1900).

В интерпретациях Ф. Достоевского и Л. Толстого отразились мировоззренческие противоречия В. Соловьева: иллюзии «всемирной теократии» и эсхатологические предчувствия. В кульминационных моментах они представлены в работах «Три речи в память Достоевского» (1881–1883), «Идолы и идеалы» (1891), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе» (1900). Несмотря на противоречивость, они определили концептуальные подходы в интерпретации Ф. Достоевского и Л. Толстого, хотя в отечественной традиции XX в. противоречивый смысл и пафос трактовок В. Соловьева был утрачен.

В мировоззренческой и эстетической полемике В. Соловьев определил авторскую парадигму русской классики, включая в ее пространство имена, которые в 80–90 гг. еще не составляли первый литературный ряд. В контексте рубежа XIX – XX вв. его интерпретации имели футурологический смысл: они выстраивали линию русской классики. В этом отношении интересны статьи о поэтах-современниках: А. Фете, Ф. Случевском, Я. Полонском, А. Майкове.

На первый взгляд, они не характерны для В. Соловьева, поскольку являются образцами филологического толкования поэтических текстов, ценность которых нужно было определить для современной читающей публики. Однако обозначают жанровый феномен литературы и критики рубежа веков – «интерпретация поэзии поэтом».

Философский подтекст заключен в тех обобщениях, которые трактуют лирическую поэзию как вид творчества, связанного с духовной и душевной жизнью поэта. Не случайно предмет лирики, в понимании В. Соловьева, не жизненные реалии, а «подлинное откровение души человеческой». Категории хри-

стианского мирозерцания растворены в комментариях, которые принадлежат поэту.

В «снятом» виде религиозно-философский аспект присутствует в статьях о А. Пушкине («Судьба Пушкина». 1897; «Особое чествование Пушкина». 1899; «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина». 1899) и М. Лермонтове («Лермонтов». 1899). Интерпретации В. Соловьева находятся в русле постоянного интереса к классике в контексте своего конкретного времени.

Н. Бердяев отмечал: «Тема о том, что в христианстве возможно пророчество – интимная тема всей духовной жизни Вл. Соловьева»³. Концепция теократии В. Соловьева предполагала существование пророка и пророческого служения. Предметом рассуждений становится вопрос: «Виноват ли Пушкин в своей судьбе?». Судьба «при всей своей несокрушимой *извне* силе обусловлена, однако, *изнутри* деятельным и личным соучастием самого человека» (С. 179), поэтому ответ дается однозначный.

Гений имеет перед остальными людьми преимущество, большее, чем имеет просто одаренный человек: «...высший дар гения тем более обязывает к охранению этого высшего, если хотите – сверхчеловеческого, достоинства» (С. 182). Гений не может, в силу своего призвания, оставаться «в болоте низменных страстей». В жизни Пушкина присутствовала некая раздвоенность – раздвоенность между поэзией, т.е. сферой, несущей высокое предназначение, и реальной, действительной жизнью.

В. Соловьев отмечает, что, по собственному свидетельству Пушкина, в нем жили два противоречивых существа: «вдохновенный жрец Аполлона и ничтожнейший из ничтожных детей мира» (С. 187). Оставаясь в обществе, Пушкин неизбежно превращает служенье красоте в «общественное служение». Он не захотел отделить «законное чувство своего достоинства как великого поэта, от личной мелкой страсти самолюбия и самомнения» (С. 189).

Последним взрывом страсти «оскорбленного самолюбия с ее ложным стыдом и злобною мстительностью» явилась дуэль. Дуэль, предсмертные муки и, наконец, смерть поэта В. Соловьев рассматривает как своеобразное очищение от этих «низменных страстей», которые были причиной раздвоенности личности Пушкина. Путь духовного возрождения Пушкина – «путь жизненной катастрофы, освобождающей дух от непосильного ему бремени одолевших его страстей» (С. 203).

Статья о Лермонтове еще в большей степени интересна и неординарна. Пользуясь исследованиями П.А. Висковатого, опираясь на факты биографии поэта, Соловьев дает эвристическую интерпретацию его поэзии и судьбы.

Сопоставив жизнь и творчество Лермонтова, жизнь его далеких предков и реальное проявление качеств поэта, Соловьев видит в нем «прямого родоначальника того духовного настроения и того направления чувств и мыслей, а отчасти и действий, которые для краткости можно назвать «нищсеанством» (С. 274).

Первой и основной особенностью гения Лермонтова Соловьев считает «страшную напряженность и сосредоточенность мысли на себе, на своем «я», страшную силу личного чувства». Вся поэзия Лермонтова оказывается направленной на «я» автора. Самым главным в поэзии Лермонтова была личная любовь. «Во всех любовных темах Лермонтова главный интерес принадлежит не любви и не любимому, а любящему «я»» (С. 280). А такие произведения, как «Демон» и «Герой нашего времени», содержат «намеренную тему» – «окончательное торжество эгоизма над неудачною попыткой любви» (С. 280). Стихи о любви интерпретируются как «оптические», стихи-миражи, их прелесть – «прелесть оптическая, прелесть миража» (С. 280).

Мистическая философия Соловьева оказывает влияние на следующий вывод. Это способность поэта переступать через реальность и заглядывать в «запредельную сторону жизни и жизненных отношений» (С. 281). Способность Лермонтова ко второму зрению подтверждается Соловьевым примером из

жизни поэта, нашедшим отражение в стихотворении «Сон» (1841).

Лермонтову снится сон, в котором он видит свою гибель. Он не только предчувствует смерть, он видит ее зрительно. Этого, по мнению Соловьева, достаточно, чтобы считать Лермонтова гением от природы. И далее он задается вопросом: «как сам принял Лермонтов этот задаток великой судьбы и что он из него сделал?» В ранних стихах идет осознание того, что он – существо сильное и избранное, что его назначение в чем-то великом.

Для Лермонтова характерна очень высокая самооценка, которая в некоторых случаях доходила до презрения ко всему человечеству. Трагедия его, по мнению критика, в том, что силу гения он принял лишь как только право превосходства над другими людьми. Холодность эгоизма вселилась в него с момента осознания своей гениальности. Но истинной трагедией было и то, что поэт осознавал злое начало, которое жило в нем самом, пытался с ним бороться. Другое дело, была ли эта борьба успешной. Может быть, этой раздвоенностью объясняется появление так называемой «демонической темы».

Соловьев указывает на реальные демонические черты поэта: «И демон гордости, как всегда хозяин его внутреннего дома, мешал ему действительно побороть и изгнать двух младших демонов, и когда хотел – снова и снова открывал им дверь». По мнению Соловьева, гордость «есть первое условие никогда не сделаться сверхчеловеком, и смирение есть первое условие, чтобы сделаться сверхчеловеком» (С. 288), так как «признание своей недостаточности прямо обуславливает потребность и усилия совершенствования». И наконец, бесполезность попыток борьбы с демоническими силами приводит Лермонтова к фатализму.

Как и в статье «Судьба Пушкина», Соловьев пытается определить смысл дуэли Лермонтова, называя ее «фаталистическим экспериментом». То, что Лермонтов не стрелял в своего противника, было по сути вызовом «высшим силам».

В. Соловьев, будучи философом и поэтом, задает жанрово-типологические стандарты современного прочтения классики.

Исходной посылкой в интерпретации классики является полемическая установка. Известно, что В. Соловьев в письме к М. Стасюлевичу писал, что начал для журнала «Вестник Европы» статью о Лермонтове, «которая должна раздражить гусей разной масти еще больше, чем «Судьба Пушкина»⁴. И действительно, статьи о А. Пушкине и М. Лермонтове вызвали противоречивые мнения и толки.

Помимо полемического аспекта в интерпретации классики важны концептуальные подходы и принципы. В данном случае статьи воплощают те идеи, которые формулировались в религиозно-философских трактатах: идеи свободного пророческого служения («Славянский вопрос». 1884), «сверхчеловека» («Идея сверхчеловека». 1889) и др.

Полнота христианской жизни предполагает существование пророка и пророческого служения. Поэт – вдохновенный пророк, избранник, чей творческий гений должен находиться в гармонии с христианской нравственностью. Слуга высшей истины и красоты, он не волен располагать собой. С этих позиций В. Соловьев рассматривает жизненную судьбу поэтов-классиков.

Полемический и концептуальный подходы включены в подробные текстологические комментарии. Исследование ведется на широком историко-литературном фоне с углублением не столько в биографию, сколько в «дух эпохи» и в философские основы мирозерцания поэтов. Типология их мировоззрения и личностей устанавливается в категориях христианского мировосприятия. Таким образом создается гармоничная интерпретация классической поэзии, для которой характерны масштабные обобщения роли православной веры в творческом процессе и судьбе поэта. Рассматривая «историю духа» нации как историю идей и настроений, а историю литературы – как «историю идей», В. Соловьев установил традиции духовно-философской интерпретации русской классики.

¹ Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 39. Далее ссылки на данное издание – в тексте.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 621.

³ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 47.

⁴ Соловьев Вл. Письма. IV. Пг., 1923. С. 75.

Ю. Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

**К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОМ
СОДЕРЖАНИИ ПОЭТИЧЕСКОГО
НАСЛЕДИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА**

«Ночь прошла, а день приблизил-
ся:
итак отвергнем дела тьмы
и облечемся в оружия света»

Римл, 13, XII.

Божье имя, как большая птица,
Вылетело из моей груди.
Впереди большой туман клубится,
И пустая клетка позади.

О. Мандельштам

Серебряный век соединил философию и поэзию, рациональные схемы отвлеченного мышления и «божественный глагол» художественных ассоциаций. С наибольшей силой это единение выразилось в творчестве Владимира Сергеевича Соловьева. Разумеется, философские трактаты его всегда находили адекватное литературное оформление, но «художественность» ученых трудов отнюдь не преследовала самостоятельных эстетических целей: Она органически сливалась с самим существом концептуальных выводов этого оригинального мыслителя. Речь идет о другом. У В.С. Соловьева философия, желая более активного участия в общественно-историческом процессе, усиливает свою функциональную роль за счет освоения духовного поля отечественной поэзии.

Для русской культуры такое не было неожиданностью. Еще «любомудры», поклонники Шеллинга и Шиллера, отмечали, что «истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения»¹. Однако для гармонического согласования философской мысли и поэтического слова требуется особое время, отмеченное некоторой принципиальной значительностью; время, в которое самосознание народа наиболее остро и болезненно осознает свою собственную историю в ее критических моментах сквозь призму общемировых событий, проблем и оценок.

В.С. Соловьев был, с одной стороны, продуктом указанного времени; с другой стороны, ее выразителем и творцом. Эпоха настоятельно требовала поэзии в философии и философии в поэзии: В.С. Соловьев принял вызов эпохи и предстал в русской

культуре последней трети XIX столетия как философ -поэт и как поэт-философ. Поэзия, насыщенная серьезным и глубоким философским содержанием, переставала быть некоей эстетической игрушкой, забавой; она своим предметом уже имела духовный мир человека-мыслителя, читателя-гражданина, чье эмоционально-чувственное отношение к миру оплодотворялось опозитивированными категориями философского самосознания.

Итак, задачей настоящей статьи является поиск ответа на очень важный вопрос: каково философское содержание поэзии В.С. Соловьева и каким образом это содержание воплощается в самобытную форму выразительного и краткого соловьевского стиха? Ища ответ на поставленный вопрос, будем помнить слова О. Бальзака: «... мы наблюдаем у подлинных поэтов-мыслителей, у подлинных писателей необъяснимое и редкостное нравственное явление, в котором наука с трудом может разобраться. Это своего рода второе зрение, позволяющее им в любых возможных положениях угадывать истину; или, вернее, какая-то сила, переносящая их туда, где они должны или хотят быть»².

Видимо, чтобы поэтизировать философию и офилософить поэзию, прежде всего требуется талант поэта. Позволим себе заметить, что В.С. Соловьев всю свою жизнь хотел быть поэтом. Эта страсть не оставляла его даже тогда, когда его репутация именно как поэта, уже прочно утвердилась среди читающей публики. И вообще нам кажется, что В.С. Соловьев сожалел, что не в состоянии был посвятить себя целиком вдохновенному поэтическому творчеству.

В том, что он еще с детства мечтал стать поэтом, нет ничего удивительного. У каждой эпохи свои кумиры: кумирами его времени были именно поэты. Поэтами восхищались, перед поэтами преклонялись; сотни молодых образованных и экзальтированных людей в поисках своей судьбы тайне лелеяли надежду обнаружить в себе поэтическое дарование. В обществе утвердилось особое мнение о поэте и его социально-исторических функциях. Характерно, что в указанное время эстетика превратилась в один из краеугольных камней философии.

В лету забвения ушло старое просветительское представление о поэте просто как сочинителе; в поэте увидели «пророка»: «Восстань, пророк, и виждь, и внемли, исполнись волею Моей и, обходя моря и земли, глаголом жги сердца людей» (А.С. Пушкин. «Пророк»). В поэте узрели открывателя истин: «И внял я неба содроганье, и горный ангелов полет, и гад морских подводный ход и дольней лозы прозябанье». В поэте увидели мудрого наставника и учителя молодежи, способного увидеть тритогенею человечества – истину, красоту и добро – и дать ей адекватное выражение: «И он к устам моим приник и вырвал грешный мой язык и празднословный, и лукавый, и жало мудрыя змеи в уста замерзшие мои вложил десницею кровавой». Это предназначение поэта прекрасно знал и чувствовал молодой В.С. Соловьев.

Понятия «поэт» и «патриот» стали синонимичными. Россия ждала очередного поэта с надеждой и упованием на то, что в варварстве и бездуховности нового мира он различит с присущей ему прозорливостью «новый карнавал тех самых богов, что приводят нас в восторг у Гомера»...

Как поэт, В.С. Соловьев выступил в печати в конце семидесятых годов девятнадцатого века. Стихи он писал вплоть до своей преждевременной кончины. Поэтическое наследие его сравнительно невелико; большую часть этого наследия составляют небольшие лирические этюды. Возникает естественное желание рассматривать это наследие как некоторую целостность, допускающую недифференцированную оценку. Отсюда неоднозначные трактовки значения поэтического творчества В.С. Соловьева³: для одних он – предтеча русского символизма; для других он - второ- и даже третьестепенный поэт, чье творчество представляло собой лишь более или менее удачную иллюстрацию основных положений его религиозно-философской доктрины, третьи же квалифицировали его как поэта, чьи стихи, невзирая на их формальное совершенство, не сыграли существенной роли в истории русской литературы и, стало быть, не оставили в ней заметного следа.

Видимо, эти подходы к оценке поэтического наследия В.С. Соловьева и можно и должно оспорить. Более того: стихи В.С.

Соловьева вполне самоценны и в собственно эстетическом, и в философско-мировоззренческом отношении. Ниже мы попытаемся доказать справедливость данного тезиса.

