

Министерство образования Российской Федерации  
Ивановский государственный энергетический университет

**СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**  
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
Выпуск 5

Иваново 2002

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

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

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: [maximov@economic.ispu.ru](mailto:maximov@economic.ispu.ru)

ISBN 5-89482-236-X

© М.В.Максимов, составление, 2002

© Авторы статей, 2002

© Ивановский государственный энергетический университет, 2002

***ПАМЯТИ***

***ВАЛЕНТИНА СЕРГЕЕВИЧА  
КАЕКИНА***

## СОДЕРЖАНИЕ

**Мотрошилова Н.В.** Специфика и актуальность философии жизни  
В.С.Соловьева.....6

### ТВОРЧЕСТВО ВЛ.СОЛОВЬЕВА: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ДИСКУРСИВНЫХ ФОРМ

**Баранец Н.Г.** Дискурсивные и жанровые особенности творчества  
В.С.Соловьева.....18

**Щедрина Т.Г.** Смысл «разговора» в концепции Владимира Соловьева (этюды по философской интерпретации).....33

**Кудряшова Т.Б.** Всеединство как возможное основание примирения аполлоно-дионисийской пары противоположностей.....41

### СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Роцинский С.Б.** Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности).....55

**Назаров Ю.Н., Возилов В.В.** «Россия и Европа» в споре Н.Я.Данилевского и В.С.Соловьева.....72

**Ахтырский Д.К.** Символика вечной женственности в творчестве Даниила Андреева.....89

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**Павленко А.В.** Метафизические основания

высших ценностей в философии Вл. Соловьева.....	102
<b>Дорофеева Л.В.</b> Вл. Соловьев о смерти как ценности: Гамлет и Платон.....	117
<b>Козлова О.В.</b> Проблема личности в философии В.С. Соловьева.....	128
<b>Малая В.Г.</b> Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьев: суть философской полеми- ки.....	149
<b>Брагин А.В.</b> Зло природного бытия в философском осмыслении: В.С. Соловьев, А.Ф. Лосев, И.А. Ефремов.....	167

#### **ВЛ. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

<b>Дзуцева Н.В.</b> Любовь как теургия: «соловьевский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого.....	174
<b>Межуев Б.В.</b> Забытый спор. О некоторых возможных источниках «Скифов» А. Блока.....	187
<b>Иконникова Е.А.</b> Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьева.....	211
<b>Ершова Л.С.</b> Понятие «Живописное» в структуре символического восприятия (по работам В.С. Соловьева и русских символи- стов).....	225
<b>Губанов В.И.</b> В.С. Соловьев и Серебряный век.....	232
<b>Крохина Н.П.</b> Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и Ал. Бло- ка.....	235
<b>Кузин Ю.Д.</b> В.С. Соловьев и А.И. Сумбатов-Южнин: границы духовно-творческого взаимодейст- вия.....	258

## КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Кравченко В.В.** Символ гармонии  
(Вл.Соловьев и озеро Сай-  
ма).....271
- Меняшев А.Е.** Понятие Софии-Премудрости Божией  
и Богоматери в метафизике  
Вл.Соловьева.....276
- Сизарова Е.Г.** Проблема наказания в правовой концепции  
Владимира Соловье-  
ва.....281
- Павленко А.В.** К вопросу об информационном подходе  
в определении высших ценно-  
стей.....289

## НАШИ АВТОРЫ

**Н.В. МОТРОШИЛОВА**  
Институт философии РАН

### СПЕЦИФИКА И АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ В.С.СОЛОВЬЕВА

В литературе о В.С. Соловьеве, как, впрочем, и в литературе о Н.А. Бердяеве или С.Л. Франке, явно просматривается такое противоречие: с одной стороны, признано, что в текстах этих выдающихся российских философов широко и фундаментально задействовано понятие жизни, но, с другой стороны, этот факт до сих пор не осмыслен во всей его полноте, значимости и историко-философской релевантности.

Попытке обдумать и по возможности разрешить данное противоречие посвящена эта статья.

1) В философских работах Вл. Соловьева (и его последователей в этом вопросе – Н.А. Бердяева и С.Л.Франка) понятие жизни имеет не случайный, смутный, поэтически-беллетристический смысл, но приобретает некоторый категориальный и фундаментальный философский характер. Понятие жизни становится фундаментальным основанием философии Вл. Соловьева, которую вслед за ним самим правомерно назвать философией жизни.

2) Основные положения этой философии жизни, органически вписываясь в метафизическую систему Вл. Соловьева, вместе составляют один из самых ранних в философии XIX века вариантов философии жизни, который можно типологически сопоставить с вариантами философии, условно объединяемыми в направление философии жизни в западной философии.

3) Специфический вариант философии жизни Вл. Соловьева носит парадигмальный характер. Философия жизни в этот период, в том числе в работах Соловьева, становится одной из парадигм, и причем относительно новых парадигм философской мысли вообще, развиваясь параллельно с некоторыми вариантами западной философии жизни – с философией жизни Ф. Ницше, с работами ранних В. Дильтея, А. Бергсона. По отношению же к развитию философии жизни в последующий период правомерно говорить о предвосхищающем характере изысканий Соловьева: это было своего рода теоретическое предчувствие, предварение того поворота к жизни, который наблюдался в философской мысли всего мира на рубеже XIX и XX столетий.

4) Внутри метафизического учения Вл. Соловьева философия жизни играет очень важную функционально-конструктивную роль. Именно с ее помощью, как я полагаю, мыслитель отвечает на позитивный вопрос, который следует за работой по критике отвлеченных начал: чем заменить философию абстрактных, отвлеченных начал, что ей противопоставить? И противопоставляется именно философия жизни с подробной проработкой самого этого понятия и с увязыванием этого понятия с другими фундаментальными понятиями философии Соловьева, например с понятием всеединства.

5) Философия жизни используется Соловьевым для того, чтобы ввести в философию, учесть в ней достижения естество-

знания, прежде всего теории эволюции, различных организмических исследований, – но при этом учесть не на пути широко распространенных тогда позитивистских вариантов, когда философия просто подверстывается к естествознанию и становится его бледным и почтительным двойником. Понятие жизни у Соловьева испытывает философское преобразование, наполняется нетривиальным смыслом и в то же время приобретает универсальный характер для философских исследований.

Вл. Соловьев сам называет свою философию «философией жизни» и ставит задачу разработать именно философию жизни как новую философию неклассического образца. В «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьев различает два главных понятия философии: «По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, – для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков, для философии, соответствующей второму понятию, – для философии жизни (выделено мною – Н.М.) – требуется кроме того особенное направление воли, т.е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни»<sup>1</sup>.

Это заявление можно считать программным; оно находит подтверждение и продолжение в целом ряде других, более поздних работ Соловьева, где он в таком же смысле использует понятие жизни. Здесь важно то, что замышляется такая филосо-

фия, которая не только внутри самой себя выполняет некоторые, хотя бы и очень важные теоретические задачи, философия, которая апеллирует не только к познанию и познавательной способности человека, но к воле, к воображению, к нравственному, эстетическому и другим началам. Таким образом, понятие жизни становится конгениальным понятию всеединства – в том смысле, прежде всего, что здесь имеются в виду разносторонние задачи философии как философии метафизической, как философии, решающей гносеологические, этические задачи, эстетические, философско - исторические и другие задачи. В известном смысле все основные измерения философии замышляется объединить понятием жизни. Итак, понятию жизни придано центральное и, можно сказать, парадигмальное значение. Здесь совершенно определенная параллель с западными вариантами философии жизни. Во всех этих философских учениях также имеется в виду осуществить необходимый поворот от «застревания» классической философии на некоторой системе отвлечений или абстракций, причем таких абстракций, которые приобретают самостоятельный характер и чуть ли не превращаются в некие самодовлеющие сущности, как бы существующие вне и независимо от того, от чего они были отвлечены. Вот почему можно утверждать, что у Соловьева понятие жизни противопоставляется тем разрывам, тем дихотомиям и тем привычкам к отвлеченным началам, которые он приписывает всей предшествующей философии.

А вот новая философия – именно как философия жизни – должна дать новый синтез философии природы, философии человека и общества, обеспечить построение ее как религиозной философии, которая опирается на всеединство, то есть единство Добра, Истины и Красоты.

Понятие жизни играет ключевую роль в различных работах Соловьева. Но особенно подробно оно разбирается в «Философских началах цельного знания», в работах «Красота в природе», «На пути к истинной философии», «Оправдание добра» и, наконец, в превосходных работах, объединенных под названием «Теоретическая философия».

В работе 1883 года «На пути к истинной философии» Соловьев говорит о смуте ума, к которой привели односторонние позиции чистого механизма и чистой мысли. Соловьев пишет: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление, *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем - то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь... Необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т.е. необходимо признавать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию.

Жизнь, – продолжает Соловьев, – есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной и о жизни человеческой, и о жизни природы»<sup>2</sup>. Следует подчеркнуть здесь понятийную, категориальную сторону: жизнь в понимании Соловьева не тождественна, скажем, только органической природе. Жизнь – не некая биологическая категория, а именно философская категория, причем применяется она для обозначения реальности, действительности, полноты, изначальности существования и развития всего, что есть в мире, что объединено в такие типологические единства, каковы природа, человек, Бог, и что может находить проявление в конкретных мелких разновидностях жизни (таких как духовная, личная, лично-общественная, историческая, религиозная, нравственная и другие, выражаясь словами Соловьева, жизненные формы).

Для Соловьева очень важно в категориальном плане утверждение, что «жизнь» – это некоторое новое положительное содержание, нечто большее сравнительно с безжизненной материей. Здесь один из самых трудных пунктов: не есть ли это некий символ, некая метафора, которая глубокого философского со-

держания и не имеет? Мне кажется, что такой символизм, или метафоризм, в понимании жизни имеет место. Ведь жизнь – собирательное понятие, которое Соловьев расшифровывает в философском, положительном содержании с одной стороны, с другой стороны, он надеется на наши ассоциации, ассоциации эстетического, конкретно-научного, этического плана. При этом для Соловьева чрезвычайно важно уйти от плоского эволюционизма и биологизма в понимании и жизни и того, что расшифровывает жизнь, то есть организма. Биологизм же состоит в том, что утвердившееся в биологии частное, специфическое понимание жизни, живого организма становится основанием для внешнего сведения к биологическому всего того, что стоит как бы на высшей ступени этой жизни. Таким образом, высшее как бы выводится из низшего. Соловьева такое сведение решительно не устраивает. Напротив, он полагает, что в философское понятие жизни включено вот такое содержание: нельзя выводить большее из меньшего, как это делается, скажем, в плоских теориях эволюции. С каждой новой, более высокой ступенью жизни, – например, при переходе от животной формы жизни к человеческой, – возникает известный «плюс бытия». Это выражается в том, что человек не подчиняется себе как животному. Человек с точки зрения биологии есть животное и может так анализироваться, но высшие формы, или типы жизни, бытия (хотя они исторически, возникают после низших) не есть проявления или создания этих низших форм. Метафизически, то «первое» низших форм. И каждое высшее проявление жизни в известном смысле, говорит Соловьев, есть новое творение.

Соловьев пытается здесь попутно решить сверхзадачи, которые всегда стояли перед ним при любом философском построении – сверхзадачи обоснования религиозного воззрения. Нужно сделать так, чтобы Бог как бы отвечал за весь мир, но чтобы он не растворялся в некоем тождестве – будет ли оно названо жизнью или чем-нибудь другим – все, что Он творит. Все высшее, что Он творит, – это новое творение. Человек должен осознать философскую наполненность понятия жизни таким совершенно особенным содержанием, поскольку из этого вытекает

множество практических задач, а также вытекает и особая философия истории.