Известно, что учителями в области поэзии у В.С. Соловьева были В.А. Жуковский, А.К. Толстой и А.А. Фет. У них он почерпнул краткость и философичность стиха, тонкую иронию, глубокую ассоциативность поэтического образа, романтическое чувство любви к родине, ее самобытному пейзажу и героико-драматическому прошлому. Все эти проявления высокой поэтической культуры В.С. Соловьев переплавил в горниле собственной творческой индивидуальности, дав себе «объективность» в культурном континууме не только России, но и мира.

Лирическая поэзия вообще отличается известной абстрактностью, тем более – поэзия романтическая. Критерии пространства, времени, действия в ней практически отсутствуют, однако в российской лирике эмоционально-образная стихия достаточно четко определена и «духом эпохи», и спецификой национального самосознания, и тем, чем А.П. Чехов выражал следующими формулами: «Больше так жить невозможно!», «Мы живем накануне величайшего торжества», «Здравствуй, новая жизнь!»⁴ «Антидействительность» стиха прежде всего выражена мотивом сна, сновидения. Реальный мир лишен гармонии, а потому отличается всеми признаками ирреальности и абсурдности; необходимые связи в нем нарушены; этот мир призречен как *сон*.

Все в земной жизни есть сон, но не для каждого, а только для того, кто смотрит на мир взглядом поэта: абсурдность и грядущую катастрофу мира в состоянии заметить, осмыслить и адекватно выразить лишь поэтически одаренная натура. «Толпа немых видений растет, растет и заграждает путь, и еле слышится далекий голос тени: «Не верь мгновенному, люби и не забудь!»⁵

Сон, далее, предстает в качестве откровения, как предупреждение, а может быть, и как напоминание (у поэта своя особая историческая память!) грядущей и неотвратимой катастрофы, истоки которой не ясны, очертания призрачны, но последствия – и разрушительные, и созидательные – таковы, что соиз-

меримы с масштабами Вселенной. С одной стороны, - «Безумная греза, болезненный бред! Кругом только мгла да туман. Волнуется море, и ветер ревет... Все призрак, все ложь и обман!»⁶ Но, с другой стороны, - «Новых великих веков череда зарождается ныне»⁷.

Таким образом, сон принимает принципиально иную форму, в которой намечается образ путеводной звезды; без нее нет твердого направления, а следовательно, и самой жизни: «И ее, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец»⁸. Этот тип сна главный, святой; он, подобно лугу далекой звезды, достигает грешной земли и входит в душу поэта сквозь катаклизмы времени, ободряя душу и вселяя в нее искры надежды.

Для В.С. Соловьева жить – значит чувствовать. Он сам отличался высочайшей чуткостью к окружающему миру, к явлениям природы, к людям, к духовным проявлениям человеческой культуры. И эту непрерывную творческую работу души, способную реагировать на малейшее нарушение мировой гармонии, он желал видеть в каждом хладнокровно-уравновешенном своем современнике. Он хотел заразить людей своим тонким беспощадным отношением к окружающему и с горечью констатировал тщетность своих упований. Ведь задача каждого состоит в том, чтобы увековечить свою собственную душу в бесконечном ряду мировой гармонии, а в реальной жизни люди беззаботно относятся к своему бытию и не хотят оценить это бытие с точки зрения *вечности*.

В.С. Соловьеву очень хотелось, чтобы каждый из его современников, вообще любой из нас овладел даром такого видения своего бытия. Для этого прежде всего надо научиться чувствовать, овладеть качеством чувства, которое неразрывно связано с природой, ее осязаемыми многообразными и многоцветными проявлениями: «Золотые, изумрудные, черноземные поля... Не скупа ты, многотрудная молчаливая земля!»⁹ Правда, в стихах ранних и предсмертных преобладают мотивы аскетического неприятия земного, но, как нам представляется, такое

отречение от земного начала в чем-то поэтически-условно, а в каких-то аспектах и оправдано, если иметь в виду, что природа для В.С. Соловьева не просто внешняя данность, нейтральная по отношению к человеку, а проявление и символ духовной сущности мира. Там, где природа не выражает духовную основу мира, она рассматривается поэтом как нечто инородное и даже враждебное человеческому духу. Там же, где она становится «материалом» для самореализации духа, она обретает гуманистическое начало и превращается в орудие гармонизации мирового порядка. «Козы домой понесут сосцы, растяженные млеком... Сами собою цветы дадут тебе мягкое ложе... И понемногу поля зажелтеют колосом мягким, и на диких лозах повиснут багряные грозди, твердый же дуб источать росу медвяную станет»¹⁰.

Абстрактный рационализм – продукт «века гениев» – с его установкой на фатальную неизбежность Царства Божьего на земле («Все к лучшему в этом лучшем из миров», как любил повторять Лейбниц) вызывал у В.С. Соловьева внутренний протест. Он прекрасно понимал, что человек живет не в мире порядка, а в мире хаотичном, беспорядочном, в котором возникает естественное сомнение в смысле существования и осознается безнадежность своего положения. В загадочности и безучастности окружающего бытия таилось что-то страшное.

Страх, как известно, порождается (если брать его социальные корни) отчуждением человека, атомарностью личности, разорвавшей свои связи с обществом, представшем перед нею как аморфное скопление миллионов одиночек. В.С. Соловьев смотрит на мир не снаружи, подобно захваченному стихией отчаяния экзистенциалисту, а *изнутри* как неотъемлемая часть этого мира, как его необходимый и важнейший элемент. Поэт-философ становится своего рода средоточием Вселенной, ощущая в своей душе все ее бесчисленные нити, связи и воздействия. Любопытно в этом отношении стихотворение «На Сайме зимой», в котором образ заснеженной, застывшей реки так разительно перекликается с женским образом, что некоторые критики считали будто эти строки посвящены женщине: «Вся ты заку-

талась шубой пушистой, в сне безмятежном, затихнув, лежишь. Веет не смертью здесь воздух лучистый, эта прозрачная, белая тишь. В невозмутимом покое глубоком, нет, не напрасно тебя я искал. Образ твой тот же пред внутренним оком, фея-владычица сосен и скал! Ты непорочна, как снег за горами, ты многодумна, как зимняя ночь, вся ты в лучах, как полярное пламя, темного хаоса светлая дочь!»¹¹

Разумеется, черное отчаяние не раз посещало В.С. Соловьева. В этом, кстати, нет ничего удивительного, если принять во внимание высокую чуткость человека, родившегося с умом и талантом на переломном рубеже истории. Важно другое: это отчаяние побуждало В.С. Соловьева еще настойчивее постигать смысл жизни, осмысливать вечные проблемы бытия. Говоря словами И.А. Бунина, «как ни грустно в этом непонятном мире, он все же прекрасен»¹².

В этой связи уместно вспомнить о таком качестве соловьевской поэзии, как ирония. Чтобы объективно оценить место этой иронии в творчестве поэта, надо вспомнить, что вся жизнь российского общества с незапамятных времен была пронизана ритуалом, обрядностью, верностью обычаю. Обряд, разумеется, имел свои положительные стороны, ибо помогал национальному сплочению, единению народа; обряд формировал единомыслие и общее мироощущение. С другой стороны, его образцы послушания загоняли человека в ярмо, закрепляли рабскую психологию. Обрядность становилась монументальной и неотвратимой как рок. Чинная обрядность давила на сознание; возьмем, к примеру, «Великие Минеи Четьи»: митрополит Макарий, замыслив собрать воедино «все святые книги, которые в русской земле обретаются», подготовил духовное сочинение, по объему превышающее любую современную многотомную эпопею. Низменной оставалась архитектура этих произведений, форма изложения материала и речевые обороты - клише.

Во времена В.С. Соловьева за обрядовой стороной Святой Руси скрывались произвол власти, цинизм правящей олигархии, двуличие духовенства. Жизнь становилась откровенно «ряженой». В атаку на эту «ряженность» пошла лучшая интеллигентная

часть общества. По-своему воскрешая традиции русского скоморошества, она выставляла напоказ и высмеивала театральное убожество современной жизни. В.С. Соловьев в ряде случаев демонстрирует правило, что смех – это знак отказа оставаться рабом привычки. Он не вступает в «брань» с отжившим обычаем и порядком – он их передразнивает («лицедействует», «скоморошествует») Вот, к примеру, его «Эпитафия»: «Владимир Соловьев лежит на месте этом. Сперва был философ, а ныне стал скелетом. Иным любезен быв, он многим был и враг; но, без ума любив, сам ввергнулся в овраг. Он душу потерял, не говоря о теле: ее диавол взял, его ж собаки съели. Прохожий! Научись из этого примера, сколь пагубна любовь и сколь полезна вера»¹³. То, что эта эпитафия обращена не к стороннему лицу, а к самому автору, во многом усиливает эффект иронии.

При чем следует разграничить иронию юного мистика, скептически взирющего на «этот» мир, и иронию, низвергающую банальную «премудрость» догматических формул и схем. Именно второй вид иронии придает шуточным стихам В.С. Соловьева историко-культурный смысл. Поэт пародирует даже собственные стихи, даже собственную творческую манеру, дабы сохранить живую диалектику своей души. Так, эпиграмму: «Благонамеренный и грустный анекдот! Какие мерины пасут теперь народ!»¹⁴ – можно отнести и к разряду «антиправительственных», и к разряду самоироничных стихов, в которых В.С. Соловьев как бы «щелкает сам себя по носу», не давая себе заостенеть в «шагреновой коже» устоявшихся и где-то уже работающих на холостом ходу методологических координат и творческих принципов.

Если рассматривать стихи В.С. Соловьева по отдельности, вне общего поэтического и шире – философско-мировоззренческого контекста, то читатель получит лишь отдельные образы, мысли, намеки, прикоснется к еле уловимым движениям души. Но как только они, эти стихи, складываются в книгу, то есть систему, все решительно преображается. Едва приметные намеки, мимолетные ощущения, эскизно очерченные образы многократным эхом начинают перекачиваться от стиха к

стиху, от темы к теме, и читатель вдруг оказывается наедине с ярким сильным грозным пророчеством талантливом мыслителя, стоящего на перекрестке эпох.

А.А. Блок в 1920 г. высказал мысль, что В.С. Соловьев был «носителем и провозвестником будущего» и в силу этого «он был одержим страшной тревогой, беспокойством, способным довести до безумия»¹⁵. Человек часто проявляет черты, - продолжал далее А.А. Блок, которые роднят его не по силе, а по слабости. «Чем решительнее и грознее изменяется окружающий мир, тем чаще человек стремится не заметить этого, заткнуть уши, потушить сознание и притвориться, что ничего особенного не происходит»¹⁶. В период грозных социальных катаклизмов люди спят крепче обычного и не подозревают о том, что «их борьбу уже осеняет третья сила, что все голоса их боевых труб уже заглушаются голосом третьей трубы»¹⁷. Житейский подвиг Вл. Соловьева был «велик потому, что среди необозримых равнин косности и пошлости пришлось ему тащиться с тяжелой ношей своей тревоги... Он жил в мире Александра III, позитивизма, идеализма, обывательщины всех видов. Люди дьявольски беспомощно спали, как многие спят и сегодня; а новый мир, несмотря на все, неудержимо плыл на нас, превращая годы, пережитые и переживаемые нами, в столетие»¹⁸.

Поэт формирует мироощущение – не рационально-рассудочное, а эмоционально-чувственное отношение к действительности; не сиюминутное переживание, связанное с привычным мещанским бытом, а устойчивую «умную» эмоцию, вызывающую особый ассоциативный ряд, создающий образ бытия в субъективном преломлении поэта и читателя.

Лирический герой Вл. Соловьева находится в противоречивых отношениях со средой. Видно, что поэт не рассматривает бытия как самоцель, противостоящую человеку; что не Молох, дробящий человеческие жизни и не Мертвое море безнадежности, порождающие суицид. История мчится к какой-то (неведомой?) цели, но цель эта все же благая, и человек как бы волей самой истории в конце концов обречен быть счастливым. В свое время Гегель заметил: «Мировой дух не обращает внимание

даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для... работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, ... у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты»¹⁹. В любом случае, ожидаешь ли ты счастья, или обречен на гибель, ты находишься в состоянии пассивного ожидания. Такое ожидание вполне соответствует и духу христианско-стоической философии, и духу гегельянства. Но В.С. Соловьева, похоже, такое положение дел не удовлетворяет. Лирический герой поэта-философа не только созерцатель и мечтатель, но и стоик, стремящийся к преодолению среды. «Нет, не верьте обольщению,- чтоб сцеплением мертвых сил гибло божие творенье, чтоб слепой нам рок грозил»²⁰.

Поэт верит в общую людскую целостность, в русскую православную соборность. Собираясь в эту общую целостность, люди не должны уповать только на высшие силы. Сияющая вечной красотой природа «добру и злу внимает равнодушно»; история – «социальный гений» – предстает перед личностью как величественная и беспощадная абстрактная сила; лишь человек (помимо Творца) обладает всеми атрибутами деятельного, активно мыслящего существа. «Ты станешь сам – безбрежен и прекрасен – царем всего»²¹.

Разумеется, поэт противоречив и неоднозначен. Уединение поэта можно рассматривать как бунт творчески-суверенной личности. Презирая мещанскую среду за ее атомарность и нравственное бессилие, он стремится подняться выше этой среды и оказывается в волшебном замке романтических иллюзий. Упреки эту среду за обломовщину и бездеятельность, он сводит позитивную человеческую деятельность к работе интеллекта и поэтического чувства. «Среда» и привлекает и страшит его. Она привлекает его тем, что он чувствует свою власть над ней как один из ее творцов; она вызывает у него недоверие и опасения потому, что инстинктивно чувствует ограниченность своей власти над этой средой и свою отчужденность от нее.

Но, читая Вл. Соловьева, удивляешься не его заблуждениям или противоречиям, а той творческой и гражданской смелостью, с которой он стремится постичь сложнейшие задатки человеческого бытия и его таланту создать такого лирического героя, который был одновременно и сценаристом и актером той великой трагедии, имя которой – человеческая история.

¹Веневитинов Д.В. Полн. собр. соч. М.; Л.: 1934. С. 218.

²Бальзак О. Собр. соч. В 15 т. М. 1951 – 1955. Т. XV. С. 436.

³В дореволюционное время и в первые годы после революции о В.С. Соловьеве как поэте писали А. Белый, А. Блок, В. Брюсов, С. Лукьянов, В. Львов-Рогачевский, А. Рождествин, В. Саводник, А. Слонимский и др. В последние десятилетия анализу поэтического творчества В.С. Соловьева посвящали свои статьи Н. Громов, А. Гулыга, З. Минц, Г. Чулков и др. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает статья З.Г. Минц «Владимир Соловьев – поэт» // Владимир Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. (Б-ка поэта. Большая серия / 2 изд.) С.5– 56.

⁴См.: Чехов А.П. Рассказ «Крыжовник» (1898), повесть «Три года» (1895), пьеса «Вишневый сад» (1903).

⁵Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 77.

⁶Там же. С. 180.

⁷Там же. С. 195.

⁸Матер. 2, IX.

⁹Соловьев В. Указ. соч. С. 122.

¹⁰Соловьев В. Указ. соч. С. 195– 196.

¹¹Там же. С. 107.

¹²Бунин И.А. Жизнь Арсеньева (Роман).

¹³Соловьев В. Указ. соч. С. 153.

¹⁴Там же. С. 139.

¹⁵Блок А. Собр. соч. В 8 т. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. Т. 6. С. 155.

¹⁶Там же. С. 157.

¹⁷Там же. С. 158.

¹⁸Блок А. Указ. соч. С. 158.

¹⁹Гегель Г. Соч. В 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1929– 1959. Т. IX. 1932. С. 39.

²⁰Соловьев В. Указ. соч. С. 120.

²¹Там же. С. 116.

В.П. ОКЕАНСКИЙ

Ивановский государственный университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ФЕДОР ТЮТЧЕВ

Проблемы поэтической софиологии – единственная сфера, интересующая нас в том сближении, которое означено как название. Между тем этот союз «и» здесь настолько емко, субстанциален и безусловен, что можно утверждать без всякого сомнения следующее: именно он и несет на себе метафизический груз софиологической проблемности. Поэтому дополнительный подзаголовок представляется после такого предваряющего вступления некоторым плеоназмом и, следовательно, излишним... Все мы помним из детства загадку про «А» и «В», которые «сидели на трубе»: после «падения» и «пропажи» знаков, в случае правильного ответа на вопрос «что осталось на трубе?», происходит глубочайшее открытие, что «и» – это буква, не симулякр и не сема, но пространство со-существования. Причем единое местопусто раскрывает как «онтологический коммунизм Бытия» (С.Н. Булгаков), так и радикальную метафизическую асимметрию, «лабиринт Бытия» (Ф. Ницше) – вопрос лишь в том, что нам сегодня сущностно ближе. Антропологическая ситуация соположения двух топологически со-не-соответствующих поэтических миров сквозь экзистенциальную призму автора лирического героя в том, что перед нами – «платонический человек» (теотелео-ёмкий) и «последний человек» («сирота бездомный» – еще не «работающий зверь»).

Все соловьевское творчество, проникновенно отмечал К.В. Мочульский, «как из зерна, вырастает из первоначальной мистической интуиции. Только в свете видений Подруги Вечной раскрывается смысл его...»¹. Речь идет о совершенно конкретных биографических «трех встречах», описанных в лирике Соловьева («Три свидания») – так, например, смотрели на эти об-

разы не только Мочульский, но и столь разные рецепиенты его творчества, как А.А. Блок² и А.Ф. Лосев³.

Интересно, что именно этот несравненный мистико-биографический план способствует решению проблемы тотальности – обозначим его как сверхчеловеческий метакосмизм. Для него характерно полное соединение социально-нравственных и онто-космологической проблематики: сверхчеловечество и эстетически-преображенный космос становятся основными целями друг друга и общей метаэтической целью мирового процесса. Соловьев мыслит и воспринимает Церковь как прежде всего (используя яркий бердяевский образ) «вохристовленный космос»⁴.

– Таковы были интимные откровения небесной Королевы. Проблема идентификации религиозной веры В. Соловьева – это, скорее, проблема описания топологии человеческого пути:

В тумане утреннем неверными шагами
Я шел к таинственным и чудным берегам,
Боролася заря с последними звездами,
Еще летали сны – и схваченная снами,
Душа молилася неведомым богам.
В тумане утреннем неверными шагами...⁵

В.В. Розанов метко указал, что в этом «лучшем стихотворении его, столь полном автобиографических черт», поднимается «тема, не переложимая в размеры Некрасова»⁶. Смена временного плана с прошлого на настоящее открывает фундаментальную неизменность ситуации Пути:

...дорогой одинокой,
Как прежде, я иду в неведомой стране. (12)

Однако изменилось отношение лирического героя к его прежним «снам»:

Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь и как еще далёко,
Далёко всё, что грезилось мне. (12)

План будущего прозревается также в онтологической перспективе Пути – в горный мир:

Все буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями
Меня дождется мой заветный храм. (12)

Нет сомнения, что в последних строках отражены авторские упования на апокалиптический Небесный Иерусалим. В стихотворении два раза встречаются образы звезд: «последние звезды» и «новые звезды». Очевидно, что это – реальности разных миров, и поэт совершает метафизический переход из одного мира в другой – в новый эон: из падшего Космоса – в преображенный (поэтому топологического неведения-невидения (индуистская «а-видья»!) – к торжеству светлого гнозиса.

В художественном мире Соловьева алхимически сочетаются христианские, гностические, платонические, брахманические метафизические элементы, окрашенные в тона индивидуальной девоциальной мистики (ср. образ «Девы радужных ворот», который наделяется миссией апокалиптической воскресительницы – носительницы вечной «весны» и противопоставляется «трехвенечной Изиде» в стихотворении «Нильская дельта»). Необходимо особо и, вероятно, впервые отметить, что в соловьевском Космосе мы имеем дело не столько даже с «вечной женственностью», сколько с вечной девственностью, с мистической девоциональностью, и здесь – кардинальное различие с тютчевским поэтическим миром, имеющим глубочайшим образом инициированное собственно «женское лицо»⁷.

Просматривается интересная параллель, выражающаяся в своеобразном геоцентризме, который характерен как для соловьевской, так и для тютчевской поэтики, при всем очевидном «космизме»:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я...

.....
Услышал трепет жизни мировой.
Земля-владычица! К тебе чело склонил я..., (19)

Нет, моего к тебе пристрастья
Я скрыть не в силах, Мать – Земля...
Нет, моего к тебе пристрастья...⁸

Тютчев в самой глубине сердца остается верен земной боли, человеческому страданию, витальной мистерии брэнной плоти:

Духов бесплотных сладострастья,
Твой верный сын, не жажду я... (81)

Лирический герой Соловьева также порою не хочет отрываться от земли:

Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинут земли.

В Альпах

Вместе с тем для него куда более характерно метафизическое отращение от земного как зыбкого и преходящего во имя вечной внеземной любви. Внимательно прислушиваясь «склоненным челом» к земному «трепету», он делает выбор не в сторону земных путей:

Смерть и время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь Солнце Любви.
Бедный друг, истомил тебя путь... (С.25)

Как бы ни были соблазнительны в данном случае обширные патриотические аналогии, необходимо напомнить, что в Апокалипсисе «жена, облеченная в солнце» (см.: Ап., 12), есть символ Христовой Церкви, пребывающей в странствиях на земле. Здесь же налицо – потусторонний внеземной покой метафизического Солнца, противопоставленного всякому мировому движению. Этот индуистско-платонический мотив (активно рецептированный каббалистической литературой⁹), имеющий абсолютно внехристианское происхождение и лишь периодически привносимый в церковные и религиозно-мистические книги и концепции христианских авторов¹⁰, весьма устойчив в лирике Соловьева:

... всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами ...
.....
... житейский шут трескучий
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий...
Милый друг, иль ты не видишь...

Герой, посвященный в запредельное всему земному, лишается почвы, где можно корениться и расти – отныне он лишь скользит по земле... Между тем платонизм и ведантизм очень любопытно сочетаются в художественном и философском мировидении Соловьева с новоевропейской верою в прогрессирующее могущество науки и техники:

И сойдутся явно в благодатной цели
Двигатель бездушный с жизнью недвижимой...
На поезде утром

Проблемы поэтической софиологии, которые особо рельефно отневаются при сопоставлении Соловьева с Тютчевым, проходят сквозь рассматриваемые художественные миры по силовым линиям: знание – незнание, разум – безумие, тотальное

– локальное, причем софийность, идущая от мира как метафизического события, а не от гностического принципа, предполагает подвижное равновесие в каждом из означенных выше гравитационных центров, а подчас и делюминирование первого аксиологически-легитимного компонента, предполагающее неподотчетно-жизненную прерогативу второго, в буквальном смысле слова и вопреки всему, более того – Всему.

В этой связи очень интересную интерпретацию тютчевского стихотворения «Безумие» дает исследователь В.С. Баевский: «Это скрытый полемический отклик на «Пророка» Пушкина... «Пророк», – говорит Пушкин. «Нет, Безумие», – возражает ему Тютчев. Пушкин утверждает всеведение и могущество Пророка (возможно, и поэта). Тютчев опровергает: вместо вещей зениц – стеклянные очи, вместо слуха, которому внятно и неба содроганье, и гад морских подводный ход, Безумие только мнит, что оно слышит ток подземных вод. Чтобы адресат «Безумия» был ясен, Тютчев обращается к тому же одическому стилю, к тому же, что и Пушкин, четырехстопному ямбу, помещает свое Безумие, как и Пушкин своего Пророка, в Пустыню. Тютчев иронизирует над многим, что было свято романтикам. Но сам прием иронии принадлежит романтизму»¹¹.

Здесь не место говорить, насколько далеко и куда уходит (и уходит ли) Тютчев от романтизма. Важно, что лирический герой поэзии Соловьева (подобно пушкинскому поэту-пророку) находится всецело в контексте того художественного профетизма, культурно-исторический генезис которого восходит к немецкой романтической мистике. Г.В. Флоровский в этом же ключе рассматривает (вероятно, поспешно упрощая) и всю софиологическую традицию: как определенное болезненное направление русской религиозной мысли на чуждой вселенскому христианству германской мистической почве¹².

Можно было бы говорить и шире – об оккультно-магической стороне лирического профетизма, о масонских и розенкрейцеровских корнях этого опыта, уходящего в самые эзотерические глубины индоевропейской макроистории... Это – вполне реальные, не-мнимые онтологические бездны, чреватые сокрытыми знаниями. Так, Соловьев, подобно Лермонтову

(«Предсказание», 1830 г.), в символических формах предсказывает крушение русской империи в результате революции («Привет министрам»). Однако столь характерны эти статуарные снисходительно-милующие жесты-обращения поэта, познавшего Небесную Деву (причем именно как деву!), к земным конкретным женщинам¹³:

Милый друг, иль ты не видишь...

Милый друг, иль ты не слышишь...

Милый друг, иль ты не чуешь...

Бедный друг, истомил тебя путь...
Милый друг, не верю я нисколько...
внимаю только...

На все эти психоделические иерофании у Тютчева был один ответ – «безумье жалкое»; и это – при всем его чувстве к мистической жизни природы и ее непостижимому для смертных, но упоительному «языку» и сверхчеловеческому живоформирующему потоку «любви» («Не то, что мните вы, природа...»). Меж тем тютчевская реакция на поэтический профетизм имеет вполне новозаветные евангельские и апостольские параллели: «...утаил еще от мудрых и разумных и открыл младенцам...» (Лука, 10:21); «глупое Божие сильнее премудрого человека» (1 Кор., 1:25); «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие» (1 Кор., 1:20); «Мы безумны Христа ради...» (1 Кор., 4:10); «Царство Божие не в слове, а в силе» (1 Кор., 4:20); «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор., 3:19); «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых...» (1 Кор., 1:27); «Если... не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Матфей, 18:3).

Хорошо известно, что Соловьев критиковал Тютчева (увлекая за собой даже о. Г. Флоровского¹⁴) за православный геополитический фундаментализм в его лирике («Русская география») и публицистике¹⁵. Однако сам он выдвигал еще более фантастическую утопию в работе «Русская идея» о соединении исторических институций русского царства и римского папства¹⁶. Собственно и Тютчев, и Соловьев в конце жизни – каждый по своему – приходят к отказу от фундаментализма, соответственно – как патриотически, так и космополитически ориентированного. Но кенотическая позиция Тютчева оказывается несоизмеримо более последовательной и космологически-необратимой¹⁷, чем соловьевские предсмертные молитвы на древнееврейском языке. Тютчевская богообращенность носит до-редуцированный (если не сказать: до-культурный!) характер:

Все отнял у меня Казнящий Бог:

Здоровье, силу, волю, воздух, сон,
Одну тебя при мне оставил он,
Чтоб я ему еще молиться мог. (221)¹⁸

Перед нами – деконструкция экзистенциологического парадокса, снятие метаоксюморона, теодицея...

Милующее Божией милостью «Ты» (в данном случае – любящая жена) – одухотворенное Иное, к которому возможно последнее обращение из глубины потерянного «Я». В более широком смысле субстанция «Ты», эксплицированная в поэтике Тютчева, софийна¹⁹: полигипостазированное «Ты» подвержено расщеплению, падению, уничтожению, но вместе с тем это единственная опора в Бытии, ведущая к Богу.

В пользу особой (индивидуальной – не воспроизводимой – уникальной!) поэтической софиологии говорит сама телеопропространственная организация тютчевского художественного мира²⁰.

При всей коммуникативной неоднородности метапоэтики Тютчева, отмечавшейся многими исследователями, софийна как эзотерическая символика его текстов²¹, так и экзистенциальная сфера этого поэтического мира. Причем здесь мы имеем дело с той живой формой софийности, в метафизическое лоно которой инициированы не только теологоцентрированный дискурс о целом, но и его (или на фоне его!) необратимый распад и субстантивированная боль... Соловьев строит – Тютчев открывает: первый моделирует, становится – второй просто есть и умирает... Не Шеллинг, Платон и Фалес, а, скорее, Паскаль²², Кьеркегор и Хайдеггер дают наиболее адекватные герменевтические ключи к Тютчеву. Тотальность в его творческом опыте никак не преодолевается и не организуется, но проблематизируется и зияет, при этом, не стирая с лица Бытия зыбкие контуры осердеченного локального. С другой стороны, онтологическое присутствие становится предельным – так, что мировое пространство, антропологически «непроницаемое»²³, теснит человека («Природа – сфинкс. И тем она верней...»). Характерные для поэта устойчивые образы «всепоглощающей и миротворной бездны» Бытия позволяют говорить о магико-мистической бли-

зости тютчевского художественного мировидения лирическим медитациям именно позднего Хайдеггера с его темами почвы и безосновности, скоротечности и постоянства, пара(доксами)экзами «светлой ночи» и влекущего холода, таинственной несокрытости и непроницаемой загадочности... Вместе с тем хайдеггеровская «четверица мира» (земное – небесное, смертное – божественное в их взаимо-надрывающей-сопринадлежности) изоморфна софийной ткани поэтического мира Тютчева. При всем том хайдеггеровское «теперь только Бог может нас спасти» (в знаменитом интервью журналу «Шпигель»²⁴ экзистенциологически соотносимо с тютчевским «последним часом природы», открывающим в самом сердце бытийственных морей – во всепоглощающих мировых водах – «Божий лик» («Последний катаклизм»), и предельным теотопосом палимой страстями «души», которая

... готова, как Мария,

К ногам Христа навек прильнуть.

О вещая душа моя!..., (144)

О поэтической софиологии Ф.И. Тютчева мы могли бы сказать словами его единственного ученика – А.А. Фета: она «не предназначена, как философская мысль, лежать твердым камнем в общем здании человеческого мышления и служить точкой опоры для последующих выводов; ее назначение – озарять передний план архитектурной перспективы поэтического произведения или тонко и едва заметно светить в ее бесконечной глубине»²⁵. Разумеется, нет никакого сомнения, что софиологическую тему задал в русской мысли В.С. Соловьев, но глубинное раскрытие ее (имея унаследованное метафизическое право на все свои странности!) происходит ретроспективно: современному миру Тютчев ближе...