Очень важно отметить целостность принципов и их взаимодополнительность: жизнь отсылает к всеединству, всеединство отсылает к жизни. Таким образом, можно утверждать, что один из аспектов философии жизни Соловьева – это увязывание жизни и всеединства. Но увязывание это не иерархическое, не по принципу одно главнее другого, а по принципу взаимной связи. Через понятие жизни мы иллюстрируем и понятие всеединства: всеединство тогда содержательно раскрывается, когда мы последовательно рассматриваем все ступени, формы, возможности жизни. На этом пути Соловьеву сподручно использовать понятие организма. Следовательно, его философию сложно назвать также организмической философией.

Соловьев часто пользуется понятием «организм». Например, когда он говорит о человечестве, о продвижении к всецельной жизненной организации, к собирательному организму, причем он считает, что ссылки на жизнь и организм – здесь не туманные общие метафоры, а некоторые векторы направления исследования, свидетельствующие об органической или организмической целостности в анализе этих сфер. Даже теологическая сторона философии Соловьева как бы увязывается с этим понятием жизни: он говорит о понятии безусловного начала жизни и знания, безусловного и всеобъемлющего начала всякого бытия, или о Божестве.

Еще один аспект философии жизни Соловьева – это увязывание жизни и красоты. В принципе, согласно Соловьеву, цельность, действительность, силу жизни мы более всего способны открыть именно эстетически. Когда мы созерцаем мертвую природу, то есть ту, которую как будто бы и нельзя подвергать к узко истолкованному понятию жизни, мы все-таки проникаемся тем, что жизнь в философском понимании связана и с неорганической природой. Итак, Соловьев придает понятию «жизнь» очень широкое значение, выходящее за пределы биологического понимания организма. Соловьев так и говорит о неор-

ганическом мире: «Красота принадлежит или таким предметам и явлениям, в которых вещество прямо становится носителем света, или таким, в которых неодушевленная природа как бы одушевляется и в своем движении являет черты жизни»<sup>3</sup>. При этом он говорит, что природа помимо органических существ, растений и животных имеет в себе жизнь, то есть способность к внутренним восприятиям и самостоятельным движениям. Это – одно из определений понятия жизни у Соловьева. Камень, с точки зрения Соловьева, есть нечто отдельно существующее, а поэтому в философском смысле тоже организм. Человеческий организм – тем более организм; каждый орган тела человека – организм. Короче говоря, во всем есть жизнь постольку, поскольку есть способность к саморазвитию, к некоторой реализации того плана, который в творение заложен самим Богом. В основе жизни – способность к активной, самостоятельной реализации. В эстетических работах Соловьев поэтически говорит об этом. Он развивает поэтико-эстетическую философию жизни, стремясь сообщить понятию жизни такое содержание, которое он выражает в следующем определении: «Жизнь, – говорит он, – по самому широкому своему определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом»<sup>4</sup>. Поэтому если есть хоть какая-то индивидуализация, то есть если есть существующее, то это существующее наполнено жизнью – независимо от того, принадлежит ли оно биологической жизни в узком смысле или нет.

В. Соловьев начинает работу «Философские начала цельного знания» с «Общеисторического введения», имеющего подзаголовок «О законе исторического развития». Хотя непосредственной задачей автора, как видно уже из заголовка введения, является анализ исторического развития, реализации этой цели предшествуют общие тезисы относительно развития как такового.

В. Соловьев признает, что понятие развития с начала XIX века «вошло не только в науку, но и в обиходное мышление», однако отмечает, что логическое содержание идеи развития «остается весьма смутным и неопределенным». Прояснение понятия

«развитие» В. Соловьев мыслит на пути его «увязывания» с понятием «организм», на котором и предполагается сделать акцент – вопреки традиции, которая положила в основу философии понятие «простой субстанции», неспособной к развитию. В этом смысле философский шаг В.Соловьева – от субстанции к организму как понятийной «клеточке» философии – является кардинальным как шаг на пути от догматической метафизики с ее конструированными, абстрактными понятиями к новой метафизико-эволюционной философии как философии жизни. В таком преобразовании было логично опереться на понятие организма.

В том тексте, который мы сейчас разбираем, понятию организма вверяется сразу две системные задачи.

Во-первых, понятие организма позволяет ввести эволюционную координату, измерение развития, позволяет спроектировать философию жизни взамен догматической метафизики. «Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, то есть живой организм. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы»<sup>5</sup>. И пусть не всякие изменения в организме означают его развитие, все-таки «организмическая» философия жизни начиная с ранних работ Соловьева образует своего рода отправной пункт в его критике традиционной метафизики и обосновании теории развития.

Во-вторых, отправляясь от организма, Соловьев пролагает путь от общей философско-метафизической теории организмической эволюции к пониманию исторического развития, то есть к философии истории, где на первый план выдвигается важная соловьевская идея, выраженная в следующих словах: «...как собирательных характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным су-

ществом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития»<sup>6</sup>.

В-третьих, и это относится уже, скорее, к социально-философскому и философско-историческому аспектам творчества раннего В.Соловьева, в данном контексте компактно развита идея о «специфических особенностях духовного организма», каковым является человечество, – что позволяет распространенно в биологистских, организмических концепциях сведению общества и человечества к «организмам низшего порядка», а также позволяет применить «великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности»<sup>7</sup>. И здесь мы видим, что метод организмической философии жизни Соловьева – не сведение, как в биологизме, а выведение, прорыв к «высшим организмам».

В-четвертых, опора на «организмическое» понимание развития в применении к обществу и истории позволяет В.Соловьеву особым образом подойти к критике западной цивилизации. Рассматриваемая в свете «непреложного Закона развития», она предстает лишь как один, при том переходный этап развития, который должен уступить место следующему этапу, ибо западная цивилизация не смогла сделать свои результаты «действительно всеобщими или вселенскими»<sup>8</sup>. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации»<sup>9</sup>. Итак, снимаются (в смысле *Anfheben*, диалектического снятия) такие формы, которые развивают не органическое единство жизни, а толкают в направлении «атомизации», распада единства.

В заключение хотелось бы обратить внимание вот на какой момент философии жизни Вл. Соловьева. Дело в том, что в теории всеединства, а также и в других аспектах своей метафизики Вл. Соловьев достигает глубочайшего драматизма. Для него всеединство – не нечто благое, не нечто такое, что реализуется как игра механических сил, что проходит под знаком некоторой прекрасной целостной идеи или идеала. На самом деле

жизнь – именно свободная игра сил, а значит, драматическое столкновение разнонаправленных начал. Он проявляет реалистическую содержательность, скажем, в том, что он пишет о понятии красоты. Красота – аксиома жизни, красота – сторона жизни. Но он не выключает из рассмотрения все, что можно назвать безобразным в природе, несовершенством красоты и т.д. Для Соловьева жизнь – это не благодное и не абстрактное метафизическое понятие, а именно жизненное понятие, то есть связанное со всеми теми моментами раскола, противоречий, несовершенства, драматизма, которые жизни-то, собственно, и присущи. И здесь неотъемлемая сторона всей философии Соловьева: в ней всегда есть вектор единения и всегда есть вектор раскола, а если есть то и другое, значит, есть полный напряжения драматизм, и вот это-то как раз и есть жизнь, то есть драматизм, столкновение противоположных начал, не гарантированное столкновение, развитие свободы во что бы то ни стало. Все в природе живо, во всем есть игра самостоятельных сил, а значит, нет гарантированного продвижения к какому-то высшему идеалу. И все-таки в концепции Соловьева применительно как к человеку, так и миру вообще есть некоторая составляющая – ее можно назвать верой или теологической первоосновой, она связана с тем, что внутренний рост человека и человечества, пусть и глубоко драматический, идет в направлении совершенствования. Эта идея развита Соловьевым в работе «Идея сверхчеловека», посвященной Ф. Ницше. Обычно обращают внимание на критическую солидарность Соловьева с понятием сверхчеловека Ницше. Представляются еще более интересными второй и третий разделы этой статьи, где Соловьев как раз говорит о понятии жизни, где его философия прямо перекликается с западной философией жизни, в частности с понятием жизни у Ницше. Разумеется, существует очень серьезное различие, потому что упомянутые идеи космического усовершенствования, внутреннего роста, прогрессирования и т.д., которые Соловьев, несмотря на все противоречия, отстаивает, это, как известно, находится в резком контрасте с тем, что о жизни, тем более о жизни человеческой, полагает и думает Ницше: человеческий род не прогрес-

сирует, он находится в упадке, человек недалеко ушел от животного. Надо сказать, что реалистически Соловьев со многим вынужден согласиться с Ницше. Но все же, как религиозный мыслитель – в отличие от антирелигиозно настроенного Ницше, – Соловьев связывает с космическим ростом вообще усложнение, усовершенствование природного бытия, как он говорит, в развитии и органических форм растительной, и форм животной жизни.

Общий вывод. В историко-философском, критическом аспекте философия жизни В.Соловьева направлена на преодоление абстрактных, отвлеченных (именно от жизни) начал и принципов, подменяющих собою цельность самой жизни (природы, человека, духа), а также на снятие теоретических дихотомий, разрывающих стороны живых противоречий сущего. (Обобщенно – это попытка преодоления разрыва между *res extensa* и *res cogitans*, между «всемирным механизмом и всемирным силлогизмом»).

С положительной теоретической стороны, в философии жизни Соловьева заключены следующие конструктивные моменты:

а) из общего понятия жизни, подвергающегося самому широкому толкованию, извлекаются метафизические компоненты, которые положены Соловьевым в основание его философии – «полноты действительности», «реальности», «саморазвития», способности к активной самореализации, заключенной во всяком индивидуализированном сущем;

а<sub>1</sub>) понятие жизни позволяет Соловьеву протянуть нить универсальной, поистине космической всеобъединяющей связи через все формы и виды сущего и в то же время отстоять философскую, надбиологическую организмическую идею эволюции;

б) в понятии жизни Соловьев одновременно воплощает теологическое, метафизическое, эстетическое и социально-философское содержание; это понятие цементирует философскую систему Соловьева – подвижную, живую систему, противопоставляемую застывшим системам философии прошлого;

в) понятие жизни тесно связано в философии Соловьева с понятием абсолютного «всеединства»;

г) философия жизни Соловьева, сохраняющая (в отличие, например, от философии жизни Ницше) вектор совершенствования жизни, надежду на победу жизни над смертью, веру в силу и попечительство Богу, вместе с тем бесконечно далека от прекрасногодушного оптимизма и принимает в расчет вектор раскола, противоречивости, упадка (имеющий космически-витальное происхождение и порой, особенно в философии истории, принимающий апокалипсические формы).

Для историко-философской науки очень важно умение разглядеть и прогнозировать переходные эпохи, в которые на смену философиям «отвлеченных начал» обязательно приходят новые формы философствования, апеллирующие к цельности, полноте, всеединству жизни.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. – С. 179.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Там же. С. 330.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Там же. С. 364.

<sup>4</sup> Там же. С. 367.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Там же. С. 141.

<sup>6</sup> Там же. С. 145.

<sup>7</sup> Там же. С. 147.

<sup>8</sup> Там же. С. 169.

<sup>9</sup> Там же. С. 171.

## **ТВОРЧЕСТВО ВЛ.СОЛОВЬЕВА: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ДИСКУРСИВНЫХ ФОРМ**

**Н.Г.БАРАНЕЦ**

Ульяновский государственный университет

## ДИСКУРСИВНЫЕ И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТВОРЧЕСТВА В.С.СОЛОВЬЕВА

В меньшей степени внимание исследователей творчества В.С.Соловьева привлекала тема динамики жанровых и дискурсивных предпочтений на протяжении его жизни. Между тем прослеживается определенная корреляция их развития с изменениями его социально-профессионального статуса.

Обсуждение этой темы начнем с уточнения, в каких жанровых группах и дискурсивных формах реализуется философская креативность.