¹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев и его учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 63.

² Блок А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Собр. соч. Т. VII. Берлин, 1923.

³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

- ⁴ Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т.1. С. 430.
- ⁵ Стихотворения Владимира Соловьева. М., 1891. С. 12. Здесь и далее созданные до 1890 г. поэтические тексты Соловьева приводятся по этому изданию с указанием в скобках страницы, в остальных случаях – по антологиям последних лет, ставших хрестоматийными.
- ⁶ Розанов В.В. На границах поэзии и философии // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 56.
- ⁷ См. в настоящем сборнике: Ширшова И.А. «Женское лицо» в поэзии Ф.И. Тютчева.
- ⁸ Тютчев Ф.И. Соч. В 2т. М., 1980. Т.1. С. 81. Здесь и далее поэтические тексты Тютчева приводятся по этому изданию с указанием в скобках страницы.
- ⁹ См., например: Адин Штайнзальц. Роза о тринадцати лепестках.
- ¹⁰ См. об этом феномене в кн.: Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в Православное богословие. М., 1992.
- ¹¹ Баевский В.С. История русской поэзии: 1730 – 1980: Компендиум. Смоленск, 1994. С. 137 –138.
- ¹² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
- ¹³ Ср. также: «Поскольку совершенный мужчина вообще выше совершенной женщины, избранники человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин и вынуждены любить богиню».
- См.: Соловьев В.С. София: Начала Вселенского учения // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем В 20 т. Соч. Т.2: 1875 – 1877. М., 2000. С.71.
- ¹⁴ См. его статьи «Исторические прозрения Тютчева» и «Тютчев и Владимир Соловьев (главы из книги)» // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
- ¹⁵ См. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. Интересно, что патриотическая лирика Тютчева часто действительно вырастает до геополитических масштабов и поэтому может послужить яркой иллюстрацией тотального экспансионизма во-христовленного и во-церковленного человека. Родина Тютчева – это глобальное природное явление, выходящее даже за пределы границ суперконтинента Евразия... Для его обозрения требуется, как минимум, подъем на околоземную орбиту. И вместе с тем тютчевское слово оказалось максимально отзывчивым к теме кинотической скудости русских равнин и обитающих в их лоне («Эти бедные селенья...», «Русской женщине»). Совсем не верно

привычное истолкование этих художественных прозрений как негативно-оценочных. Вторя Тютчеву, один из мамлеевских героев находит потрясающие слова, объясняющие данный парадокс: «...в этой бедной отрешенной природе, от одного вида которой пронзается душа, в этих домиках и в храме вдалеке, в этой стране таится намек на то, что никогда полностью не понять и что выходит за пределы мира сего...» См.: Мамлеев Ю.В. Простой человек // Мамлеев Ю.В. Черное зеркало: Циклы. М., 1999. С. 137. Еще более проникновенно проясняет эту ситуацию В.В. Бибихин: «...не верьте мертвой тишине брошенной деревни, бессилию, грязи: именно на этом онемелом, омертвелом просторе готовится новый неостановимый размах. <...> Европа и мир захвачены будут, может быть, не та Европа, что к Западу и не тот мир что на Земле». См.: Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С.525.

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Русская идея. СПб., 1991.

¹⁷ Ср.: Как зыбок человек! Имел он очертанья –

Их не заметили. Ушел – забыли их.

Его присутствие – едва заметный штрих.

Его отсутствие – пространство мирозданья. (224)

¹⁸ Настоящий текст приводится нами в редакции В.В. Кожина; см.: Кожин В.В. Тютчев. М., 1994.

¹⁹ См.: Ширшова И.А., Океанский В.П. Лексическая субстанция «Ты» в поэтическом мире Ф.И. Тютчева. – В печати.

²⁰ См.: Океанский В.П. Человек и пространство в поэтическом мире Ф.И. Тютчева. – В печати; Ширшова И.А. Жизнь и смерть в поэтической софиологии Ф.И. Тютчева. – В печати.

²¹ См.: Океанский В.П. Символическая герменевтика стихотворения Ф.И. Тютчева «Сны» // Вопр. онтологической поэтики. Потаенная литература: Исследования и материалы. Иваново, 1998.

²² См.: Тарасов Б.Н. Тютчев и Паскаль (антиномии бытия и сознания в свете христианской онтологии) // Русская литература. 2000. № 4.

²³ Ср.: «Непроницаемое есть именно абсолютное пространство». См.: Новалис. Генрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995. С. 160.

²⁴ См.: Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 243.

²⁵ Фет А.А. О стихотворениях Ф. Тютчева // Фет А.А. Соч. В 2 т. М., 1982. Т.2. С. 145 – 163.

«ЖЕНСКОЕ ЛИЦО» ПОЭЗИИ Ф.И. ТЮТЧЕВА

Господь тебя благослови!
Ф. Тютчев

Женщина – вечная тайна Бога, Его проявление, источник Духа, свет небес, оживляющий человечество. Божественное величие Ее для Ф.И. Тютчева было непререкаемым. Именно это он выразил в поразительном по силе мысли русле поэзии – исповеди, вобравшей в себя предельное напряжение нравственных сил и мощь мужского достоинства.

Смещаются рамки веков, нравы, характер времен... Тише... Он говорит о Женщине... Она легко отрывается от стихотворных страниц, неслышно скользит по воздуху, покрытая вуалью тайны. Мы видим Ее, но никому из нас не дано описать «фею» абсолютно точно. Тайные краски слов были доступны только Тютчеву. Именно он позволил расплывчатому образу превратиться в великолепную Вечную Женственность: «шелковые ресницы», чуть увлажненные чистыми слезами, глаза с «игрой их пламенно-чудесной», дарящие «волшебный взор», «уста с улыбкою приветной», «алеющие щеки, как заря», и «смех младенчески живой». А в основе Ее кроется «тихий свет», «кротость» и «безоблачная душа». Каждое слово о любимой Женщине уникально. Внешний набросок словесной кисти наполняется теплым животворным сиянием, движением в пространстве и времени. Соприкоснувшись с чудесным образом, замолкает циник, обычно опровергающий все резким словом: «Субъективно»; дилетант, погрузившись в тютчевскую музыку эмоций и гармонию фейных красок, многозначительно округляет глаза, будто открылось ему нечто значительное; мудрец почтительно удаляется – добавить нечего.

Позволим себе не касаться реалий и не называть имен. Думается, в подобном разговоре будет излишней биографическая проекция. Приблизимся лишь к тому, что всю свою жизнь пытался разгадать поэт в Женщине.

Самое раннее в Ней – это виртуозное соединение великого слова с Божественной силой духа. Здесь нет и намека на парадный шлейф неискренней лексики (как это часто случалось даже у великих поэтов):

Эфирного тени сложив покрывала
И пояс волшебный всеильных харит,
Здесь образ Урания свой восприняла,
И звездный венец на богине горит

«Урания» 1820 г.

Для семнадцатилетнего Тютчева Она – еще тайна. Стремясь к ее познанию, поэт погружается в глубины эзотерического мироздания: «И дольний мир исчез передо мной» («Урания»). Не земное, но Божественное с силой влечет его. «Звездный венец на богине» – это есть действие – символ, которое пробивает серую стену обыденности, человеческой тварности. Коронуя божественным венцом Женщину, он сам поднимается на уровень высочайшей эволюции мужчины на пути совершенствования разума. Тютчев вмещает в свое «Я» нежность чувств и роковую обреченность, затаенную радость и вырывающееся за рамки реальности эротическое наслаждение.

Юный поэт как бы учится чувствовать у самой природы. Весна (символ женского начала) несет ту силу эмоций, которая способная затем пробудить любовь:

И радость в душу пролилась,
Как отзыв торжества природы,
Как бога животворный глас!...

«Весна» 1821 г.

Этот природный источник чувств трансформируется позже в «благодать» от общения с женщиной:

Волшебную близость, как бы благодать,
Разлитую в воздухе, чувствую я.

«Cache-Cache» 1828 г.

Ф.И. Тютчев доверяется любви, повинуется ей как великому закону, связывающему воедино все частицы вечного мира. В 1824 году 23 ноября из-под его пера появляется стихотворение «К Н» (в иных источниках оно называется по первой строке)¹. Уже в самом этом факте кроется тайна: В. Кожинов в книге «Тютчев» утверждает, что стихотворение посвящено Амалии фон Лерхенфельд. (?) Оставим эту тайну исследователям, пытающимся сопоставить «К Н» и названную особу. Хотя более верным кажется имя Ниса (на этот вывод наталкивает стих «К Нисе» 1825 г.). Для нас же важно то, что этот лирический текст «дышит могучей и всеобъемлющей страстью» (В. Кожинов)².

Твой милый взор, невинной страсти полный,
Златой рассвет небесных чувств твоих
Не мог – увы! – умиловать их –
Он служит им укрою безмолвной.

Сии сердца, в которых правды нет,
Они, о друг, бегут, как приговора,
Твоей любви младенческого взора,
Он страшен им, как память детских лет.

Но для меня сей взор благодаянье;
Как жизни ключ, в душевной глубине
Твой взор живет и будет жить во мне:
Он нужен ей, как небо и дыханье.

Таков горе духов блаженных свет,
Лишь в небесах сияет он, небесный;
В ночи греха, на дне ужасной бездны,

Сей чистый огонь, как пламень адский, жжет.

Итак, стихотворение действительно о страсти, которая берет начало из «милого взора». Взор лирической героини источает страсть женского естества, хотя она невинна. Между лирическим героем и толпой лживых поклонников есть тонкая грань, которую он боится переступить – это отношение к Женщине, связанное с физиологическим отравлением, не более. Для поэта же в страсти к Женщине важен богатейший источник чувств. В стихотворении нет и намека на взаимность, напротив, Ее «милый взор» обращен к ним (к толпе поклонников, преследующих убогую цель – сорвать нежный цветок). И как следствие – ревность героя. Слово «умилостивить» эквивалентно вспышке ревности. Как бы то ни было, но в основе любви, в первую очередь, все же лежит желание властвовать объектом поклонения.

Стихотворение имеет как бы три плана: I – сильное чувство героя = поэта к «другу»; II – героиня – кокетка с «милым» взором и толпа поклонников; III – философская аналогия любовной страсти с чистым огнем. Все поверхностное («взор», «невинная страсть», «укор безмолвный») соотносится с «ними», а взор – «благодаянье» лирический герой оставляет себе, поселяя его в душе:

Как жизни ключ, в душевной глубине
Твой взор живет и будет жить во мне:
Он нужен ей, как небо и дыханье.

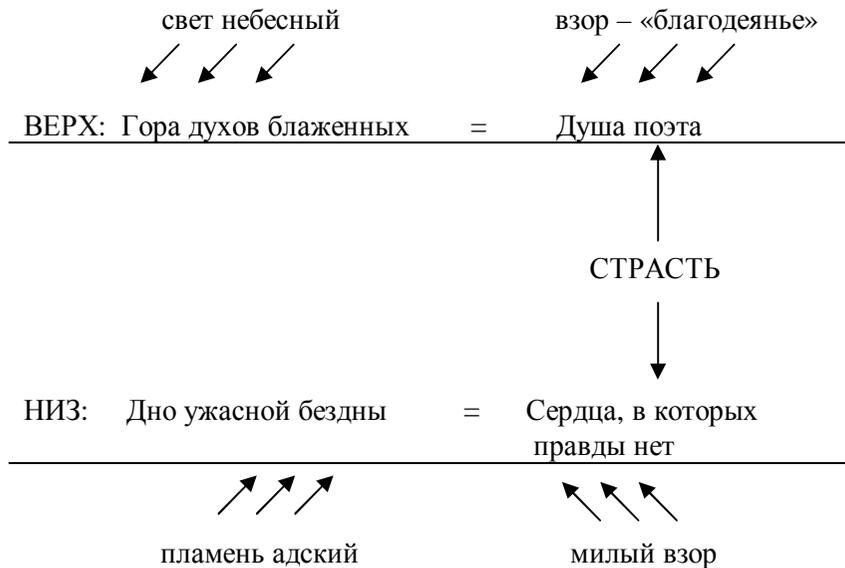
Строки напоминают молитву. Поэт умоляет Ее о «благодаянье», ведь в нем жизни ключ, иначе – гибель. Без любимой жизнь невозможна, что соответствует мыслям апостола Павла (Первое посл. к Коринфянам, гл. 13:2): «... не имею любви, - то я ничто»³. Стихотворение имеет настроение горечи страдания. Междометие «увы» перечеркивает то сиянье, которым могла бы осветиться душа поэта. Тютчев проводит параллель, точнее, знак равенства между «взором» и «блаженным светом». Таким образом, даже не ответившая взаимностью Женщина поднимается на

божественный уровень – «небеса». Это типично для Тютчева, ибо «Боготворить умеет он!» («Живым сочувствием привета» 1840).

По слову Божьему, свойство глубокой любви состоит в том, что она соединяет две жизни в одну – «два в плоть едину». Но намного позже любви – страсти придет к Тютчеву Иное ощущение:

Как душу всю свою она вдохнула,
 Как всю себя перелила в меня.
 «Сегодня, друг, пятнадцать лет минуло» 1865 г.

Заключительная строфа поразительно антистереотипична применительно к поэтической материи чувства – страсти. Тютчев уникально замыкает в последних четырех строках все поэтическое пространство текста.



Женщины приносили Тютчеву любовь-жажду, любовь – томление, любовь-страсть, любовь-поклонение... Но это не оз-

начало, что не было обид, унижений, разочарований, боли. И все же земную Женщину он наделял Божественным ангельским ликом, освещал небесным лучом, потому в каждом стихотворении о Ней так много «светлой» лексики:

Видал я сей *пламень* в знакомых очах,
Его упоенье известно и мне.

«Cache-Cache» 1828 г.

Алели щеки, как *заря*,
Все жарче *рдея* и *горя!*

«Сей день, я помню...» 1830 г.

И взор твой *светлый, искрометный...*

«К ***» 1830 - 1833 г.

Люблю глаза твои, мой друг,
С игрой их *пламенно-чудесной*,
Когда их приподымешь вдруг
И, словно *молнией небесной*,
Окинешь было целый круг...

«Люблю глаза твои...» 1836 г.

В этих строках сосредоточено интимное чувство, не предназначенное для постороннего обозрения. Да простит нас Господь за то, что мы подслушали признания милому «другу», «Ангелу». С Любимой Тютчев не чувствовал себя одиноким, рядом с «феей» он пережил счастливейшие мгновения жизни. Только счастливый человек может наделять Женщину подобной красотой: «Негой стройною движений», станом, «оправленным в магнит», «звучным голосом», полулукавым светом очей и «длинным, тонким волосом, едва доступным пальцам фей». Но иногда в Божественное отношение к Женщине врывается мука борьбы духа и плоти:

Ты любишь, ты притворствовать умеешь, -
Когда в толпе, украдкой от людей,

Моя нога касается твоей –
Ты мне ответ дашь – и не краснеешь.
«К N.N.» 1829 г.