В литературоведении сложилась практика дифференцировать жанр, жанровую форму и жанровую группу. Жанр считается единством композиционной и архитектурной формы. Его признаки – принадлежность к литературному роду, прозаическая или стихотворная речь произведения, объём, пафос. Произведения одного и того же жанра могут отличаться по своей форме (сказка, поэма, эпопея, басня, повесть, рассказ, монография, рецензия, статья, комментарии), которая в свою очередь в разные эпохи имеет разное содержательное наполнение. Жанровая группа включает произведения, различающиеся по литературному роду, по литературной форме, по объёму<sup>1</sup>. Писатели разных направлений отдают предпочтения какому-то соотношению жанров и жанровых групп, поэтому в разные периоды системы жанров различны. При исследовании философской традиции наиболее существенным является уровень жанровой группы и оценки обстоятельств, побуждавших философов отдавать предпочтение данной группе жанров и форм.

В качестве основания типологизации жанровых групп в философской литературе целесообразно использовать содержательный критерий, то есть то, о чем субъект философствования интеллектуализирует и в каких жанровых формах это реализуется. Если философствующий субъект постигает жизнь в национально-общественном аспекте – результаты этого представлены в этнологической жанровой группе, включающей такие жанровые

формы, как социально-политическая утопия, сатирическая утопия, утопия-проект, идиллия, сатира, эсхатологическая антиутопия, политико-правовой трактат, исторический трактат.

Если философствующий субъект в большей степени занят исследованием личности, он предпочитает персонологическую жанровую группу, состоящую из следующих жанровых форм – исповеди, мемуаров, жизнеописаний, автобиографии, воспоминаний, писем, биографических монографий и биографических романов.

Если философствование связано с постижением космических начал, высших сил бытия, то предпочтение отдается онтологической жанровой группе, образующейся из космогонических поэм, притч, религиозно-философской лирики, эзотерических и метафизических трактатов.

Если философствование направлено на выявление механизма познания или имеет дидактические цели, то это находит выражение в когнитивно-образовательной жанровой группе, состоящей из учебных пособий, трактатов, монографий, словарей, комментариев, научно-философских статей.

Вводя процессуальный компонент в анализ лингвистических особенностей философствования, используют понятие дискурса. Считается: для того чтобы представить речевое событие в акте коммуникации, во-первых, необходимо иметь в виду позицию автора, знать, какие ситуационно значимые побуждения обусловили эту позицию и возможную позицию читателя-адресата, которая для автора может быть как гипотетически-воображаемой, так и социально-определенной. Во-вторых, желательно уточнить цель речевого конструкта и соответствие формы и норм выбранного речевого жанра (философский текст может выполнять дидактическую, эвристическую, полемическую, когнитивную функции и соответственно реализации этих функций – задается цель речевого конструкта, что требует выбора адекватных форм структурирования материала на основании соответствующих жанру норм изложения). В-третьих, следует определить стиль организации речевого сообщения – причины

выбора прямого или непрямого, инструментального или эмоционального речевого стиля. Философствование проявляется в дискурсивных типах. Дискурсивное умение философа заключается в умении использовать в различных жанровых формах соответствующий им дискурсивный тип.

Отличие дискурсивных типов проявляется в общественной направленности отдельных высказываний и характеризуется внешней законченностью, специфичностью семантической и синтаксической конструкции, а также эмоционально-аналитическими (концептуальными) особенностями. При изучении дискурса философских произведений прежде всего значимы семантические особенности (изобразительные и выразительные значения подобранных философом слов) – метафоры, сравнения, эпитеты, образы-символы и образы-аллегории, и эмоционально-аналитическая специфика, которую можно представить, анализируя аргументационную конструкцию. Думается, целесообразно отличать философский, научно-философский, философско-публицистический, религиозно-философский и художественно-философский типы дискурсов.

Каждый из типов дискурса характеризуется набором отличительных свойств, которые как недоминирующие могут присутствовать и в других типах.

*Философский дискурс* отличается понятийно-образной речью и её инструментальным стилем; семантическая выразительность определяется концептуальными и лексическими метафорами, образами-символами и образами-аллегориями; аргументационная структура включает как собственно философское доказательство (постулаты в котором принимаются как достоверные, логически развиваются и оцениваются постфактум по эффективности функционирования), так и аргументы типа ссылки на самоочевидность, ссылки на авторитет или философскую репутацию, обращение к притче, мифу и апелляцию к философской интуиции.

*Научно-философскому дискурсу* присущи – понятийный вид речи и инструментальность её стиля; менее богатые семантические свойства, так как используются только концептуальные

метафоры, простые сравнения и образы-символы; в философском доказательстве в качестве постулатов берутся научные категории, законы и принципы, на основании которых строится аналитическое и логическое рассуждение, имеющее постулятивно-системный характер (в отличие от философского дискурса, в котором допускается диалектическое рассуждение, имеющее ценностно-селективный характер), а также используется апелляция к здравому смыслу, ссылка на научный авторитет и философскую репутацию.

*Философско-публицистический дискурс* предполагает понятийно-образно-эмоциональный вид речи и её эмоционально-инструментальный стиль; достаточно богатую семантическую выразительность, так как допускаются лексические, овеществляющие, отвлеченные и концептуальные метафоры, ирония и другие тропы, развернутые сравнения, образы-символы и образы-эмблемы; философское доказательство может быть как постулятивно-системное, так и ценностно-селективное, но может и не присутствовать в тексте, оставаясь за рамками, интенцируя рассуждение, дополняемое аргументами к аудитории, к человеку, скромности, здравому смыслу, то есть общественному мнению.

*Философско-религиозный дискурс* фундируется образно-понятийной речью, имеющей инструментально-эмоциональный характер; семантическая выразительность определяется наличием олицетворяющих и овеществляющих метафор, тропов, простых и развернутых сравнений, образного параллелизма, гипербол, словесных антитез; в философском доказательстве в качестве постулатов используются религиозные понятия, идеи, полученные в религиозном опыте, которые разворачиваются в логическом и диалектическом рассуждении, имеющем ценностно-селективный характер, а также используется аргумент к аудитории и ссылка на религиозный авторитет.

*Философско-художественный дискурс* отличается образно-экспрессивным видом речи и эмоциональным стилем, имеет наиболее разнообразный семантический строй (от метонимий, тропов до гипербол, художественных эпитетов, инверсий), а

также важен интонационно-синтаксический строй; аргументационная структура базируется на философской интуиции и эмоционально-психологической убедительности, возникающей из сопереживания, вчувствования и понимания.

Представленные типы дискурса – это своего рода идеальные конструкты или теоретические идеализации, которые в практике философствования не имеют четких границ и полного воплощения, но жанр философского произведения и принадлежность мыслителя к философскому направлению задают дискурсивную практику. Так, рецензии и полемики выполняются в жанре философско-публицистического дискурса, а трактаты – в жанре философско-научного либо философско-религиозного дискурса, в то время как монографии и историко-философские статьи – в жанрах философского и научно-философского дискурсов.

Любопытно представить динамику жанровых предпочтений и коррелятивность им дискурсивных практик в творчестве В.С.Соловьева. В первый период, до начала 80-х гг., пока он пытался войти в университетскую корпорацию – его творчество протекало преимущественно в рамках когнитивно-образовательной группы жанров. Магистерская диссертация «Кризис западной философии» (1874) выполнена с соблюдением необходимых для этого жанра – архитектоники, правил цитирования, хотя личная позиция декларирована слишком самостоятельно и ясно, что в сущности для этих диссертаций было несвойственно. Дискурсивная практика носила в большей степени научно-философский характер – сдержанная семантика и четкая аргументационная конструкция. Монография, имеющая задачей критику философских систем в историко-философском и аналитическом ключе, не оставляет места трактатному или философскому типу дискурса. Тем не менее в тексте встречаются следующие рассуждения: «Философия, как известное рассудительное (рефлектирующее) познание, есть всегда дело личного разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо играет роль более страдательную: действует род; такая же тут является безличная деятельность, как

и в жизни пчелиного улья или муравейника. Несомненно, в самом деле, что основные элементы в жизни человечества – язык, мифология, первичные формы общества – все это в своем образовании совершенно независимо от сознательной воли отдельных лиц... В противоположность всему этому философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности и индивидуальности сознания»<sup>2</sup>. Очевидно, что доказательство в этом случае имеет постулятивно-системный характер (базовые утверждения принимаются как самоочевидные, и через систему столь же догматических, не по существу, а по форме утверждений делается умозаключение). Сравнения и определения коллективного и индивидуального состояния субъекта построены по принципу антитезы. Если в коллективном состоянии личность – «играет роль страдательную», как «в жизни пчелиного улья или муравейника», то в индивидуальном – личность пребывает «во всей ясности сознания». Все это признаки философского дискурсивного жанра.

В полемике вокруг диссертации и ответах В.В.Лесевичу, К.Д.Кавелину В.С.Соловьев практиковал философско-публицистический вариант дискурса. Именно из полемики с К.Д.Кавелиным выросли «Философские начала цельного знания» (1877). Эта работа была пробным вариантом изложения сформировавшейся концепции всеединства и, соответственно, имела форму трактата и адекватную ей жанровую форму философского дискурса. В качестве образца присущего ей философского доказательства приведем открывающую работу рассуждение. Начинается оно с утверждения: цель всякой философии – этот ответ на вопрос о цели существования человеческой жизни. На этот вопрос можно ответить лишь имея в виду всеобщую цель человечества. Для того чтобы понять её надо понять, что человечество имеет общую цель своего развития. В.С.Соловьев вводит необходимое ему с точки зрения исторического телеологизма понятие развития: «развитие есть такой род имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмысли-

ца»<sup>3</sup>. Далее В.С.Соловьев приводит развернутое сравнение цели развития и цели плодоношения растения и вводит биологизаторскую аналогию между человечеством и организмом, человеком и частью организма. Следовательно, находится связь между источниками природы человека (чувство, мышление, воля) и формами общечеловеческой жизни. Заявляя, что для человечества субъективные чувства, мысли и фантазии не могут являться целью, он делает вывод – общая цель для сферы чувства есть объективная красота, для сферы мышления – объективная истина, сферы воли – объективное благо. Таким образом, цель человеческого существования есть «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно совершается, когда он действительно сознает истинность этой идеи»<sup>4</sup>. Очевидно, что философское доказательство пережило метаморфозу, превратившись из постулятивно-системного в ценностно-системное, интенцированное религиозными убеждениями автора. Дискурс имеет типичную форму – цитирование осуществляется как ссылка на авторитет либо как апелляция к самоочевидному и давно высказанному мнению, а критика позитивизма и гегельянства носит не столько историко-аналитический, сколько концептуально-идеологический характер. Иносказательная изобразительность и выразительность слов, как и интонационно-синтаксическая выразительность речи соответствует философскому типу дискурса.

Трактатную же форму имела монография, представленная к защите докторской диссертации, «Критика отвлеченных начал» (1880). Дискурсивная манера в этой работе значительно сциентизированна: выверена система концептуальных метафор (нет откровенных биологизаторских аналогий и переносов), мало сравнений и эпитетов. Но аргументационная конструкция

приобрела такую форму, о которой П.Н.Милюков позднее сказал так: «догматически из нескольких богословско-метафизических аксиом с помощью диалектического метода, не допускающего никакой другой проверки, кроме формально-логической», автор доказывает с опытностью схоластического философа, сочетающего созерцательность с приемами «анагогического толкования священных текстов»<sup>5</sup>. Множество примеров приводимых автором имеют две функции – показать осведомленность автора и необходимость дополнения его знанием религиозным. Примеры подчеркивают религиозные интенции философствования В.С.Соловьева, который предуведомил изложение системы положительного всеединства цитатами из Евангелия: «Велика истина и превосмогает! Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все её порождения, но в раздоре своем стали врагами её, – она может сказать им с уверенностью: <<Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогатенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много>>»<sup>6</sup>.

Подобная манера философствовать противоречила утвердившимся в позитивистско-кантианском философском сообществе дискурсивным нормам. Это противоречие достигло апогея в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), читавшихся В.С.Соловьевым на Высших женских курсах. Во время лекций В.С.Соловьев виделся слушателям скорее пророком, чем ординарным преподавателем философии. Сама форма лекций при достаточном научном обосновании выходила за рамки обычных лекций по философии религии, так как позиция лектора была далека от научной беспристрастности. Рассуждения следующего типа уместно на церковной кафедре, а не на лекциях светского учебного заведения: «...воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская Церковь,

Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницей неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный»<sup>7</sup>. Аргументационная конструкция состоит из дедуктивного рассуждения начинающегося ссылкой на самоочевидное положение в рамках религиозной традиции, в ходе которого использованы олицетворяющие метафоры и образы-символы.

Оставив преподавательскую карьеру и став свободным журналистом, писателем специализировавшимся на религиозно-нравственной и гражданской тематике – В.С.Соловьев с 80-х по 90-е гг. концентрируется на этологической жанровой группе. Занимавшие его проблемы национальной политики, христианской политики, роли церкви в обществе и духовных основ жизни требовали от него умения в популярной форме донести до читателя их суть, что он виртуозно и делал в рамках философско-публицистической дискурсивной практики. Для работ этого периода свойственны – эмоционально-окрашенная лексика, пафосность (гражданская, нравственная и сатирическая), назидательность, обращение к читателю и совести оппонента, преобладание ценностно-селективных философских доказательств. В качестве примера этой дискурсивной практики приведу отрывок из «Русского национального идеала», в котором есть образные параллели, уничижительные сравнения и эмоционально снижающие обороты, диктующие отрицательное отношение к позиции оппонентов: «Ревнителям русского народного идеала следовало бы возвыситься, по крайней мере, до той ступени нравственного разума, которая свойственна русским бабам, говорящим «жалеть» вместо любить. Не покидая преждевременно этой ступени нравственного сознания, они поняли бы, может быть, и то, что настоящая любовь или жалость не может ограничиваться одним внутренним чувством, а должна непременно выражаться в делах, – в действительной помощи чужим страданиям.

...Но вот эта-та общая истина, при всей своей очевидности и простоте, и оказывается непостижимой для наших моралистов»<sup>8</sup>.

В это же время В.С.Соловьев писал на темы философии искусства, эстетики и этики. В зависимости от литературной формы произведения использовался либо философско-публицистический дискурсивный жанр, если это были статьи, либо философский – если трактаты. Самый известный этический трактат этого периода – «Смысл любви» воплотил дидактическую манеру философствовать и назидательную, просвещающую пророчесственность стиля. В.С.Соловьев философствовал таким образом вполне осознанно, о чем писал А.Фету: «Я, впрочем, не только об угождении, но даже об убеждении людей давно оставил попечение. Довольно с меня свидетельствовать, как умею, об истине, в которую верю, и о лжи, которую вижу»<sup>9</sup>. Но тем не менее по самому своему содержанию эта работа именно философский трактат, сочетающий как преимущественно философский тип дискурса, так и религиозно-философский, который проявляется в рассуждении о божественной любви. Сравним, в первом случае речь идет об отсутствии прямого соответствия между силой индивидуальной любви и значением потомства: «Рождение Христофора Колумба было, может быть, для мировой воли еще важнее, чем рождение Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви у его родителей мы ничего не знаем, а знаем о его собственной страсти к донье Беатрисе Энрикэс, и хотя он имел от нее незаконнорожденного сына Диэго, но этот сын ничего великого не сделал, а написал только биографию своего отца, что мог бы исполнить и всякий другой»<sup>10</sup>. Во втором случае – рассуждение о «вере любви», противостоящей животным и человеческим страстям: «Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие – терпение до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг»<sup>11</sup>. Видно, насколько разные семантические средства использовал В.С.Соловьев для представления этих идей.

В 90-е гг. творчество В.С.Соловьева вновь связано с когнитивно-образовательной группой жанров, при том, что он продолжает работать в этологической и персонологической жанровых группах, публикуя статьи на тему национальной политики и церкви, выпуская биографические эссе о жизни философов и философствовавших поэтов. Усиление в философском сообществе позиций «новых идеалистов», активизация деятельности Московского психологического общества, возглавлявшегося его друзьями Н.Я.Гротом и Л.М.Лопатиным, привлекавших философа к участию в заседаниях и полемике, – способствовали возвращению В.С.Соловьева к идее построения целостной философской системы. Реализуя эту идею, В.С.Соловьев пишет этический трактат «Оправдание добра» (1894) и гносеологический трактат «Первое начало теоретической философии» (1897–1899). Трактаты выполнены соответственно в жанре религиозно-философского и философского дискурсов. Интересно, что во время полемики по поводу концепции добра между В.С.Соловьевым и Б.Н.Чичериным, кроме темы достаточности и качества аргументации, возникла тема адекватности выбранной В.С.Соловьевым дискурсивной практики. Б.Н.Чичерин заявил: «Теперь недостаточно построить систему, основанную на логической связи начал; надобно провести эти начала по всем явлениям, показать, что они подтверждаются фактами, а для этого необходимо осилить, по крайней мере, в основных чертах, громадный фактический материал, добытый отдельными науками... Если философ, не будучи специалистом в этих науках, решается подвергнуть критике добытые ими результаты, он должен делать это, с одной стороны, на основании обстоятельного знакомства с предметом, с другой стороны, на основании весьма точно сформулированной и обоснованной точки зрения, дающей непоколебимое мерилло для оценки явлений. К сожалению, именно в последнем отношении книга г.Соловьева представляет весьма существенные недостатки»<sup>12</sup>. Кроме того, он недоволен религиозно-философской аргументацией В.С.Соловьева: «едва веришь своим глазам, читая превосходящие всякую меру софиз-

мы. Когда говорят, что Провидение извлекает добро из зла, то имеют в виду такие человеческие поступки, которые не составляют закон природы, а напротив являются уклонением от закона <в то время как В.С.Соловьев утверждает> закон физического размножения земных существ есть выражение воли Божьей. Если это зло, то это зло установленное самим Богом. Объяснение г.Соловьева нельзя назвать иначе, как кошунством»<sup>13</sup>. И, наконец, стиль дискурса В.С.Соловьева по его мнению неудовлетворителен – «смею думать, что такое легкое решение важнейших вопросов, в нескольких строках, может быть уместно в журнальной статье, но для философского исследования этого мало»<sup>14</sup>.

В ответе Б.Н.Чичерину В.С.Соловьев, признав своего оппонента превосходным ученым и профессором, замечает, что его позиция догматична, а такие черты характера, как решительность и самоуверенность, привели к атрофированию критических способностей – «умения сомневаться в своих мыслях и понимать чужие... <для него> все действительные и возможные мысли делятся только на два безусловно-противоположных и неподвижных разряда: совпадающие с формулами и схемами г.Чичерина и поэтому одобряемые без всякого дальнейшего рассмотрения, и не совпадающие и тем самым приговоренные к позорному осуждению, разнообразному по формам выражения, но всегда одинаковому по решительности и голословности»<sup>15</sup>. Выпад Б.Н.Чичерина насчет стиля он парирует уверением, что ценит некоторые журнальные статьи значительно больше, чем сухие и схематичные книги некоторых авторов.

Кроме участия в деятельности Московского психологического общества и сотрудничества с «Вопросами философии и психологии» переходу В.С.Соловьева к когнитивно-образовательной группе жанров способствовало его участие в составлении философского раздела энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона – для которого он написал серию историко-философских и информационно-аналитических статей о философских и религиозных понятиях, философах и их концепциях.

Его разочарование в утопическом проекте теократического государства и реализации идеи Богочеловеческого единства силами человечества выразилось в этологической притче «Тайна прогресса» (1898) и эсхатологической повести «Три разговора» (1899), написанных в философско-художественном дискурсивном жанре. Это был новый для него опыт прозаического текста, хотя замысел написать художественно-философскую повесть в диалоговой форме у него родился более 25 лет назад во время пребывания в Лондоне. В.С.Соловьеву удалось передать атмосферу светской беседы, пересыпанную намеками, цитатами и каламбурами. Художественные образы Политика (С.Ю.Витте), Князя (Л.Н.Толстого), Генерала получились яркими и узнаваемыми. Причем, ему удалось передать искренность занимаемых ими позиций, что требовало от автора определенного воплощения в их образ.

Поэтические поиски В.С.Соловьева были чрезвычайно важным компонентом его творчества, о чем писали В.Л.Величко, З.Г.Минц, Э.Л.Радяев. Его лирика автопсихологична, так как в ней отразились его личные, интимные переживания, рефлексивные и философские озарения. Лирическая медитация В.С.Соловьева отличается видовым разнообразием. Важное место занимают стихи, относящиеся к лирике души, размышлениям о собственных переживаниях и внутреннем состоянии: «Какой тяжелый сон! В толпе немых видений, /Теснящихся реющих кругом, /Напрасно я ищу той благодатной тени, /Что тронула меня своим крылом». Искренние, глубоко личные стихи составляют его лирику чувства: «Уходишь ты, и сердце в час разлуки /Уж не звучит желаньем и мольбой; /Утомлено годами долгой муки, /Ненужной лжи, отчаянья и скуки, /Оно сдалось и смолкло пред судьбой»; «Бедный друг, истомил тебя путь, /Темен взор, и венки твой измят. /Ты войди же ко мне отдохнуть. /Потускнел, дорогая, закат»; «Три дня тебя не видел, ангел милый, - /Три вечности томленья впереди! /Вселенная мне кажется могилой, /И гаснет жизнь в измученной груди». В описательной лирике В.С.Соловьева значительное место занимают реминисценции на поэзию Фета и Тютчева, хотя её неповторимость определяется

значительно большей философичностью: «Вся ты закуталась 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».

Самое значительное место в его поэзии занимает лирика мысли, которую можно по тематике разделить на моралистическую, космологическую и рефлексивно-персоналогическую. Философско-этологические стихи имеют провидческую пафосность: «О Русь! В предвиденье высоком /Ты мыслью гордой занята; /Каким же хочешь быть Востоком: /Востоком Ксеркса иль Христа»; «Судьбою павшей Византии /Мы научиться не хотим, /И все твердят лъстицы России: /Ты – третий Рим, ты – третий Рим. /Пусть так! Орудье Божьей кары /Запас еще не истощен. /Готовит новые удары /Рой пробудившихся племен». В стихах космологической тематики прослеживается интенцирующее влияние как платонических идей – «Милый друг, иль ты не видишь, /Что все видимое нами – /Только отблеск, только тени /От незримого очами?», так и христианских образов и символов – «Великое не тщетно совершилось, /Недаром среди людей явился Бог; /К земле не даром небо преклонилось, /И распахнулся вечности чертог. /Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою, /Но светит он во тьме, где грань добра и зла. /Не властью внешнею, а правдою самою /Князь века осужден и все его дела».

Лирику рефлексивно-персоналогической тематики отличает сочетание иносказательности и образности с романтической пафосностью, когда речь идет об источнике, вдохновляющем его творчество, и юмора, когда автор представляет себя по отношению к этому началу. В поэме «Три свиданья», описывая обстоятельства египетской встречи с Софией, В.С.Соловьев прибегает к антитезе – представляя состояние до встречи и во время встречи, что выражено противопоставлением обыденной речи с пренебрежительно-насмешливой лексикой и возвышенной речи с романтизированной лексикой: «Шакал-то что! Вот холодно ужасно... /Должно быть нуль, – а жарко было днем... /Сверкают

звезды беспощадно ясно; /И блеск и холод – во вражде со сном.  
/И долго я лежал в дремоте жуткой, /И вот повеяло: «Усни, мой  
бедный друг!» /И я уснул; когда ж проснулся чутко – /Дышали  
розами земля и неба круг. /И в пурпуре небесного бли-  
станья /Очами полными лазурного огня /Глядела ты, как первое  
сиянье /Всемирного и творческого дня»<sup>16</sup>.