Мы видим редчайшее слияние душ через единение плоти, поэтому не ощущаем ни пошлости, ни стыда, «не краснеем», впрочем, как и Она. «Притворство здесь не циничный грубый обман, а защита чувства – «Ты любишь». Речь не о грехе, равном преступлению вероломства, не о тварной похоти, наоборот, это слова о высокой любви. Человек, безусловно, может преодолеть страсть силой разума, либо подстроиться под общественные рамки приличия, но не всегда такое преодоление возможно – это-то и станет настоящим преступлением. По Тютчеву, страсть, порожденная Божественной любовью, - не порок, а Божественный знак. Поэт не отрекается от этого даже тогда, когда страсть любви превращается в роковой поединок:

Союз души с душой родной –
Их съединенье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И... поединок роковой?
«Предопределение» 1851–1852 г.

Женщина всегда (!) возводилась Тютчевым на уровень нравственного совершенства, но в реальности Она не была столь идеальной – отсюда и «поединок роковой». Поэт всегда стремился к вершине, мечте, созданной его воображением. Храня в душе эту мечту он испытывал гармонию, полноту жизни. Но себя, породившего Женщину-совершенство, ощущал ущербным:

Пускай мое она созданье –
Но как я беден перед ней...
«Не раз ты слышала признание» 1851 г.

Думается, что в подобном уничижении и кроется как раз высокое мужское достоинство. Страсть нельзя подавлять, ведь

стремление познать счастье и блаженство составляет содержание внутреннего прогресса человека, его движения к духовности. Важно лишь, чтобы из животной она преобразилась в человеческую, нравственную. Разве не так у Тютчева?

И на руки к нему глава твоя склонялась,
И, матери нежней, тебя лелеял он...
Стон замирал в устах... дыханье уравнилось –
И тих и сладок был твой сон.
«С какою негою, с какой тоской влюбленный» 1837 г.

Сон у поэта – апогей любви, кульминация счастья: «Любовь есть сон...» («В разлуке есть высокое значенье» 1851 г.).

Принимая в Женщине только надмирное, Тютчев часто находился на грани мистики. Реальность возвращала его к земному через боль и потери:

Ты взял ее, но муку вспоминанья,
Живую муку мне оставь по ней...
«Есть и в моем страдальческом застое» 1865 г.

Завтра день молитвы и печали,
Завтра память рокового дня...
«Накануне годовщины 4 августа 1864 г.», 1865 г.

... нам с каждым днем яснее,
Что пережить – не значит жить...
«Графине А.Д. Блудовой» 1866 г.

Храм опустел, потух огонь кадила,
Но жертвенный еще курится дым...
«Как этого посмертного альбома» 1867 г.

Великий человеческий подвиг совершил Тютчев, объединяя в себе два полюса человеческого бытия: счастье и горе. Пропуская их через свое сердце, стремился к Идеалу Женщины. В

результате сумел заполнить этим стремлением разверзавшуюся перед ним пропасть бездуховности, безбожности. Впереди всегда шла Женщина = Вечная Женственность = Мудрость Божья. В Ней Тютчев воплотил совершенство, чтобы оно в облике Ангела вновь и вновь поднималось со страниц его книг, дабы явить в очередной раз свое откровение цинику, дилетанту и мудрецу. Думается, что поэт все же познал великое творение Бога, средоточие всех сил природы как вершину жизни, несмотря на риторический вопрос:

Земное ль в ней очарованье

Иль неземная благодать?

«Как неразгаданная тайна» 1864 г.

Ему «открылось!»...

¹ Тютчев Ф.И. Стихотворения. М., 1986.

² Кожинов В.В. Тютчев. М., 1994.

³ Лопатина А., Скребцова М. Мир твоей души. «Русский раритет», 1997. С. 482.

З.Я. ХОЛОДОВА

Ивановский государственный университет

**РОЛЬ ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА
В ФОРМИРОВАНИИ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ
М.М. ПРИШВИНА**

Для выработки миросозерцания и художественного мышления М.М. Пришвина важное значение имело знакомство с метафизикой Вл. Соловьева, ставшей одним из главных истоков всей русской философии начала XX века. Вл. Соловьев как создатель христианской православной философии явился предтечей

русских «богоискателей» Серебряного века, среди которых был и Пришвин, проявлявший глубокий интерес к народным религиозным верованиям (заметим, интерес, имевший биографическое обоснование: его предки по материнской линии были старообрядцами).

С темой народных религиозных исканий писатель вошел в литературу: в его газетных статьях и очерках, в книгах «В краю непуганых птиц», «За волшебным колобком», «У стен града невидимого (Светлое озеро)», «Заворошка» проявилось глубокое знание жизни раскольников. Пришвин писал об «изначально, детски» верующем народе, находя в нем утраченную интеллигенцией цельность: «А дело Христово – ведь цельность прежде всего»¹. Уже в первой пришвинской книге «В краю непуганых птиц» (1907) исследователи обнаруживают отражение его христианского миропонимания, аналог которому идея Вл. Соловьева о мировом процессе «в единстве трех его ступеней: космической, теогонической и исторической. Ступени эти являются формами теофании (богоявления) и вместе с тем ступенями постижения человеком смысла мирового процесса»². По наблюдению Н. П. Дворцовой, книга «У стен града невидимого» (1909) диалогически ориентирована на путевой дневник З. Гиппиус «Светлое озеро», статью Д. Мережковского «Революция и религия» и его роман «Петр и Алексей». Но у Пришвина иное представление о характере народной религиозности и перспективах русской истории: «В отличие от Мережковского, Пришвин не связывает эти перспективы с эсхатологическими настроениями народа и усвоением им идей о “грядущей церкви”, он воссоздает “трагедию духа русского народа”, вызванную <...> разрушением единства церкви, губительными сектантскими настроениями и народа, и интеллигенции»³.

Известно, что теософские идеи членов религиозно-философского общества Пришвин не разделял, не веря в возможность соединения христианства с остатками язычества; он скептически относился к развитию религиозно-философского сознания как возможному пути сближения народа и интеллигенции, видя в нем «какую-то туманную основу модности декадент-

ства» (VIII, 38). Постепенно Пришвин проникся мыслью, что истинную народную веру нужно искать не в салонах интеллигенции и не у хлыстов, а у крестьян, людей цельных, сохранивших связь с природой. Пришло и понимание того, что сам он «не религиозный человек», что «хочется самому жить, творить не Бога, а свою собственную нескладную жизнь...» (VIII, 36).

Однако весь творческий путь Пришвина и «искание Бога» неразрывно связаны. По признанию писателя, вся его «...“поэзия” происходит <...> из врожденного религиозного чувства»⁴. В 10–30-е годы он в какой-то мере «отдал дань богоборчеству, назвав Библию страшной книгой, а Евангелие скучной брошюрой, неоднократно говоря о “черном боге” христианской аскетики»⁵, но его «богоборчество» не имело ничего общего с нападками революционеров на церковь. Обратимся к записи от 22 июня 1921 года, проясняющей не столько жизненную, сколько мировоззренческую позицию Пришвина: «Социализм едва ли есть новая вера, это пустое место, по которому мчится ветер злобы от пролетария к буржуазии. Но по развитию социализма можно судить о глубине бездны неверия, в которое впал современный человек. Не сомневаюсь, что рукою вашей владеет Бог, но язык ваш лепечет на того же Бога хулу, и потому дело Божие останется, а ваши имена будут вспоминаться с отвращением и ими пугать будут детей, как именем Атиллы и Робеспьера. Потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи (наши), праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом (От Петра, 1, гл. 3, 18). Иначе, разорви сердце и разломай голову, – не поймешь воскресение Христа, но если так понимать, мало утешения тем бесчисленным детям природы, влюбленным в плоть, в которую заложена идея бессмертия, сначала просто как чувство жизни и потом любовью к детям. Вот если в теле смертельный удар или жил только для детей и дети погибли, – тогда и нужен Христос – конец. Так что Христово учение есть спасение для смертельно раненных, а вся безмысленная масса здоровых людей и детей ждет от воскресения Христа воскресения тела, жизни. Постигнув тайну Христа, я должен жить надвое, разделив поведение свое к равным мне и

младшим (детям), и потом между духовными отцами надо установить лестницу, во главе которой Христос и ниже его по ступенькам архиереи, попы, дьяконы, дьяки, и конец лестницы упирается в подсолнечную ликующую тварь...» (Кн. 3, с. 254–255)⁶.

И для самого Пришвина вера в Бога была в значительной мере спасением, поддерживала его духовные силы, помогала удержаться на краю «бездны» в страшные 30-е годы. В течение жизни Пришвин, по его признанию, пережил «три состояния: 1) пролетарской озлобленности с готовностью требовать себе земных благ в силу внешнего равенства всех в отношении распределения земных даров; 2) состояние личного смирения, сознание духовной нищеты своей и радости с благодарностью за получаемое; 3) состояние полного обладания своей земной долей с готовностью идти на страдание»⁷. В 40-е годы произошел перелом в умонастроении писателя – он осознал себя настоящим христианином, состоялось его возвращение в лоно Церкви. В книгу «Мы с тобой» вошла дневниковая запись о молитве: «...Я просил еще укрепления своей связи со всем Целым умершего прошедшего люда, просил в настоящем тех встреч, в которых по человеку встречаются со Всемчеловеком. Еще просил о свете на том темном пути, когда люди прощаются с жизнью, чтобы страшный для всех конец мне преобразился в радость. Я молился, как молятся настоящие христиане, и знал, что все это пришло ко мне через Л...»⁸. Разумеется, признавая значительность роли Валерии Дмитриевны Пришвиной в обретении писателем «состояния полного обладания своей земной долей», не следует и преувеличивать ее, игнорируя тот факт, что Пришвин в начале XX века был деятельным членом Петербургского религиозно-философского общества. И ни в коей мере не следует преуменьшать влияния на формирование его художественного сознания импульсов «философии жизни», воспринятых и в период учебы на философском факультете Лейпцигского университета, и в тот период его жизни, когда он, по его собственному признанию, особенно сблизился с «теми, кого называли декадентами, потом модернистами и, наконец, символистами» (VIII, 186).

Символисты восхищали его широтой интересов, вниманием к глобальным общекультурным, религиозным, этическим, эстетическим проблемам. Пришвин в своих философско-эстетических исканиях опирался на идеи тех же философов, что и русские символисты, – Шопенгауэра, Канта, Ницше, «философов жизни» и интуитивистов, русских «космистов». Вполне естественно, что в те годы, когда на страницах журналов с большим энтузиазмом обсуждался вопрос о религиозно-философском синтезе искусства, философии и религии, особое внимание Пришвина привлекли идеи Вл. Соловьева.

Он глубоко осмыслил соловьевскую «философию жизни, сконструированную в виде системы категорий»⁹. Считая необходимым построение новой философии как выражения «цельной жизни», получающего свое исходное содержание от религиозного знания, или знания существенного всеединства, Вл. Соловьев в основу ее положил нравственный элемент, что и делает его философию не абстрактной теорией, а философией жизни. Представление мыслителя о философии как выражении «цельной жизни», духовном освобождении, благодаря чему сам человек становится именно человеком, несомненно, разделялось Пришвиным: как и для Вл. Соловьева, называвшего человека «деятелем мирового процесса»¹⁰, для него величие и свобода человеческой личности проявляется в ее вхождении в мировой универсум на правах активной созидательной силы. Соловьевская концепция всеединства, по которой единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, отразилась не только во взглядах, но и в творчестве писателя, особенно в произведениях о природе, созданных в 20–30-е годы. Таковы «Родники Берендея», «Журавлиная родина», «Северный лес», «Календарь природы», «Жень-шень» и «Неодетая весна».

Не могли не импонировать Пришвину не только соловьевский универсализм как важнейшая черта его мировоззрения и органичность его видения мира, осознание мира как целого, но и то, что теоретические изыскания философа преследовали практические цели: совершенствование мира, преодоление себялюбия, осуществление христианских идеалов любви к ближнему,

достижение абсолютных ценностей¹¹. Писателю были близки интуиции Вл. Соловьева о добре, призванном через культуру организовать бытие на пути к всеединству. По Пришвину, добро существует объективно, все собою обуславливает и через все осуществляется, а зло – результат эгоизма. Отторжение художника от декадентов было вызвано их эстетическим имморализмом, проповедью искусства, стоящего «по ту сторону добра и зла» (Ницше). Это о них он пишет: «Писатели начала века никак не были “шалунами”. Совсем напротив. Их захватила та самая болезнь, которая по отдельности нападала на крупнейших русских писателей, особенно этим страдали Гоголь, Лев Толстой. Болезнь эта – в распаде души художника на чувство правды и красоты...» (Глаза земли; VII, 205). Закономерно, что концепция «младших» символистов, в которой нерасторжимо слиты нравственный идеал и эстетический, была ему значительно ближе.

Для пришвинского «эстетического мировоззрения» (термин А. Ф. Лосева) характерен синтез двух считающихся прямо противоположными направлений в космизме – поэтически-художественного и естественнонаучного. Особенно важен для него эстетический образ мироздания, который сложился под определяющим воздействием эстетики Вл. Соловьева, которая, по верному замечанию А. Ф. Лосева, «есть не что иное, как учение о жизнеспособных и жизнеспособных формах красоты. Для Вл. Соловьева не существует никакой чистой красоты как противоположной всякой материи. Наоборот, красота только и имеет смысл – создавать действительность»¹². По Соловьеву, красота – безусловная ценность, воплощение идеи (как и для немецких идеалистов). Являясь местом соприкосновения двух миров, она есть введение одухотворенного вещественного бытия в нравственный порядок, чувственное воплощение в материальном мире истины и добра. Искусство в этом смысле выступает как свободная теургия, т. е. пересоздание эмпирической, природной действительности с точки зрения реализации в ней божественного начала.

В творчестве Пришвина поэтически претворились соловьевские идеи всеединства и красоты в природе, созданной «космическим художником». Обратимся к пришвинской записи из раннего дневника, которую можно с полным основанием назвать лирико-философской миниатюрой: «И вот передо мной большой, большой пруд, как озеро. Фонтан бьет... Деревья склоняются над водой. Большие зеленые шапки ив я обнимаю. Я такой большой, что могу обнять каждое это доброе зеленое дерево.

Вода поднимается, горкой уходит к небу, а небо странное большое... и светлое. И где-то там, в самой, самой середине, растет желтый золотой цветок... Поток множества маленьких искорок-цветков везде. Куда ни взглянешь. Эта золотистая пыль от того цветка рассеяна в небе...

Да, да, небо... Конечно, небо... Конечно, тут и лежит эта тайна... Она открыта. Вот она, бери смело, бери ее.

Да, конечно же, так это ясно: небо бесконечно большое, этот цветок посередине – красота. Значит, нужно начинать отсюда...

Красота управляет миром. Из нее рождается добро, и из добра счастье, сначала мое, а потом всеобщее...

Значит; если я буду любить этот золотой цветок, то, значит, это и есть мое дело, это и мы будем вместе с ней делать...» (VIII, 21).

Эта запись, несомненно, корреспондирует с концепцией философа, для которого источник прекрасного в природе – солнечный свет, прекрасно все, что несет на себе его отблеск.

В пришвинских произведениях нередко встречаем пейзажи, освещенные солнцем. Золотым солнечным светом буквально пронизана картина долины реки Засухэ в повести «Жень-шень», в романе «Кашеева цепь» – пейзаж Версальского парка: «Статуи были такие белые, а солнце над ними золотое, деревья дымчато-зеленые, и над ними золотое солнце, вода синяя, и над ней золотое солнце: не король-солнце, а настоящее, подлинное солнце одно теперь царило в этой пустыне истории...» (II, 378). В «Глазах земли» передан свет апрельского дня — «темно-желтый, из золотых лучей, коры и черной, насыщенной влагой земли» (VII,

109). По мысли Пришвина, солнечный свет усиливает красоту мира.

Пришвин часто раздумывал над словами Ф. М. Достоевского «Красота спасет мир». Вл. Соловьев в своей эстетике дает, по сути, философское обоснование этого афоризма. «Природная красота», считает Вл. Соловьев, уже приступила к работе по преобразованию мира, но эта форма красоты всего лишь покров над злой природной жизнью, а не истинное преобразование ее; инициатива должна перейти к человеку. Художник мыслится им как посредник между миром материальным и идеальным. По Соловьеву, «красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира»¹³. Эстетические воззрения философа теснейшим образом связаны с этикой: истина, добро и красота не рядоположены, а взаимосвязаны. По Соловьеву, «безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно для первого <...>. Если нравственный порядок для своей прочности должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для всей полноты и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т. е. только в форме красоты»¹⁴. Добро, по Соловьеву, не может быть полным без красоты.

Красота и добро являются предметом постоянных раздумий Пришвина. Вполне естественно, что он в своих размышлениях об искусстве наиболее часто обращался к этим категориям в период тесного общения с модернистами – в 10-е годы, о чем свидетельствуют, например, такие записи в дневнике: «...чистая красота... достигается художником» (Кн. 1, с. 45); «...творческое хотение есть способность называть своим только свое, способность жертвовать своим низшим для своего высшего. Это высшее есть в то же время и общее, всем виденное, всем доступное, даровое красивое (красота – общее, даровое)» (Кн. 1, с. 82). Но и

в годы гражданской войны его по-прежнему волновали эстетические проблемы. «Может ли быть доброта некрасивой? – нет! всякое доброе дело красиво, иначе оно называется ханжеством, филантропией... Но красота бывает и недобрая. Некрасивое добро не может существовать как добро, оно тогда называется ханжеством, филантропией. Но недобрая красота остается быть как красота и служит, полезна миру тем, что бывает испытанием добра. Истинное добро в свете недоброй красоты является нам как смирение... Можно сказать, что красота всегда враждебно встречает добро и только после испытания добра на смирение становится доброй красотой» (Кн. 2, с. 325). Пришвинское толкование красоты нередко отличается от соловьевского: в жизни, считает писатель, красота может быть и недоброй, но она всегда связана с понятием добра.

Парадоксальна пришвинская мысль о соотношении красоты и знания, не имеющая аналогии в наследии Соловьева: «...гениальный Моцарт творит из себя вдохновенно, а Сальери всему учится. Гений выходит из красоты: гений – дитя красоты; красота – мать гения, знание – мать рабочего... У Адама было два сына: Авель и Каин, Авель занимался искусством, Каин – науками, ученый – блудный сын красоты» (Кн. 3, с. 31). Рассуждения Пришвина заставляют вспомнить о том, что у «младших» символистов, которые были довольно близки Пришвину по мироощущению, понятие красоты было адекватно понятию искусства.

В очерке «Северный лес» Пришвин передает свои эмоции, порождаемые природой: «Какое упоение вот сейчас, в полдень, идти по этому вереску между младенцами-соснами и собирать в себя солнечные лучи! Прямо тут же и видеть, как под действием солнечных лучей шоколадный вереск становится зеленым. Меня теперь мало интересует, почему именно вереск из шоколадного, скучного делается зеленым». Писатель вспоминает свою молодость, то время, когда он, «смутно чувствуя красоту жизни»¹⁵, занимался ботаникой, но теперь он, по его словам, «дожил до блаженства»: знание помогает, а не мешает любоваться цветами. Не Соловьев, отрицавший связь познания и творчества / искусства,

а Анри Бергсон со своей философской концепцией, по которой искусство является универсальной и более глубокой формой познания, чем наука, является единомышленником Пришвина-мыслителя.

В конце 20-х годов в дневнике Пришвина, казалось бы, неожиданно появляется запись, в которой высказана мысль, противоречащая основной направленности его эстетических взглядов: «И как сильный свет ослепляет, так и сильный мороз обжигает, так и красота отстраняет непременно от мира» (Записи о Розанове, 178–179), – хотя в книге «Башмаки» (1925) им же утверждается мысль о необходимости красоты для полноценной жизни людей. Позднее, вспоминая «то время, когда ругали эстетизм», он придет к выводу, что если «честно брать красоту и служить ей, то это не должно быть плохо, <...> если красота берется в чистом виде и дается всем, то это дело оправдывает жизнь человека вполне»¹⁶.

Доминирующим в пришвинской концепции является утверждение: «...если жить красотой и строить мир красоты, то какая-то этика должна сама попутно явиться. И наоборот, если человек любит и поступает по любви, то наверно это будет красиво, и будет красивая жизнь, и красота будет живой»¹⁷. Заметим, что эта мысль характерна для Пришвина именно как писателя диалогического типа творческого сознания, обладавшего оптимистическим мировосприятием и стремившегося к гармонизации жизни.

Представление о том, каких невероятных личных усилий требует от человека выработка способности видеть мир «сотворенным», то есть совершенным, сформировалось в пришвинском сознании во время первой мировой войны: «... неудачей, мукой, трудом начинается в природе человек, и только если всю муку грядущую принять на себя вперед, можно говорить о прекрасном мире: дойти до того, чтобы не бояться и быть готовым даже на смерть, через смерть видеть мир сотворенным» (Кн. 1, с. 169).

Решающую роль в деле преображения мира Вл. Соловьев отводил искусству, в осуществлении этой цели он видел смысл искусства. «Совершенное искусство в своей окончательной зада-

че, – писал философ, – должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы?».¹⁸ «“Эстетический идеализм” (безраздельная вера в красоту)», явившийся, по словам Блока, завершением пушкинских исканий¹⁹, был основным положением в учении Вл. Соловьева. Его унаследовали символисты, присущ он и эстетической позиции Пришвина, убежденного в том, что «красота есть тоже Бог» (VIII, 61).

Художник сохранил свои убеждения и спустя десятилетия. Так, 8 июля 1937 года Пришвин записал в дневнике: «Думаю о “по ту сторону добра и зла” – там, где человек не оскорблен, не обижен. Там находятся родники поэзии. Проходя оттуда к нам через почву добра и зла, поэзия часто принимает вкус добра, и потому поэта часто считают добрым человеком. Поэзия начинается не от добра. По ту сторону добра и зла хранятся запасы мировой красоты, лучи которой проходят через облака добра и зла...» (VIII, 323–324).

По Вл. Соловьеву, модусами всеединства являются благо, истина и красота, имеющая объективное значение. Осуществление всеединства во внешней действительности есть абсолютная красота, а так как человек в своей жизни сталкивается не со свершившимся фактом, а с разворачивающимся процессом, то задача, стоящая перед ним, заключается в претворении красоты. А это есть не что иное, как искусство, жизненное творчество. «Задача, не исполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества, – пишет В. Соловьев в работе “Общий смысл искусства”. – Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и через это 3) увековечение ее индивидуальных явлений <...>. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача

искусства»²⁰. Такое искусство Вл. Соловьев определил как теургию, предвосхищая тем самым эстетику символизма.

Многие идеи Вл. Соловьева, весьма популярные в кругу русских символистов, несомненно, нашли отражение и в пришвинских эстетических взглядах. Так, Пришвину было близко представление о теургическом начале искусства, воплощенном в художнике-творце, впрочем, как и общеромантическое положение о жизненной значимости искусства, призванного изменить мир. «...Из моей фантазии рождается самая подлинная жизнь, – утверждал он. – Своей фантазией я переделаю, я сделаю новую жизнь...» (VIII, 19). Показательно, что и в конце своего творческого пути он не только не отказался от этой мысли, но и пытался найти собственный путь для достижения этой цели, создавая сказки о современности. «Я словом своим по силам своим жизнь изменяю, творю, значит, я существую»²¹, – скажет он в 1948 году.

От Вл. Соловьева, утверждавшего, что «художественному чувству непосредственно открывается в форме осязательной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает себя знать как безусловное требование совести и долга»²², идет Пришвин в своем заключении о том, что не может быть двух противоречащих истин – поэтической и научной.

По Пришвину, цель художника состоит в том, чтобы «ввести как будто случайные моменты жизни в соотношение с общим процессом мирового творчества посредством особо сильного ощущения творчества, называемого чувством красоты (эстетика). В этом и есть “выпрямляющая” (Успенский) сила художественных произведений: читатель, созерцая произведение, сам начинает из своей жизни творить легенду. Одни художники гибнут, сводя это свое дело к “полезному”: моралисты, богоискатели; другие, из опасения такого конца, делают эстетами, ориентируясь на “бесполезное”...» (Кн. 4, с. 344).

Подразумеваемое концепцией «положительного всеединства» всеобъемлющее единство бытия «не отвергало «этого» мира, ни даже «эмпирических» наук, осваивающих его, но предполагало их пересоздание, их слияние с мистической духовностью, которая внесет в конкретно-чувственную действительность начало внутренней свободы, освободив человека от ига механической причинности»²³. «Конечно, Вл. Соловьев никогда не был материалистом, он объективный идеалист, – пишет в своей книге А. Ф. Лосев, – но он стремился увековечить материю, возвеличить материю и сделать ее в основном равноценной самой идее. Уже из трактата Вл. Соловьева “Критика отвлеченных начал” отчетливо видно, что исторический процесс, которым заканчивается у Вл. Соловьева преодоление “отвлеченных начал”, есть одновременно и торжество чистой идеи, и торжество пронизанной этой идеей материи»²⁴. Позицию Вл. Соловьева он определяет как «материалистический идеализм»²⁵. Но такова и позиция самого А. Ф. Лосева: по словам современного философа, он «не приемлет ни материализма, деградирующего до позитивизма, ни символизма (идеализма), деградирующего до декадентства. Эта позиция часто именуется реализмом, в том смысле этого понятия, в котором существо ее афористически емко выражено у П. Флоренского: “Я хотел видеть *душу*, но я хотел *видеть* ее воплощенной”»²⁶.

О Пришвине так же едва ли правомерно говорить, как о последовательном материалисте, несмотря на многочисленные дневниковые записи, где он называет себя материалистом, отстаивая мысль о красоте физических форм. Он «философ жизни» и «космист», обладавший универсальным сознанием. Отстаивая объективность, независимость мира природы от ощущений, восприятия («Мир существует и без человека», – говорит он в «Календаре природы»; III, 195), Пришвин в то же время утверждал, что мир всегда остается таким прекрасным, каким видят его дети и влюбленные, – только их восприятие адекватно действительности.

Сказалась в пришвинских воззрениях и соловьевская трактовка «смысла любви». Любовь, понятая Вл. Соловьевым онто-

логически (как соединение учения об Эросе с учением о Софии), побеждает эгоизм, спасает индивидуальность через внутреннее признание истины другого, его безусловности. Именно к такому пониманию любви придет и Пришвин в 40-е годы, свидетельство чему – книга «Мы с тобой», созданная писателем совместно с женой В. Д. Пришвиной. Более того, наличие любви Пришвин считает не только непременным условием истинного творчества, но и гарантией долговечности создаваемых произведений. Так, готовясь к выступлению на совещании молодых писателей, Пришвин размышляет над вопросом, *что* необходимо для создания произведений, которые будут интересны всегда. Напомнив молодым писателям свою ранее высказанную мысль: «Кто из нас думает больше о вечности, у того из-под рук выходят более прочные вещи», – Пришвин высказал новое понимание проблемы: «А сейчас, вероятно, приблизившись к старости, я начинаю подумывать, что не от вечности, а все от любви: высоко подняться может каждый из нас всевозможными средствами, но держаться долго на высоте можно только силой излучаемой любви. А что есть любовь? Об этом верно никто не сказал. Но верно можно сказать о любви только одно, что в ней содержится стремление к бессмертию, а вместе с тем, конечно, как нечто маленькое и само собою понятное и необходимое, способность существа, охваченного любовью, оставлять после себя более или менее прочные вещи, начиная от сказки для маленьких детей и кончая шекспировскими строками. Красота светит всем, но не каждому: не каждый в состоянии встретить ее. Но бывает, – не красота, а что-то другое лучится в улыбке, в глазах, и в этом каждый оживает. Русская литература, конечно, в красоте вырастает, как всякое искусство, но ее поддерживает вот это нечто, существующее в жизни вне красоты. Что это? Вот “Война и мир”, и в ней лучатся глаза некрасивой княжны Марьи...» (V, 439).

Главнейшую особенность русской литературы Пришвин видит в неразрывном слиянии красоты и этики, красоты и правды. «Может ли быть красота в правде? Едва ли, но если правда найдет себе жизнь в красоте, то от этого является в мир великое

искусство: таким великим искусством была русская литература до революции»²⁷, – записал он в дневнике 8 августа 1932 года. В повести «Жень-шень» он утверждает мысль о «как бы утвержденной свыше нераздельности правды и красоты» (IV, 17). Но в дни, когда «принудительная сила государства распространилась <...> и на искусство, и его работников», красота и правда (официальная, разрешенная) оказались несовместимыми. «Да, конечно, и это правда – в образе партийной газеты “Правда” <...>, – продолжает свою мысль писатель, – но она ничего, кроме себя (правды), знать не хочет, и оттого она сама по себе, а искусство само по себе. Так вот и живем теперь: искусство без правды, и правда без красоты и личности человека» (Дневник, 1931–1932, с. 161, 173).

По Пришвину, «...дело художника, минуя соблазн красивого зла, сделать красоту солнцем добра...», «поэзия – это душа подвига, обращающего красоту в добро» (Глаза земли; VII, 157). Следует заметить, однако, что эстетический акцент у Соловьева выражен значительно ярче, чем у Пришвина, который часто говорил о «творчестве во всем его объеме» (Глаза земли; VII, 197) – мировом творчестве жизни, «творческом процессе органического целого» (т. 6, с. 811). Искусство писатель считал одной из равноправных форм творчества: «Все поведение художника должно быть таким же, как всякого существа, создающего бескорыстные ценности: это поведение состоит в поисках выхода из неизбежного страдания» (Кашеева цепь; II, 458).