О смехе В.С.Соловьева и особенности личности в связи с  
его «двусмысленным смехом» писали М.С.Безобразова,  
В.Л.Величко, В.В.Розанов. Оттенки соловьевского смеха отрази-  
лись в спектре многочисленных пародий, эпиграмм, шуточных  
поэм. Например, на тему пророка будущего: «Со стихиями над-  
звездными /Он в сношения вступал, /Проводил он дни над безд-  
нами /И в болотах ночевал. /А когда порой в селение /Он задум-  
чиво входил, /Всех собак в недоумение /Образ дивный приво-  
дил»<sup>17</sup>. Пародия на символистов: «Призрак льдины огнедыша-  
щей /В ярком сумраке погас, /И стоит меня не слышащий  
/Гиацинтовый Пегас. /Мандрагоры имманентные /Зашуршали в  
камышках, /А шершаво-декадентные /Вирши в вянущих ушах». Эпиграммы на власть: «Благонамеренный /И грустный анекдот!  
/Какие мерины /Пасут теперь народ». Самопародии и шуточные  
эпитафии: «Владимир Соловьев /Лежит на месте этом. /Сперва  
был философ, /А ныне стал скелетом. /Иным любезен был, /Он  
многим был и враг; /Но без ума любив, /Сам ввергнулся в овраг.  
/Он душу потерял, /Не говоря о теле: /Её диавол взял, /Его ж со-  
баки съели. /Прохожий! Научись из этого примера, /Сколь па-  
губна любовь и сколь полезна вера»<sup>18</sup>.

Жанровое многообразие литературного наследия  
В.С.Соловьева отражает как уникальность его творческих инте-  
ресов, так и его умение представить свои идеи в простой, дос-  
тупной форме, вызывающей отклик в душе читателя и дающей  
обильную пищу его разуму.

---

<sup>1</sup> Пospelов Г.Н. Теория литературы. М., 1978. – С. 279–280.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – Т.2. М., – 1988. – С. 5–6.

- <sup>3</sup> Там же. С. 142.  
<sup>4</sup> Там же. С. 177.  
<sup>5</sup> Миллюков П.Н. Разложение славянофильства //Вопр. философии и психологии. –1893. –Кн.18. – С. 46–96.  
<sup>6</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – Т.1. М., – 1988. – С. 590.  
<sup>7</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., – 1994. –С. 202.  
<sup>8</sup> Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М., – 1991.– С.117.  
<sup>9</sup> Там же. С. 505.  
<sup>10</sup> Там же. С. 131.  
<sup>11</sup> Там же. С. 171.  
<sup>12</sup> Чичерин Б.Н. Оправдание добра: нравственная философия В.Соловьева. // Филос. науки. 1989. № 9. С.73.  
<sup>13</sup> Там же. С. 80.  
<sup>14</sup> Там же. С. 82.  
<sup>15</sup> Соловьев В.С. Мнимая критика (ответ Б.Н.Чичерину). //Филос. науки. 1990. № 2. С. 89.  
<sup>16</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., –1994. –С.376–413.  
<sup>17</sup> Соловьев В.С. Смысл любви. М. – 1991. – С. 14.  
<sup>18</sup> Мелочи жизни. Русская сатира и юмор второй половины XIX – начала XXв. М., –1988. – С. 210–212.

**Т.Г.ЩЕДРИНА**

Московский педагогической государственной университет

## **СМЫСЛ “РАЗГОВОРА” В КОНЦЕПЦИИ**

### **ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

*(эту по философской интерпретации)<sup>1</sup>*

Размышляя об особенностях философского способа постижения мира, Владимир Соловьев однажды заметил, что «достойнство философии ...в ее бесконечности – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину или то, что есть безусловно»<sup>2</sup>. Эта мысль Соловьева оказывается созвучной методологическим поискам современных исследователей, работающих в различных сферах гуманитарного знания – истории,

психологии, лингвистики, семиотики и др. В центре их научных интересов оказываются проблемы подвижности предметных смыслов, субъект-объектной дихотомии, социокультурной обусловленности знания, расширения поля рациональности и многие другие.

Осмысление этих проблем может стать более плодотворным при обращении к богатому наследию русской философии – к эпистемологическому опыту русских философов и ученых конца XIX – начала XX века. Актуализация русской философской мысли предполагает именно проблемный подход, т.е. введение идей и методологических поисков русских мыслителей в проблемное поле современных философских и научных дискуссий, что и демонстрируется в последних монографиях и статьях на эту тему<sup>3</sup>.

Такой подход, как констатирует П.П. Гайденко<sup>4</sup>, является наиболее плодотворным для исследования русской философской мысли, поскольку он дает «ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии, психологии»<sup>5</sup>. Вместе с тем проблемный подход всегда таит в себе опасность излишнего «осовременивания» идей русских философов, поскольку стирает их действительно-исторический смысл. Поэтому задача данной статьи заключается в том, чтобы рассмотреть философскую позицию Вл. Соловьева одновременно в двух проблемных сферах: в современной и конкретно-исторической, поскольку это помогает выявить точки контекстуального напряжения, понять каждый из контекстов посредством другого и, вероятно, сформулировать новые проблемы, которые возникают при столкновении этих контекстов.

Сопоставление этих контекстов предполагает проблематизацию не только самих философских идей Соловьева, но и способа его философствования. Иначе говоря, происходит изменение исследовательского ракурса, поэтому в центре внимания оказываются не только содержательные моменты философской концепции Соловьева, но и форма его концептуальных построе-

ний. Смена исследовательской позиции, т.е. перемещение центра исследовательского интереса из одной проблемной плоскости в другую, позволяет увидеть соловьевскую форму интерпретации философских проблем в объеме, а не на плоскости и наглядно продемонстрировать современность его методологического поиска. Тем более, что сегодня в профессиональных сферах гуманитаристики научный интерес фокусируется вокруг исследований, в которых осуществляются попытки включения в научную сферу форм повседневного знания и обосновывается плодотворность обращения к сфере повседневного интеллектуального опыта для развития гуманитарных наук. Исследователи демонстрируют методологическую эффективность «нарратива» (Рикер, Брокмейер, Харре)<sup>6</sup> «разговора» (Гадамер)<sup>7</sup>, т.е. пытаются найти способ включения человеческих параметров в научную сферу профессиональной гуманитаристики: истории, лингвистики, психологии и др.

В повороте исследовательского ракурса к проблемам нарратива и разговора приобретает актуальность работа Вл. Соловьева «Три разговора...». Очевидно, что целью этого сочинения не является выяснение онтологических параметров понятия «разговор», напротив, разговор становится формой, моделью, в рамках которой Соловьев осуществляет контекстуальное исследование конкретной идеи. Тем не менее, поворот к проблематизации «разговора» как формообразующего элемента философской концепции Соловьева позволяет иначе взглянуть на проблематику современных нарратологических исследований, т.е. дает возможность выявить их интеллектуальные параллели с проблемой смыслообразования концепта «разговор» у Соловьева. В попытке ответа на вопрос о том, почему Соловьев выбирает именно «разговорную» модель интерпретации конкретной философской проблемы, видна возможность актуализации эпистемологического опыта Соловьева.

В Предисловии к «Трем разговорам...» Соловьев делает попытку обосновать свой методологический подход, раскрывая смысл обращения к жанру «разговора». Он пишет: «Долго я не находил удобной формы для исполнения своего замысла. Но

весною 1899 года, за границей, разом сложился и в несколько дней написан первый разговор об этом предмете, а затем, по возвращении в Россию, написаны и два другие диалога. Так сама собою явилась эта словесная форма как простейшее выражение для того, что я хотел сказать»<sup>8</sup>. В следующем абзаце он делает уточнение, объясняя, что имеет в виду, когда употребляет концепт «разговор». Разговор (по Соловьеву) – это «случайная светская беседа». Употребляя именно этот концепт, Соловьев тем самым эксплицирует свой философский замысел, который состоит в том, чтобы раскрыть подвижный смысловой слой проблемы добра и зла, конституирующийся в повседневном общении. Очевидно, что Соловьев мыслит разговор не столько как стабильную, позиционно устойчивую языковую структуру, но, прежде всего, как дискурсивную форму, позволяющую наиболее эффективно исследовать такие фундаментальные аспекты человеческого опыта, как открытость и гибкость.

Именно по этой причине Соловьев различает «разговор» и «диалог» (в платоновском смысле), фиксируя их отличия в следующей фразе: «Как бы то ни было, мне не удалось восстановить как следует начало разговора. Сочинять из своей головы по образцу Платона и его подражателей я не решился и начал свою запись с тех слов генерала, которые я услышал, подходя к беседующим»<sup>9</sup>. Замечу, что Платон не случайно появляется в рассуждении Соловьева. Время написания «Предисловия» к «Трем разговорам...» совпадает с временем создания «Жизненной драмы Платона», поэтому работа над переводом платоновских диалогов во многом предопределила и обращение Соловьева к «разговору», и его методологический поиск границ «разговора» и «диалога».

Если в диалоге предмет задан изначально, то в разговоре предмет создается в нем самом и может быть разговор «многопредметный» (почему и говорят иногда о беспредметности русского философского разговора, не замечая, что он не беспредметен, но многопредметен одновременно), т.е. смысл сообщаемого из одного проблемного поля плавно перетекает или неожиданно прорывается в другой. Поэтому смысл сообщаемого невозможно

передать с математической точностью, но возможно изложить общее направление мысли, сохраняя при этом не только интерсубъективный смысл выражаемого значения, но и субъективное созначение смысла, т.е. оценочные моменты. Соловьев очень характерно говорит об этом в фразе: ««Политик» говорил на этот раз так много и так «протяженно-сложенно ткал» свои фразы, что записать все с буквальной точностью было невозможно. Я привел достаточное количество его подлинных изречений и старался сохранить общий тон, но, разумеется, во многих случаях мог лишь передать своими словами сущность его речи»<sup>10</sup>.

Иначе говоря, разговор, в отличие от диалога, может и не быть литературно оформленным, поскольку он максимально приближен к реальной жизни и существует как конституирующее начало в сфере повседневности. Примечательно, что именно принцип жизненности философии стал для Соловьева не только центром его концептуальных построений, но и основанием критики предшествующих интерпретаций платоновских диалогов. Соловьев спорит со Шлейермахером и Мунком, критикуя само основание их интерпретации и пытаясь найти «внутреннюю связь между всеми творениями Платона»<sup>11</sup>. Ни интерпретация Шлейермахера, ни тем более Мунка не являются для Соловьева исчерпывающими, но дают ему возможность искать основание цельности платоновского корпуса в его жизни. Он пишет: «Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит также и от личности философа. Для Платона философия была прежде всего жизненной задачей. ...Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы – вот настоящий принцип единства Платоновых творений...»<sup>12</sup>.

Другими словами, форма разговора, как речевой жанр, дает Соловьеву возможность более четкого выражения своего философского замысла. Он поясняет: «Этой формой случайного светского разговора уже достаточно ясно указывается, что здесь не нужно искать ни научно-философского исследования, ни религиозной проповеди. ...Моя задача здесь скорее апологетиче-

ская и полемическая»<sup>13</sup>. Я думаю, что форма «разговора» позволяет Соловьеву раскрыть «жизненные стороны» той проблемы, которая им обсуждается.