¹ Пришвин М. М. Новая земля // Собр. соч. В 8 т. М., 1982–1986. Т. 1. С. 790. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием римской цифрой тома, арабской – страницы.

² См. об этом подробнее: Дворцова Н. П. М. Пришвин и русская религиозно-философская мысль XX в. Тюмень, 1992. С. 28.

³ Дворцова Н. П. Путь творчества М. Пришвина и русская литература начала XX в. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1994. С. 22.

⁴ Пришвин о Розанове: [Из дневников разных лет] // Контекст-1990. М., 1990. С. 187. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием «Пришвин о Розанове».

- ⁵ Хализев В. Михаил Михайлович Пришвин // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 425
- ⁶ Здесь и далее ссылки на дневники Пришвина приводятся в тексте в скобках по изданиям: Пришвин М. Дневники, 1914–1917. М., 1991. (Кн. 1); Он же. Дневники, 1918–1919. М., 1994. (Кн. 2); Он же. Дневники, 1920–1922. М., 1995. (Кн. 3); Он же. Дневники, 1923–1925. М., 1999. (Кн. 4).
- ⁷ Пришвин М. М., Пришвина В. Д. Мы с тобой: Дневник любви. М., 1996. С. 316.
- ⁸ Там же. С. 296. Л. — Валерия Дмитриевна Пришвина.
- ⁹ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 149.
- ¹⁰ Соловьев Вл. Общий смысл искусства // Соловьев Вл. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 391.
- ¹¹ См.: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 127.
- ¹² Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. С. 186–187.
- ¹³ Соловьев Вл. Общий смысл искусства. С. 392.
- ¹⁴ Там же. С. 391, 392.
- ¹⁵ Пришвин М. М. Собр. соч. В 6 т. М., 1956–1957. Т. 2. С. 705. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы арабскими цифрами.
- ¹⁶ Пришвин М. Дневник 1937 года // Октябрь. 1994. № 11. С. 153.
- ¹⁷ Пришвин М. Незабудки. Вологда, 1960. С. 54.
- ¹⁸ Соловьев Вл. Общий смысл искусства. С. 404.
- ¹⁹ Блок А. А. Дневники // Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960–1963. Т. 7. С. 95.
- ²⁰ Соловьев Вл. Общий смысл искусства. С. 398.
- ²¹ Пришвин М. Леса к «Осударевой дороге», 1931–1952: Из дневников // Наше наследие. 1990. № 2. С. 79.
- ²² Соловьев В. С. Поэзия Ф. И. Тютчева // Соловьев В. С. Литературная критика. М., 1990. С. 107.
- ²³ Келдыш В. А. Русский реализм начала XX века. М., 1975. С. 62.
- ²⁴ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. С. 149.
- ²⁵ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Лит. учеба. 1987. № 3. С. 163.
- ²⁶ Гогтишвили Л. А. Ранний Лосев // Философия не кончается... Кн. . Из истории отечественной философии: XX век, 20–50-е гг. М., 1998. С. 440.
- ²⁷ Пришвин М. Дневник, 1931–1932 годы // Октябрь. 1990. № 1. С. 173. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием «Дневник, 1931–1932».

Н.П. КРОХИНА

Шуйский педагогический университет

ПРОБЛЕМА СОФИЙНОСТИ ИСКУССТВА В ЭСТЕТИКЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Существует распространенное мнение о Соловьеве как спиритуалисте и гностике, отвергающем падший, материальный мир: «Спиритуалистическая и визионерская софиология Вл. Соловьева учит об «обманчивости мира» и о софийности, резко отделенной от материи»¹. Однако позиция Соловьева сложнее. Софийное чувство утверждает пафос преображения, «одухотворения материи»², но не отрицает материю: «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение»³. Также распространено мнение об утопизме идей Соловьева: «На дальнем горизонте мыслей Соловьева об искусстве проступает грандиозная эстетическая утопия... Невообразимые и неподъемные задачи ставит перед художником Соловьев, теоретизируя о метафизике красоты и метафизике любви»⁴. О Соловьеве «гностики» и соловьевском утопизме писал еще Н.А. Бердяев⁵, которому, однако, была близка «антиномичность соловьевского мирозерцания»: «мистическое ...снятие противоположности между трансцендентным и имманентным»⁶. В «Русской идее» Бердяева читаем: «У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Эта была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира божественного космоса, в котором... нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося. То было видение Красоты... То было искание преображения мира... За этой устремленностью к всеединству скрыт момент эротический и экстатический, скрыта влюбленность в красоту божественного космоса, которому он даст имя София»⁷. Полярные точки зрения на эстетику и философию Вл. Соловьева отражают различное толкование этой пер-

вичной интуиции мыслителя и полярные представления о возможностях и путях современной культуры и искусства. Р. Гальцева, И. Роднянская определяют эстетику Соловьева как «последний бастион классической эстетики, существовавшей в европейском мире около двух с половиной тысячелетий и опиравшейся на онтологию Прекрасного». Ее сменяет современная «теория выразительности»⁸: «на фоне новейших течений в искусстве литературно- критическое наследие Вл. Соловьева может показаться старомодным и отсылающим к уже как бы обветшалому миру гармонии»⁹. Но трудно назвать «радикальным» поворот от нового времени и классики двух с половиной тысячелетий к современности как переход от богоприступления к богооставленности, как «поворот от веры во Вселенную, имеющую к нейтрально-позитивистскому представлению о мире»¹⁰. И потому авторы предисловия к эстетическим работам Соловьева выражают надежду на осознание заключенной в них «спасительной энергии, возвращающей искусство в мир духа»¹¹. «Вся его эстетика есть не что иное, как учение о жизнеспособных и жизненно деятельных формах красоты»¹². Истинная красота для Соловьева, как и для Достоевского (и любого подлинного романтика, способна спасти мир, «сильно воздействовать на реальный мир»¹³, ибо она софийна. Идея софийности соединяет в себе важнейшие интенции романтической мысли: утверждение символизма мира и искусства, а также диалогизма слова и подлинного человеческого существования. Соловьевская идея софийности сочетает античную и христианскую мистику, новоевропейский гуманизм с христианским максимализмом: «веру в Бога» с «верой в человека и верой в природу»¹⁴. Это было выявление экзистенциального потенциала христианской культуры, в которой человек призван к обожению мира, где человек – существо диалогическое и творчески-активное. Софиология Соловьева утверждала Богоматерию, софийность Божьего мира – присутствие Вечно Женственного начала в нем, утверждала софийность человеческого творчества и искусства и связывала философию искусства с философией любви, софийностью подлинного человеческого существования. Идея софийности искусства –

важнейшая идея русской философской эстетики серебряного века. Родоначальником ее, как и многих других идей русского религиозно-философского Ренессанса, был Вл. Соловьев. «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»¹⁵.

Какими путями осуществляется это преобразование реальной жизни в искусстве? В неоплатонической и мистической по истокам софиологии Соловьева¹⁶ важнейшим воплощением Софии – божественных энергий, действующих в мире, является Вечная Женственность. Как писал Н.А. Бердяев, «Вл. Соловьев – романтик, и, в качестве романтика, у него происходило неуловимое сближение и отождествление влюбленности в красоту вечной женственности Премудрости Божией с влюбленностью в красоту конкретного женского образа»¹⁷. Творчество поэта уподобляется божественному творчеству: «художественное творчество есть земное подобие творчества божественного»¹⁸ и платонически связывает с путем влюбленного: «Небесный предмет нашей любви только один... – вечная Женственность Божия, но задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы»¹⁹. Этот поиск реализации и воплощения высших божественных смыслов в человеческой жизни и творчестве порождает важнейшую тему в лирики, и философии Соловьева – тему духовного подвига: «Достойная и вечная жизнь...должна быть добыта духовным подвигом»²⁰. Эта тема духовного подвига была воспринята младосимволистами, прежде всего А. Блоком, как непосредственная жизненная задача. Эта тема – духовное наследие русской культуры XIX в., литературы, музыки, живописи (Христос А. Иванова – Н. Крамского – Н. Ге, Демонг – Пророк М. Врубеля). В стихотворении «Три подвига» ипостасями судьбы поэта – влюбленного будут Пигмалион – Персей – Орфей²¹.

Первый подвиг поэта – подвиг Пигмалиона: воплощение прекрасной формы. Потому все истинные поэты (а поэзия для Соловьева «высший род художества»²², так или иначе знали и

чувствовали «женственную Тень»²³. Эту женственную Тень Божества Соловьев находит в творчестве крупнейших лириков XIX в. – Шелли и Мицкевича, Пушкин и Тютчева, Фета и Полонского. Для несчастного Лермонтова она была лишь созданием его мечты²⁴. «счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества»²⁵. С ней связана тайна его индивидуальности. «Индивидуальность есть неизреченное или несказанное... оно может быть только закреплено собственным именем, и потому первобытная мудрость народов видела в имени выражение самой глубочайшей сущности именуемого предмета»²⁶. Тайна индивидуальности в романтической традиции состоит в обретении универсального, вселенского «я». Из соловьевской речи о Мицкевиче (1898) проступают контуры трагического пути Блока: «Юноша всю правду и весь смысл жизни сосредоточивает в образе избранной женщины, которая должна ему дать личное счастье». Из крушения этой мечты юноша выносит сознание, что «полноту личного бытия нужно заслужить... перед другой избранницей – перед отчизной», эта полнота добывается нравственным подвигом. Религия – третья сверхличная избранница поэта²⁷. Подлинный поэт не только идет драматическим путем духовного восхождения, он сам причастен этой вечной женственности мира: «У него живая, открытая, необыкновенно восприимчивая и отзывчивая ко всему душа»²⁸. Как писал в 90-е г. Вяч. Иванов, «восприимчивым и планетарным должен быть художник»²⁹. Таким для Соловьева было «органическое творчество» Пушкина³⁰.

Но мировая Душа двойственна, меональна в своей основе. «Хаос, т.е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты» – мысль утверждается в статье «Красота в природе»³¹ и повторяется в статье «Поэзия Тютчева»³². Есть «темный корень мирового бытия»³³. В изображении этой темной основы мира «не имеет себе равных» Тютчев³⁴, который «глубже других поэтов чувствовал и ярче выражал и темную основу всякой жизни, и светлый покров, сброшенный на нее богами»³⁵. «Хаос, т.е. ...зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы... – вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания»³⁶. Этим меональным началом противостоят жизнь и красота: «Жизнь и красота в природе – это борьба и

торжество света над тьмой»³⁷. Второй подвиг поэта – влюбленного – подвиг Персея, освободителя красоты от хаоса. «Положительное, светлое начало космоса сдерживает эту темную бездну и постепенно преодолевает ее»³⁸. Но и в природе, и в душе человека «светлым началом космоса» противостоит «демоническое начало хаоса»³⁹. Религиозное чувство боролось с демонизмом в поэзии Лермонтова. Демонические силы требовали «сложного и долгого подвига»⁴⁰. Поэт погиб «с бременем неисполненного призвания», оставив потомкам «воспетый им демонизм»⁴¹, прежде всего это был «демон гордости»⁴². Подвиг Персея неотделим от подвига Пигмалиона: «В чувстве любви, упраздняющем мой эгоизм, я наиболее интенсивным образом внутри себя ощущаю ту самую Божию силу, которая вне меня экстенсивно проявляется в создании природной красоты, упраздняющей материальный хаос, который есть в основе своей тот же самый эгоизм, действующий и во мне»⁴³.

Истинная красота для Соловьева способна спасти мир от хаоса. «Красота просветляет все сущее»⁴⁴. В природе она везде, где материальная стихия «преображается и просветляется»⁴⁵. В своей онтологии прекрасного Соловьев – один из предшественников современного структурного понимания прекрасного. «Критерий достойного, или идеального, бытия вообще есть наи

большая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого»⁴⁶; «Жизнь по самому широкому своему определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом»⁴⁷; «Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими, в чем нет единства и целостности и, наконец, в чем нет свободного разнообразия»⁴⁸. Красота структурна и предполагает самостоятельность частей и единство целого, свободную игру и разнообразие. И красота софийна – «предполагает прежде всего глубочайшее и тончайшее взаимодействие между внутренним, или духовным, и внешним, или вещественным, бытием»⁴⁹. Красота, искусство в романтической традиции способны соединять полюса, примирять полярности мира природы и свободы.

И потому искусство символично: «Частные явления суть знаки общей сущности. Поэт умеет читать эти знаки и понимать их смысл»⁵⁰. А подлинный художник – «посредник между миром вечных идей, или первообразов, и миром вещественных явлений». Он «причастен божеству». В художественном творчестве «упраздняется противоречие между идеальным и чувственным, между духом и вещью».⁵¹ Его назначение – пророческое. Воплощением этого подлинного поэта был для Соловьева Пушкин. В минуту творчества существовала для поэта «идеальная действительность», он знал «чудное мгновенье» преображенной реальности⁵². «Идеальный образ истинного поэта в его сущности и высшем призвании» Пушкин изобразил в стихотворении «Пророк»⁵³, которому Соловьев посвящает один из самых глубоких и обстоятельных анализов⁵⁴, выявляя его библейскую форму и более широкое содержание⁵⁵, связанное с сущностью поэзии. В пушкинском «Пророке» значение поэзии и призвание поэта являются «во всей высоте и целостности идеального образа»⁵⁶. Поэту – вестнику, посреднику открывается «новое проникновение в тайны всемирной жизни» и «универсализм» его призвания⁵⁷. Поэт проникает в жизнь природы и становится посредником воли Божией.

Поэту свойственно «глубокое и сознательное убеждение в действительной, а не воображаемой только, одушевленности природы»⁵⁸. Таким убеждением обладает поэзия Тютчева. «Жи-

вое отношение к природе есть существенный признак поэзии вообще». Но Тютчев «не только чувствовал, а и мыслил как поэт – он был убежден в объективной истине поэтического воззрения на природу»⁵⁹. Это суждение о поэзии Тютчева перекликается с определением поэта Вяч. Иванова, который называл Тютчева «величайшим в нашей литературе представителем реалистического символизма»⁶⁰.

Не то, что мните вы, природа –
Не слепок, не бездушный лик:
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык⁶¹.

Упраздня противоречие между идеальным и чувственным, духом и вещью, «снимая всякие противоположности»⁶², поэт «проводит идею всеединого Божества между Сциллою и Харибдою пантеизма и дуализма»⁶³, к чему стремилась и софиология Соловьева.

Третий и высший подвиг поэта-влюбленного – подвиг Орфея. Орфей в романтической традиции – высшее воплощение возможностей и назначения искусства. В определении Вяч. Иванова это символ «мироустроительной мощи искусства», символ «освобождающего и преображающего мир искусства», изводящего «из тьмы Красоту – Жизнь»⁶⁴.