Еще одна важная характерная черта разговора, зафиксированная Соловьевым, состоит в том, что композиционно «разговор» тесно переплетается с «рассказом», когда автор реально сталкивается с проблемой времени. Именно в разговоре, в реальной беседе, возможно переплетение прошлого, настоящего и будущего, т.е. методологическая форма разговора становится с функциональной точки зрения наиболее эффективной для обоснования континуальности событийных моментов. Вместе с тем Соловьев осознает, что разговор не может быть «окончательным», он открыт и постоянно не завершен. Поэтому для демонстрации своей философской позиции Соловьев выбирает не строгую научную форму изложения, не остается он и в поле разговора. Он обращается к *рассказу*, видя в нем жизненную форму выражения мысли в обыденной речи, т.е. продолжая заданную «разговором» установку на «жизненность» исследуемой проблемы. Он пишет, что разговор для осуществления поставленной им конечной цели «вдвойне не удобен: во-первых, потому, что требуемые им перерывы и вставочные замечания мешают возбужденному интересу рассказа, а во-вторых, потому, что *житийский*, и в особенности шуточный, тон разговора не соответствует религиозному назначению предмета»<sup>14</sup>. Поэтому разговор выступает у Соловьева как *первая ступень* изложения философской проблемы, но необходимо предполагает развитие и последующую *трансформацию* в рассказ, повесть, т.е. изложение принимает повествовательный характер. Соловьев пишет: «я изменил редакцию третьего разговора, вставив в него сплошное чтение краткой повести об антихристе из рукописи умершего монаха». Соловьеву удалось вплести рассказ в реальный разговор, снимая проблему времени и осуществляя, таким образом, возможность взаимопроникновения прошлого и настоящего.

Примечательны и эпиграфы Соловьева, предпосланные к каждому разговору, например: «Audiatur et prima pars!»<sup>15</sup>, что означает: «Да будет *выслушана* и первая часть!». Если понимать

«часть» как один разговор из трех, написанных Соловьевым, то, во-первых, возникает мысль о реальном собеседнике, а во-вторых, выслушать можно нечто имеющее единый смысл, т.е. три разговора, предполагающие собеседника и выступающие как множественность, есть в то же время целостное единство.

Правомерно ли утверждать, что Соловьеву в «Трех разговорах...» удалось контурно наметить проблемные моменты методологической модели разговора? Этот вопрос прежде всего связан с особенностями его личных человеческих качеств. Поскольку, на мой взгляд, разговор может событийно передать тот философ, который способен высказать смысл философской идеи на терминологически разных языках, т.е. тот, кому удастся перемещать центр исследуемой проблемы из одной плоскости в другую, создавая объемное видение предмета исследования в разных проблемных полях. Действительно, в памяти современников Соловьев остался именно многоликим. Блок, например, вспоминал: «Все знакомые лики Соловьева – личины... Соловьев философ – личина, публицист – тоже личина, Соловьев – славянофил, западник, церковник, поэт, мистик – личины... Сейчас, в наши дни, уже слишком ясно, что без некоего своеобразного «хождения перед людьми» всякая литературно-философская деятельность бесцельна и по меньшей мере мертва»<sup>16</sup>. Непосредственную связь философии Соловьева с смысловыми проблемами отмечал и В. Брюсов: «Вл. Соловьев не принадлежал к числу тех «философов»..., которые принимают свои рассуждения и системы за дело себе довлеющее, которым умозрение нужно лишь для чтения лекций или писания книг. Философия для него сливалась с жизнью, и вопросы, которые он разбирал, мучили его не только на страницах его сочинений»<sup>17</sup>.

Разговор как модель философской интерпретации позволяет Соловьеву конституировать одновременно три различные точки зрения на одну проблему, фиксируя ее многозначность, многоплановость, множество ее смысловых интерпретаций. Такая позиция, которую можно обозначить как «подвижность точки зрения», дает возможность объемного видения предмета ис-

следования, т.е. предмет постоянно перемещается из одной проблемной плоскости в другую, поворачиваясь к исследователю той или иной своей стороной. Именно в разговоре эта множественность интерпретаций выступает как отблеск intersubjectивного смысла проблемы.

Согласно этой точке зрения сущностная характеристика разговора состоит в том, что он является в высокой степени чувствительным к изменчивой и подвижной природе человеческой реальности, поскольку сам есть часть этой реальности. С помощью разговора Соловьеву удалось связать воедино множество нарративов (рассказов), продемонстрировав и их вариативность, с одной стороны, и целостное единство – с другой. Именно это делает разговор важным объектом исследования для гуманитарных наук вообще и для психологических и антропологических исследований в частности. Исследование разговора как формообразующего начала в концепции Владимира Соловьева подводит нас к выводу о предельной открытости человеческого опыта и ставит проблему дальнейшего исследования русской философской сферы разговора начала XX века, как одной из многоликих культурных форм, в которых этот опыт реализуется.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ. (Проект № 02-03-18060а).

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 826.

<sup>3</sup> Среди последних работ на эту тему см.: Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. Мотрошилова Н.В. Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 256 – 269.; Рессель Г. О типологии и актуальности восприятия Ницше и Соловьева в русской философии // Вопр. философии. 2002. № 2. С. 28 – 41.; Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Вопр. философии. 2002. № 2. С. 52 – 68 и др.

<sup>4</sup> Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 10-11.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

- <sup>6</sup> См. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопр. философии.* № 3. 2000. С. 29 – 42.; Рикер П. *Время и рассказ.* М.; СПб., 1998 и др.
- <sup>7</sup> Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного.* М., 1991. С. 82 – 92.
- <sup>8</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. *Соч.* В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 636.
- <sup>9</sup> Там же. С. 645.
- <sup>10</sup> Там же. С. 669.
- <sup>11</sup> Соловьев В.С. *Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. *Соч.* В 2 т. Т. 2. С. 584.
- <sup>12</sup> Соловьев В.С. *Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. *Соч.* В 2 т. Т. 2. С. 585.
- <sup>13</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. *Соч.* В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 636.
- <sup>14</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 тт., Т. 2.* М., 1990. С. 641.
- <sup>15</sup> Там же. С. 645.
- <sup>16</sup> Блок А. *Об искусстве.* С. 396 – 397.
- <sup>17</sup> Брюсов В. *Ремесло поэта.* М., 1981. С. 266.

**Т.Б.КУДРЯШОВА**

Ивановская государственная архитектурно-строительная академия

## **ВСЕЕДИНСТВО КАК ВОЗМОЖНОЕ ОСНОВАНИЕ ПРИМИРЕНИЯ АПОЛЛОНО-ДИОНИСИЙСКОЙ ПАРЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ**

Настоящая статья является продолжением статьи «Философские идеи В.С.Соловьева в контексте неклассической рациональности», опубликованной в 4-м выпуске «Соловьевских исследований». В упомянутом исследовании было отмечено, что многие философские идеи Вл. Соловьева и его российских предшественников не только не противоречат современным положениям неклассической рациональности, но и зачастую указывают на дальнейшие возможные пути их развития. Хотя при

этом нами были отмечены противоречия во взглядах философа, относящихся к разному времени, которые только подтверждают высказывания о. В. Зеньковского, считающего, что творчество Соловьева питалось из нескольких корней и что «проблема органического синтеза была и *его собственной внутренней задачей*»<sup>1</sup>.

Неклассическая рациональность отличается от классической, в том числе тем, что сомневается в существовании сверхэмпирического непрерывного сознания, которое позволяет всем одинаково воспринимать знания в единой гносеологической универсальной системе отсчета. Таким образом, признается наличие множества самых разных онтологий и картин мира. Говоря о некартезианской эпистемологии, Г. Башляр указывает, что при этом «мы настаиваем лишь на осуждении доктрины простых и абсолютных начал». Декарт не только верил, пишет Башляр, в существование абсолютных элементов в объективном мире, но и полагал, что эти абсолютные элементы познаются непосредственно и во всей их полноте.

Плюрализм современной рациональности допускает самые различные примеры организации мышления, но, тем не менее, не отрицается появление «более общей организации мысли, стремящейся ко всеобщности»<sup>2</sup>. Последнее утверждение представителя неорационализма вполне можно рассматривать как частный случай или определенный аспект идеи всеединства. Хотя сама идея всеединства, конечно, не может сводиться к непосредственно познаваемым абсолютным элементам или началам, как полагал Декарт.

Поэтому Соловьев, в качестве рационалиста, по своим взглядам ближе к представителям неклассического этапа развития рациональности. Указываемую Башляром «более общую организацию мысли» Соловьев представляет гораздо шире, через идею всеединства, которую в наше время мы интерпретируем как философскую категорию, выражающую «органическое единство универсального мирового бытия, взаимопроникнутость и раздельность образующих его частей, их тождественность друг

другу и целому при качественной специфичности и индивидуальности»<sup>3</sup>.

В философии всеединства мы, вслед за В.И. Моисеевым, прежде всего рассматриваем феномен логики всеединства, указывающего на состояние множественности, при котором все элементы множества представлены как условные формы существования одного высшего начала (или презентуют его)<sup>4</sup>. Но при этом остается чувственно - эмоциональный эффект «этого многообразно оформленного и расчлененного единства, столь сложно соподчиненного при всей своей кристаллической ясности, столь разносторонне уравновешенного, столь космически устроенного»<sup>5</sup>.

Таким образом, современная рациональность, пока остается плюралистичной и в области гносеологии, и в сфере онтологии, хотя и не отрицает возможность обозначения общих начал. Соловьев же идет дальше, допуская множественность логик, способов рассмотрения и объяснения мира, но при этом твердо придерживаясь монистической онтологии и указывая на конкретный способ ее представления – через идею всеединства. Сущее-всеединное, объединяющее у Соловьева множественность представлений и миров, связанное с его общей монической установкой онтологизма, «общей интуицией действительности»<sup>6</sup>, возможно, только еще станет предметом рационального исследования, как «новая ступень разумного сознания», как «действительное постижение и действенное усвоение идеи положительного единства»<sup>7</sup>.

Даже если рассматривать эту монистическую установку в светском аспекте, то и в этом случае она придает логическим, рационалистическим рассуждениям философа оттенок мистики – это то, в том числе, что позволяет исследователям называть его рационализм – мистическим<sup>8</sup>. Ведь полная истина, утверждает философ, для нас открывается в правильном синтезе чувственного опыта, логического мышления и мистического знания (система свободной и научной теософии)<sup>9</sup>. Под мистикой Соловьев понимает творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру. При этом, заметим, он отличает мистику от

мистицизма, как эмпирию от эмпиризма. То есть мистика, по Соловьеву, есть непосредственное отношение духа к трансцендентному миру, а мистицизм – рефлексия ума на это отношение<sup>10</sup>. Хотя сфера мистики, пишет Соловьев (указывая на сходство его взглядов в этом со взглядами Шопенгауэра и Гартмана), обладает безусловной ясностью и делает ясным все другое, но для этого необходима определенная способность, так как «для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту»<sup>11</sup>. Рационалистический же подход подразумевает доступность способа постижения мира практически для всех, а выделение для этого только людей с определенными способностями, как говорит Соловьев, или посвященных, указывает на эзотерическую, или мистическую, сторону знания.

В попытке рационального объяснения этого феномена можно руководствоваться, например, принципом неклассической рациональности, который М.К. Мамардашвили называл «понимание сделанным, а не понимание сделанного»<sup>12</sup>. В качестве «сделанного», или свершенного, вполне можно принимать, как факт, «отношение духа к трансцендентному миру», то есть факт мистического состояния, факт иррационального переживания, служащего основой всякой мистики.

Кроме того, в качестве попытки примирения рационального и мистического у Соловьева можно рассматривать мифологему о Софии. Мифологема о Софии, как замечает А. Пайман, «воздвигалась между собою и обществом»<sup>13</sup> – это можно отнести и к Соловьеву и к его последователям – младшим символистам. Возможно, в какой-то степени этот образ позволял Соловьеву примирить свою онтологию с условностями рационалистической эпохи. Как пишет А.Э. Воскобойников, в наше время софийность может быть рационально интерпретирована «как единая материально-идеальная или энергоинформационная субстанция, порождающая все материальное разнообразие жизненных форм и обеспечивающая их информационную упорядоченность и взаимодействие»<sup>14</sup>.

Как бы то ни было, но в любом случае в философии Соловьева существует неразрывная связь рациональных логических элементов с элементами, которые можно назвать интуициями, мистическими прозрениями. Причем порой создается представление, что интуиции и прозрения не являются исходным пунктом, не лежат, как это обычно бывает, в основе концепций, которые затем подлежат долгой логической проработке, а интуиции и прозрения *скрепляют собою* все логические, гносеологические построения, сводя их воедино.

И в этом отношении невольно напрашивается сравнение соловьевского стиля мышления с особенностями мышления Сократа, о котором Ницше писал, что «в тех исключительных случаях, когда его чудовищный ум начинал колебаться, он приобретал прочную устойчивость благодаря некоему божественному голосу, высказывающемуся в такие мгновения». Инстинктивная мудрость вызывается у этой совершенно аномальной природы, пишет Ницше о Сократе, для того, чтобы по временам противодействовать сознательному познанию. Между тем как у всех продуктивных людей именно инстинкт и есть творчески-утвердительная сила, а сознание – критическая и противодействующая, у Сократа, наоборот, инстинкт становится критиком, а сознание – творцом: «поистине чудовищность *per defectum!*», замечает Ницше и, продолжая далее, пишет, что усматривает здесь чудовищный дефект всякого мистического дара, так что «Сократа можно бы назвать специфическим *не-мистиком*, в котором логическая природа так же чрезмерно развилась через вторичное зачатие, как в мистике его инстинктивная мудрость». Тем не менее, утверждает Ницше, этот логический инстинкт Сократа был лишен возможности обратиться против самого себя, «исполинское маховое колесо логического сократизма находится в действии как бы позади Сократа и созерцается через него, как сквозь тень». Он сам догадывался о подобном соотношении, о чем свидетельствует «та изумительная серьезность, с которой он всюду и даже перед своими судьями доказывал свое божественное призвание»<sup>15</sup>. Иногда подобное сократическому соотношение логики и интуиции наблюдается у Соловьева. Как мы уже отме-

чали, создается ощущение, что не всегда его интуиция предшествует логической проработке вопроса, иногда интуитивное прозрение «призывается» для упрочения доказательности логических конструкций.

С другой стороны, Соловьев несомненно был, по выражению Вяч. Иванова, обладателем «церковного сознания», вооруженный «церковно-логической энергией», «художником внутренних форм христианского сознания». Все это явилось той безусловной монистической онтологической базой, из которой он мог без опаски вступать в область гносеологического релятивизма, оставаясь при этом в состоянии «природной проникнутости силой вселенского Логоса»<sup>16</sup>.

В любом случае противоречия философской системы Соловьева, скорее всего, лежат не столько в области логического - интуитивного, рационального-иррационального, сколько в сфере, обозначенной Ницше, как область борьбы аполлонического и дионисийского начал. Как известно, восприятие Ницше Соловьевым, хотя и смягчено его всепримирением, но, тем не менее, оставалось достаточно сложным<sup>17</sup>. По крайней мере, многие исследователи указывают на то, что именно соловьевский стоицизм позволял его последователям «преодолевать Ницше», не попадать всецело под обаяние философии «трагического познания». Будучи достаточно осведомленным в области философии Ницше, Соловьев, тем не менее, почти нигде не использует две знаменитые метафоры «великого филолога». Быть может, это связано с тем, что он хотел избежать повторения довольно печального опыта немецкого философа, который, вопреки первоначальной установке, в своих работах выразил дионисийские свойства своего бессознательного<sup>18</sup>, который «проповедовал Диониса – и искал защиты от Диониса в силе Аполлоновой»<sup>19</sup>. Ведь Соловьев гораздо больше скрывался в своих работах, чем раскрывался – тоже воздвигая своеобразную мифологию. Дело Соловьева Вяч. Иванов представляет как «аскетический и трагический подвиг воздержания от вольной самоотдачи созерцательным вдохновениям, подвиг, в котором мы видим величайшую жертву, принесенную личностью Вл. Соловьева началу истори-

чески вселенскому». И все это дается «ценою многозначительных умолчаний о том, раскрытие чего представило бы гениальную силу их творца в блистающей великолепии»<sup>20</sup>.

На основании этого, многие исследователи считают, что стремление к синтезу у Соловьева, скорее, осталось невоплощенным, и утверждают, что поиск во всеединстве не преодолел трагического разрыва, раздвоения личности – индивидуализма и иминдивидуализма, или, следуя принятому нами строю мысли, – дионисийского и аполлонического начал. В.Л. Величко, например, писал, что в Соловьеве «уживались рядом и порою прерывали друг друга два совершенно противоположные строя мысли... Первый можно сравнить с вдохновенным пением священных гимнов... Второй – с ехидным смехом, в котором слышались иногда недобрые нотки, точно второй человек смеется над первым»<sup>21</sup>. Порой отмечается, что для Соловьева характерной оставалась внутренняя двойственность разума и веры: «В Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера». Это было не преодоление секуляризма, а «лишь настойчивое сближение философии и веры»<sup>22</sup>. По наблюдению Е. Трубецкого, Соловьев мыслил всю нашу действительность «слишком мистически», а божественную идею – «слишком натуралистически и рационалистически»; он всегда стремился к цельности, но цельности в нем самом не было, в его философских произведениях противоречие его мистической интуиции и рационального мышления порождали внутренний конфликт мирозерцания писателя, считает Трубецкой. Его стремление воплотить ясно осязаемое неземное в повседневную реальность оборачивалось личной драмой, идейными разочарованиями, общественным одиночеством. Поэтому часто проводится аналогия с выводом, который он делает в работе «Жизненная драма Платона», заканчивающейся словами: «Немощь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли, – поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*»<sup>23</sup>. Таким образом, наблюдения современников и свидетель-

ства исследователей в той или иной форме всегда представляют противоречивый, и даже трагически противоречивый, облик философа, стремящегося к цельности, но осознающему невозможность ее полного достижения для реального человека.

Разрешить трагическое противоречие Соловьеву в какой-то степени помогала такая сторона его личности и литературного дарования, как склонность к иронии и насмешке. Как писал о. В. Зеньковский, «даже самые задушевные свои переживания... Соловьев любил сопровождать шуткой, нередко грубоватой. Вкус к пародийному слогу был очень силен у него – он для него самого был нужен, чтобы ослаблять внутреннюю патетичность, которую он стыдливо прятал за насмешливой речью»<sup>24</sup>. Особую роль «странного и страшного» соловьевского смеха подчеркивал Александр Блок. Постоянно звучащая романтическая ирония у него, отмечает Блок, порой, переходит в кощунственную издевку над собственными идеалами, напоминающую иронию Гейне. Мистическое про и ироническое contra, видимо, в равной степени рисуют единый, хотя и исполненный острейших противоречий, облик поэта<sup>25</sup>. Эти проявления разных начал встречаются тогда, когда Соловьев, как поэт, лирик, говорит о самом сокровенном: самые важные для него переживания он излагает «с намеренной небрежностью»<sup>26</sup>, тем самым стараясь одновременно и аполлонически-холодно отстраниться в созерцании, и дионисийски-экстатично объединиться в своих чувствах со всем миром.

И в этом Соловьев близок так и не принятому им немецкому мыслителю, а косвенно на подобное положение дел указывает соотношение влияний двух великих философов на младших символистов – прежде всего прямых последователей Соловьева (для которых он был «наставником строгим и вождем надежным» – Вяч. Иванов). В их сознании оба мыслителя предстают в образе равновеликих пророков, одинаково символизирующих даже своей смертью рубеж веков, пришествие новых времен. Как бы то ни было, но в поэзии младших символистов «под космосом умственных построений Соловьева шевелится животворный хаос ницшеанского Диониса»<sup>27</sup>. Быть может, им, как ху-

дожникам, удалось выразить те скрытые стороны мироощущения Соловьева, которые русский философ скрывал под разумной, спокойной, стремящейся к объективности и соразмерности внешней, аполлонической стороной своего любомудрия.

Поэтому, скорее всего, рассуждение о том, что оба начала – аполлоническое и дионисийское – присутствуют у Соловьева и ярко заявляют о себе, может быть дополнено: аполлоническое, более вероятно, характеризует его личность, а дионисийское – индивидуальность<sup>28</sup>. И если мы рассматриваем аполлоническое как оптимистически радостное, логически членищееся, прекрасное, мужское, объективное, связанное со зрительной формой, оформляющее, скрепляющее и центростремительное, гармоническое, реализующееся в том числе в сновидениях, характеризующее творческие силы, прекрасные иллюзии мира фантазии, соразмерность очертаний, отсутствие порывистых движений, разумное спокойствие, то все это присутствует в его философии, в его лирике и характеризует его как рационально мыслящего и положительно настроенного человека, недаром одной из его основных идей является *идея всеединства*, или положительного синтеза.

Но вместе с этим невозможно не заметить дионисических мотивов, течений, тенденций, всплесков – трагических, жизнеопьяняющих, *утверждающих женское начало*, субъективных, связанных с музыкальным настроением, с настроением опьянения, экстатическим и хаотичным, с полным исчезновением субъективного в самозабвении, с уничтожением индивидуальности «при помощи мистического чувства единства всего сущего»<sup>29</sup>. Здесь *вновь утверждается всеединство* – но уже на иной основе иррациональных переживаний. Возможно, что эти же силы способствуют развитию у философа склонности к имперсонализму. Ведь «в дионисиевском дифирамбе человек возбужден до высшего напряжения всех своих символических дарований; тут стремится выразить что-то еще неизведанное, уничтожение порока Майи, единобытие как гений рода, даже вообще природы»<sup>30</sup>.

Поэтому «чувство всеединства» у Соловьева – то сродни дионисийству, то аполлонически строго. Его всеединство, заявленное как разумность и соразмерность, приобретает жизнеутверждающие свойства благодаря дионисийскому мистическому чувству единения всего сущего. Он, по выражению Л. Шестова, «бежал от себя к всему»<sup>31</sup>, и это было жизненно важным прежде всего для него самого. Возможно, именно поэтому идею всеединства чаще всего связывают с именем Соловьева, а не с именами его предшественников и последователей. Так как у Соловьева в этой идее – в наибольшей мере выражен и присутствует жизненно обусловленный, положительный синтез аполлонического и дионисического начал.

Неприятие Соловьевым обсуждаемой нами ницшеанской концепции и дихотомического противопоставления аполлонического и дионисийского начал может быть связано с тем, что Ницше – «отвратился от религиозной тайны своих, только эстетических, упоений»<sup>32</sup>. Его рассмотрение проблемы – частично, неполно. Эстетическая установка, пишет Юнг, защищает от участия, от личного влечения, к которому неизбежно ведет религиозное понимание проблемы<sup>33</sup> – возможно, именно поэтому Соловьев не проявил заметного интереса к этой работе немецкого мыслителя.

Если у Ницше, по выражению Иванова, и происходила постепенная замена дионисийского «как» аполлоническим «что», когда из моря хаоса выделяется ясное видение, некоторое зрительное «что», которому придается логическая определенность и длительная устойчивость, то такая замена происходила у него в узкой сфере эстетического. У Соловьева же подобная проблема возникала в сфере религиозного опыта, когда его первоначальное проникновение должно было быть адекватно выражено в сфере рассудочного, но кроме того, как мы уже отмечали выше, порой ему приходилось вдохновенным порывом объединять громоздкие логические конструкции, придавая им свойства единения, устойчивости и проникновенности.