В природе все дышит стихийной любовью. Это «тяготение к вечному царству любви и красоты» воплощает человек, прежде всего художник⁶⁵. «Истинный смысл Вселенной – индивидуальное воплощение мировой жизни, живое равновесие между единичным и общим, или присутствие всего в одном»⁶⁶. Общий смысл Вселенной открывается в душе поэта двояко, как красота природы и любовь. «Эти две темы: вечная красота природы и бесконечная сила любви и составляют главное содержание чистой лирики»⁶⁷. В стихах А. Фета «поэтический образ природы сливается с любовным мотивом», наглядно открывая «внутреннее тождество этих двух проявлений мирового смысла»⁶⁸. В сти-

хах Фета, близких по духу лирике самого Соловьева, картина природы сочетается с созвучным ей движением души:

Отсталых туч над нами пролетает
Последняя толпа;
Призрачный их отрезок мягко тает
У лунного серпа.

Царит весны таинственная сила
С звездами на челе.
Ты нежная! Ты счастье мне сулила
На суетной земле.

А счастье где? Не здесь, в среде убогой,
А вон оно как дым.
За ним! за ним! Воздушною дорогой...
И в вечность улетим⁶⁹.

Красота природы и сила любви имеют в поэтическом вдохновении один и тот же голос, они одинаково говорят «нездешние речи» и как два крыла поднимают душу над землей»⁷⁰.

Философия любви увенчивает эстетику и философию Вл. Соловьева. «Любовь есть сосредоточенное выражение – в личном живом сознании – всемирной связи и высшего смысла бытия»⁷¹. Философия любви Соловьева связана с тайной истинной индивидуальности, которая неотделима от восприятия другого и состоит « в способности жить не только в себе, но и в другом»⁷². «Истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа»⁷³. Любовь преодолевает двойную непроницаемость вещественного мира во времени и пространстве, «бытие в состоянии распада, бытие раздробленное»⁷⁴. Любовь восстанавливает подлинный, софийный, божественный облик человека. «В чувстве любви ... мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а чрез это и безусловное значение своей собственной»⁷⁵. Только любовь «наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь»⁷⁶, восстанавливая цельную челове-

скую индивидуальность. Это «высшее проявление индивидуальной жизни, находящей в соединении с другим существом свою собственную бесконечность»⁷⁷. Только в любви познается конкретно и жизненно «образ Божий» в человеке⁷⁸, создается цельная индивидуальность. Видя в основании подлинного человеческого существования оппозицию я-другое и задачу соединения с другим, Соловьев ставит проблему диалогизма человеческого существования – центральную проблему экзистенциальной философии XX в. «Как Бог творит Вселенную, как Христос созидает церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение... Отношение между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия... Человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга»⁷⁹, достигая через взаимодействие совершенной индивидуальности.

Смысл любви вел Соловьева к постановке проблем нового религиозного сознания. Как и в философии Платона, у Соловьева Эрос – посредник между небом и землей. Задача любви – «увечковечить любимое..., переродить его в красоте»⁸⁰. «Любовь существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле»⁸¹. Как представитель русского космизма, Соловьев связывает индивидуальное перерождение человека с «перерождением Вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени»⁸², космическим делом «одухотворения материи»⁸³ и установлением «всечеловеческого единства»⁸⁴ – «установлением истинного любовного, или сизигического отношения (от греч. сизигия – сочетание⁸⁵, сейчас бы мы сказали – синергического отношения) человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде»⁸⁶. Это «реальное воплощение Софии» неотделимо от универсальной, «вселенской религии»⁸⁷.

Все эти пути «реального воплощения Софии» связаны для Соловьева с сущностью подлинного искусства: «Широкий дух всечеловечности, исключаящей национальную вражду, свойствен... всем истинным поэтам»⁸⁸; «одни только поэты сохранили еще и поддерживали хотя безотчетное и робкое чувство любви к

природе как к равноправному существу⁸⁹. Поэтому любовь и природа – основные мотивы чистой лирики⁹⁰. Открытие нового отношения к природе-матери как Вечной Женственности Божией, как Богоматери Соловьев находит в творчестве Достоевского: «Он воспринял христианскую идею гармонически в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе..., верил в чистоту, святость и красоту материи»⁹¹. Таким же было и восприятие христианской идеи, вслед за русскими писателями, самим Соловьевым. Поэтому поэзия пророчества: «Истинные поэты всегда оставались пророками всемирного восстановления жизни и красоты»⁹². Искусство осознает свою софийность, становясь по-новому религиозным – такова важнейшая тема эстетики Вл. Соловьева, завещанная им Серебряному веку нашей культуры.

«В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами... Потом, с усложнением жизни, когда явилась цивилизация, основанная на разделении труда, искусство... обособилось и отделилось от религии»⁹³. Искусство, способное «исцелить и обновить эту жизнь»⁹⁴, становится по-новому религиозным: «Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Искусство будущего... вернется к религии»⁹⁵, потому что сакральны, софийны основы художественного сознания. «На современное отчуждение между религией и искусством мы смотрим как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу... Та совершенная жизнь, предварения которой мы находим в истинном искусстве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии»⁹⁶. Идеал Соловьева – сизигия, свободное сочетание полярностей⁹⁷, на современном языке – синергия.

Предтечами этого «нового религиозного искусства»⁹⁸ были для мыслителя русские поэты и писатели XIX в. Прежде всего Достоевский, который, как и сам Соловьев, исповедывал и возвещал «вселенское христианство»⁹⁹, сочетая веру в Бога с верой в человека и верой в природу, в «освящение и обожение материи»¹⁰⁰.

Софиология Соловьева сочетает в себе западную неоплатоническую и теософскую традицию с православной мистикой с ее пафосом «обожения» человека. «Восточные отцы церкви, которые и восхваляли и устанавливали «ангельский чин» – монашество¹⁰¹, они же высшей целью и уделом человека признавали совершенное соединение с божеством – обожествление, или обожение»¹⁰². В своем поиске синтеза софиология Соловьева – предшественница совершенной синергийной парадигмы мышления с ее тяготением к органицизму, сочетанию искусства-науки-религии-мистики. В эпоху энергийной картины мира становится реальностью «естественная наука, которая исследовала бы Вселенную в ее единстве и целости»¹⁰³.

Утверждая софийность искусства, Вл. Соловьев утверждал ту новую эстетику, то новое мироощущение, осознававшее символизм и диалогизм искусства и подлинного человеческого существования, которые и были для мыслителя выявлением «истинного христианства»¹⁰⁴.

¹ Хоружий С.С. София-Космос-Материя: устои философской мысли С. Булгакова // *Вопр. философии*. 1989. № 12. С. 79 – 80. Или: «Спиритуалистическая софиология Вл. Соловьева с ее радикальным противопоставлением между софийным началом и земной реальностью...» / Дмитрова Н. Вл. Соловьев и гностицизм «Серебряного века» // Вл. Соловьев и философско-культурологическая мысль XX в. Материалы междунар. науч. конф. Иваново, 2000. С. 244 – 245.

² Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 152.

³ Там же. С. 140.

⁴ Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника // Соловьев В.С. *Философия искусства...* С. 16, 19.

⁵ Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме: Е. Трубецкой. *Мирозерцание Вл. Соловьева* // *Русская мысль*. 1913. № 9. С. 48, 54.

⁶ Там же. С. 47, 49.

⁷ Бердяев Н.А. *Русская идея* // *О России и русской философской культуре*. М, 1990. С. 191 – 192.

⁸ Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника // Соловьев В.С. *Философия искусства...* С. 8.

- ⁹ Там же. С. 29.
- ¹⁰ Там же. С. 8.
- ¹¹ Там же. С. 29.
- ¹² Там же. С. 626.
- ¹³ Там же. С. 30.
- ¹⁴ Там же. С. 253.
- ¹⁵ Там же. С. 89.
- ¹⁶ Об источниках и аспектах соловьевского учения о Софии. См.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. С. 209 – 260.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 192.
- ¹⁸ Там же. С. 492.
- ¹⁹ Там же. С. 146.
- ²⁰ Там же. С. 478.
- ²¹ Там же. С. 641.
- ²² Там же. С. 533.
- ²³ Там же. С. 519.
- ²⁴ Там же. С. 520.
- ²⁵ Там же. С. 521.
- ²⁶ Там же. С. 530.
- ²⁷ Там же. С. 375 – 376.
- ²⁸ Там же. С. 320.
- ²⁹ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 75.
- ³⁰ Там же. С. 488.
- ³¹ Там же. С. 49.
- ³² Там же. С. 32.
- ³³ Там же. С. 473.
- ³⁴ Там же. С. 476.
- ³⁵ Там же. С. 524.
- ³⁶ Там же. С. 475.
- ³⁷ Там же. С. 475.
- ³⁸ Там же. С. 477.
- ³⁹ Там же. С. 477.
- ⁴⁰ Там же. С. 395.
- ⁴¹ Там же. С. 398.
- ⁴² Там же. С. 394.
- ⁴³ Там же. С. 418.
- ⁴⁴ Там же. С. 348.
- ⁴⁵ Там же. С. 39.
- ⁴⁶ Там же. С. 43.
- ⁴⁷ Там же. С. 48.

- ⁴⁸ Там же. С. 79.
⁴⁹ Там же. С. 80.
⁵⁰ Там же. С. 477.
⁵¹ Там же. С. 492.
⁵² Там же. С. 279.
⁵³ Там же. С. 342.
⁵⁴ Там же. С. 332 – 357.
⁵⁵ Там же. С. 338.
⁵⁶ Там же. С. 357.
⁵⁷ Там же. С. 338.
⁵⁸ Там же. С. 471.
⁵⁹ Там же. С. 468.
⁶⁰ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 159.
⁶¹ Там же. С. 468.
⁶² Там же. С. 493.
⁶³ Там же. С. 493.
⁶⁴ Иванов В. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 177, 181.
⁶⁵ Там же. С. 495.
⁶⁶ Там же. С. 418.
⁶⁷ Там же. С. 412.
⁶⁸ Там же. С. 418.
⁶⁹ Там же. С. 419.
⁷⁰ Там же. С. 419.
⁷¹ Там же. С. 497.
⁷² Там же. С. 115.
⁷³ Там же. С. 157.
⁷⁴ Там же. С. 153.
⁷⁵ Там же. С. 128.
⁷⁶ Там же. С. 131.
⁷⁷ Там же. С. 147.
⁷⁸ Там же. С. 125.
⁷⁹ Там же. С. 140 – 141.
⁸⁰ Там же. С. 200.
⁸¹ Там же. С. 121.
⁸² Там же. С. 152.
⁸³ Там же. С. 152.
⁸⁴ Там же. С. 159.
⁸⁵ Там же. С. 158.
⁸⁶ Там же. С. 160.

⁸⁷ Соловьев Вл. София // Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время... С. 220. См.: С. 211 – 221.

⁸⁸ Там же. С. 526.

⁸⁹ Там же. С. 160.

⁹⁰ Там же. С. 454.

⁹¹ Там же. С. 254 – 255.

⁹² Там же. С. 160.

⁹³ Там же. С. 229.

⁹⁴ Там же. С. 231.

⁹⁵ Там же. С. 231.

⁹⁶ Там же. С. 83.

⁹⁷ Там же. С. 158 – 159.

⁹⁸ Там же. С. 232.

⁹⁹ Там же. С. 242.

¹⁰⁰ Там же. С. 253.

¹⁰¹ «Аскетизм не может быть высшим путем любви для человека... Само монашество считает и называет себя чином ангельским... Но с христианской точки зрения, ангел не есть высшее из созданий». С.203.

¹⁰² Там же. С.203

¹⁰³ Там же. С. 469.

¹⁰⁴ Там же. С. 242.

НАШИ АВТОРЫ

Максимов Михаил Викторович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ива- новского государственного энергетического университета (Иваново).
Булычев Игорь Ильич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбов- ского государственного педаго- гического университета им. Г.Р. Державина (Тамбов).
Малая Вера Григорьевна	канд. филос. наук, доцент ка- федры философии Ивановского государственного энергетиче- ского университета (Иваново).
Мариан Брода	д-р филос. наук, профессор Лодзинского университета (Лодзь, Польша).
Димитрова Нина Ивановна	д-р филос. наук, профессор. Институт для философских исследований - БАН (София, Болгария).
Аверин Николай Михалович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Тамбов- ского государственного педаго- гического университета им. Г.Р. Державина (Тамбов).
Осипова Ольга Сергеевна	канд. филос. наук, ст. науч. сотр. ГНИИ семьи и воспита-

Фаркова Елена Юрьевна	ния РАО (Москва). канд. ист. наук, доцент кафедры литературы Шуйского государственного педагогического университета (Шуя).
Кузин Юрий Дмитриевич	доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново).
Океанский Вячеслав Петрович	канд. филос. наук, доцент кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново).
Ширшова Ирина Александровна	аспирантка кафедры отечественной литературы Ивановского государственного университета (Иваново).
Холодова Зинаида Яковлевна	д-р. филос. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета (Иваново).
Крохина Надежда Петровна	канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета (Шуя).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ И ЧИТАТЕЛЕЙ «Соловьевских исследований»

Редакционная коллегия принимает рукописи в электронном виде на дискете стандартного формата (3,5 дюйма) с приложением двух экземпляров распечатки.

Максимальный объем статей и аналитических обзоров – 1 печ. л., рецензий – 0,5 печ. л., научных сообщений и кратких рецензий – 0,3 печ. л.

Правила оформления рукописи

- тексты должны быть представлены в виде файла на дискете (3,5 дюйма), набранного с использованием редактора Win Word 6.0 или 7.0 и на бумажном носителе в 2 экз;
- дискета должна быть обязательно проверена на вирусы;
- маркировка дискеты должна содержать Ф.И.О. автора и название;
- текст должен быть набран через 1 интервал, язык русский, шрифт Times New Roman, размер шрифта 12;
- параметры страницы: левое поле – 2,5 см, правое поле – 2,0 см, верхнее поле – 2,0 см, нижнее поле – 2,0 см;
- отступы в начале абзаца – 5 символов;
- запрет висячих строк обязателен;
- сноски – в конце текста;
- Ф.И.О. автора прописными буквами в правом верхнем углу; ниже – название учреждения, где работает автор, строчными буквами; ниже – прописными буквами название темы; далее – текст;
- страницы текста не нумеруются;
- дискеты не возвращаются.

Образец оформления заглавия текстов.

А.В. ИВАНОВ

Ивановский государственный энергетический университет

РОССИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ФИЛОСОФИИ

В.С. СОЛОВЬЕВА

Текст статьи.....

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. Рукописи авторам не возвращаются.

Ответственный редактор Михаил Викторович Максимов

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Периодический сборник научных трудов

Вып. 3

Редактор Н.С. Работаева

Компьютерная верстка и макетирование О.А. Кабешова

Обложка А. Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 23.11.01. Формат 60x84 1/16.

Печать офсетная. Усл. печ.л. 9,53. Уч.- изд. л. 10,45.

Тираж 50 экз. Заказ

Ивановский государственный энергетический университет

Отпечатано в ОМТ МИБИФ

153003, Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101,

т.: (0932) 38 – 37 – 36.