Помимо эстетической и религиозной сторон дионисийских и аполлонических проявлений, мы *volens-nolens* отметили и еще

одну сторону – психологическую. В свое время К.Г. Юнг основательно рассмотрел аполлоническо - дионисийские понятия в смысле их психологического содержания. В дионисизме, пишет он, «психологический элемент ощущения аффективного принимает самое сильное участие». То есть речь идет об экстраверсии чувств, неотличимо связанных с элементами ощущения. В таком состоянии наружу больше вырываются аффекты.

«Аполлонизм, напротив, есть восприятие внутренних образов красоты, меры и чувств, покорившихся законам пропорций. Сравнение со сновидением ясно указывает на характер аполлонического состояния: это состояние интроспекции, состояние созерцания, обращенного вовнутрь, в сонный мир вечных идей – одним словом, это состояние интроверсии»<sup>34</sup>.

Но одна лишь такая аналогия, признает Юнг, втискивает понятия Ницше в прокрустово ложе. Ведь привычная интроверсия всегда влечет за собой дифференциацию в отношении к миру идей, тогда как привычная экстраверсия вызывает дифференциацию в отношении к объекту. В понятиях Ницше такой дифференциации нет. Дионисийское чувство у него не выделено из сферы влечений, не превращено в подвижный элемент, который у экстравертов подчиняется наставлениям разума. Интроверсия у Ницше также не устанавливает дифференцированного отношения к идеям. Аполлонизм – есть внутреннее восприятие, интуитивное постижение мира идей. Понятия Ницше не совпадают полностью с понятиями интровертной или экстравертной установки.

Вследствие этого, помимо рациональных (*мыслительного и чувствующего*) психологических типов, считает Юнг, необходимо отметить еще два психологических типа, которые можно назвать эстетическими (*интуитивный и сенситивный* или *ощущающий*).

У человека с преимущественно рефлектирующей установкой, указывает Юнг, аполлоническое состояние созерцания внутренних образов ведет к такой переработке созерцаемого, которая соответствует сущности интеллектуального мышления. Это приводит к появлению идей. У человека с преимущественно

чувствующей установкой происходит сходный процесс – почувствование образов и созидание чувства идеи, которая по существу может совпасть с идеей, созданной мышлением. «Поэтому идея есть столько же мысль, сколько и чувство»<sup>35</sup>. При той и другой обработке принцип остается рациональным и логическим.

Принципиально иная точка зрения – эстетическая. «Она пребывает в интроверсии при восприятии идей, она развивает интуицию, внутреннее созерцание; в экстраверсии она пребывает при ощущениях и развивает чувственные способности, инстинкт, способность воспринимать внешние воздействия. С этой точки зрения мышление совсем не является принципом внутреннего восприятия идей – совсем не является им и чувство, напротив, мышление и чувство оказываются лишь производными величинами от внутреннего созерцания или чувственного ощущения»<sup>36</sup>.

Интуитивному и сенситивному типам также присущи моменты экстраверсии и интроверсии, но они, с одной стороны, не дифференцируют восприятия и созерцания внутренних образов до состояния мышления, как это делает мыслящий тип, и, с другой стороны, не дифференцируют аффективного переживания ощущений и влечений до состояния чувства, как это делает чувствующий тип. Вместо этого интуитивный тип *возводит бессознательное восприятие до уровня дифференцированной функции*, через которую он и приспосабливается к внешнему миру. Он приспосабливается благодаря бессознательным директивам, которые он получает *через особенно тонкое обостренное восприятие* и истолкование смутно осознанных побуждений. Ощущающий тип представляет собой противоположность интуитивному типу. Он базируется исключительно на элементе чувственного ощущения и поэтому всецело зависит от реальных раздражений.

У Соловьева сочетание мистического прозрения с заботой о реальном мире и логическом рациональном осмыслении многих сторон истории, соединение его жизненной энергии с представлением в образе «рыцаря-монаха», борющегося с хаосом<sup>37</sup>, –

все это характеризует психологический тип мыслителя, как одновременно интровертный и экставертный, рациональный и эстетический, мыслительный и чувствующий, интуитивный и сенситивный, аполлонический и дионисийский – все это, хотя бы в некоторой степени, объединено принципом всеединства в его философии и художественном творчестве. Он хорошо понимал, что реальное всеединство никогда не должно претендовать на полноту идеального, но, тем не менее, стремился к реальному всеединству, всегда помня об идеальном. И если Ницше видел возможность примирения противоположных начал, аполлонического и дионисийского, только в музыкальном искусстве, то кажется, что Соловьев, один из немногих, пробовал объединить эти начала в философии: его гносеология и плюралистичность – аполлоновские, а онтология с ее глубинными прозрениями, скорее, дионисийская.

Поэтому проблема «примирения» этого многоголосия, проблема возникновения на его основе единого слаженного полифонического звучания, в котором каждый голос важен и сам по себе и в структуре общего, – эта проблема, то уходя вглубь, то являя себя во всей сложности, так или иначе вполне может быть обозначена и многими исследователями обозначалась в философии Соловьева.

Цельная идея, открытая его умственному созерцанию или интуиции, с которой не может сравниться ни частное явление, ни общее понятие, то становится исходным пунктом его философствования, то соединяет собою многообразные гносеологические конструкции, то прикрывается «едким смешком» и нарочито бытовыми подробностями в его лирике, то просто умалчивается согласно апофатической традиции, составляющей сущность православного миропонимания. Ведь апофатическая традиция, утверждая онтологичность истины, говорит, что истина непостижима, невыразима и неизреченна, ее невозможно познать, а можно только быть (или не быть) в ней.

Возможно, духовный опыт Владимира Соловьева позволил ему прикоснуться к совершенному, цельному знанию, но одновременно такое всеведение показало и иные стороны бытия,

в которых, как в дионисийском, выражается вся «чрезмерность природы в радости, страдании и познании, доходя до пронзительного крика... Чрезмерное являло себя как истину; противоположность – радость, рожденная скорбью, говорила о себе из самого сердца природы». Но Соловьев, скорее, выдержал и первый и последующие приступы дионисийского. Аполлоновское же в нем не только не было «поколеблено и уничтожено», но, если воспользоваться словами Ницше, «облик и величие дельфийского бога стали холоднее и грознее»<sup>38</sup>. Недаром у А. Белого Соловьев ассоциируется с восхождением и универсализмом (но в то же время и с Софией), а у Ницше – с нисхождением и индивидуализмом (но в то же время и с Христом). Дионисийское начало придало основным идеям Соловьева, носящим характер, скорее, аполлонический, жизнеутверждающие свойства. Именно поэтому идея всеединства в сознании множества последующих поколений, вопреки некоторым очевидностям, прежде всего связана с именем Вл. Соловьева.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 18.

<sup>2</sup> Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. Ч1. Гл. 6// [www.philosophy.ru/library](http://www.philosophy.ru/library)

<sup>3</sup> Кураев В.И. Всеединство// Русская философия. Словарь/ Под ред. М.А. Маслина. М., 1995. С. 98.

<sup>4</sup> Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Воронеж, 2000. С. 4-5.

<sup>5</sup> Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 338.

<sup>6</sup> См. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л., 1991. С. 8.

<sup>7</sup> Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 339.

<sup>8</sup> См. напр. Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998. С. 50.

<sup>9</sup> См. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 738–742.

- <sup>10</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 152.
- <sup>11</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 153.
- <sup>12</sup> См. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 4 //philosophy.ru/library.
- <sup>13</sup> Пайман А. История русского символизма. М., 1998. С. 213.
- <sup>14</sup> Воскобойников А.Э. Всеединство как форма высшего совершенства// Соловьевские исследования. Вып.1. Иваново. 2001. С. 42.
- <sup>15</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки// Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 66–67.
- <sup>16</sup> см. Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 338, 342–343.
- <sup>17</sup> См. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 626–634.
- <sup>18</sup> См. Юнг К.Г. Психологические типы. СПб., 2001. С. 231–232.
- <sup>19</sup> Иванов Вяч. Ницше и Дионис// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 26.
- <sup>20</sup> Иванов Вяч. Религиозное дело Владимира Соловьева// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 344.
- <sup>21</sup> Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1902. С. 15-16 (Цит. по ст. Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт).
- <sup>22</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л. 1991. С. 30.
- <sup>23</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона// Указ. соч. Т.2. С. 625.
- <sup>24</sup> Зеньковский В.С. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л. 1991. С. 24.
- <sup>25</sup> См. Блок А. Собр. соч. В 8 т. Т. 5. М.; Л. 1962. С. 450.
- <sup>26</sup> Блок А. Рыцарь-монах// Блок А.А. Собр. соч. В 6 т. Л., 1982. Т.4. С.165.
- <sup>27</sup> Пайман А. История русского символизма. М., 1998. С. 220.
- <sup>28</sup> мы понимаем под личностью те качества субъекта, которые определяют его социальным развитием, а под индивидуальностью – те качества, которые определены его природой
- <sup>29</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки// Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 23.
- <sup>30</sup> Там же. С. 25.
- <sup>31</sup> Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 653–654.

- <sup>32</sup> Иванов Вяч. Ницше и Дионис// Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 30.
- <sup>33</sup> См. Юнг К.Г. Психологические типы. СПб., 2001. С. 225.
- <sup>34</sup> См. Юнг К.Г. Психологические типы. СПб., 2001. С. 228–229.
- <sup>35</sup> Юнг К.Г. Психологические типы. СПб., 2001. С. 230.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> Блок А. Рыцарь-монах// Блок А. Собр. соч. В 6 т. Л., 1982. Т. 4. С. 160–167.
- <sup>38</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки// Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 30.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**С.Б.РОЦИНСКИЙ**

Российская академия государственной службы  
при Президенте РФ

### **ПРИМИРЕНИЕ ЛЮДЕЙ И ИДЕЙ КАК ПУТЬ К ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСТВУ (Историософия Владимира Соловьева в контексте современности)**

Философское наследие, как и всякое культурное наследие, требует к себе бережного отношения. Однако эта бережность, как представляется, не должна сводиться к антикварному восприятию идей предшественников, к отношению к ним как к ценному, но бесполезному культурному багажу. Обращаться к ним следует и без оглядки на дату высказывания, с учетом того, что философам свойственно говорить не только о временном, но и о вечном. Иными словами, речь идет об актуализации философских идей прошлого, в том числе и тех, что были высказаны Вл.Соловьевым и его последователями. Побывавший в гостях у российских писателей Генрих Бёлль в разговоре о религиозной

философии высказал вполне резонное суждение, что ее идеи следовало бы «сказать на языке, который доступен и понятен современному человеку»<sup>1</sup>.

Конечным пунктом философских исканий Вл.Соловьева многие исследователи традиционно называют «Богочеловечество». К примеру, А.Ф.Лосев писал: «Учение о богочеловечестве, несомненно, является у Вл.Соловьева завершением его теоретической философии»<sup>2</sup>. Однако, по всей вероятности, этот идеал русского мыслителя можно спокойно рассматривать как некую «сияющую высоту», которая, подобно абсолютному Добру, абсолютной Истине и абсолютной Красоте, всегда будет манить к себе, заставляя приближаться к себе, но всегда будет оставаться недостижимой. Гораздо важнее и актуальнее, как представляется, глубокие и во многом пророческие размышления философа о приземленном, что ли, синониме понятия «богочеловечество» – о человечестве как таковом, о перспективах его существования как единого и взаимозависимого целого, о необходимых условиях со-существования входящих в его состав людей, народов, наций, культур. Именно в этом контексте мыслитель высказал плодотворные идеи, которые оказались поразительно созвучны философским интенциям нашей эпохи, остро поставившей эти вопросы уже не столько в отвлеченно-теоретическом плане, сколько исходя из настоящего требования реальных обстоятельств существования и мира в целом, и России как его составной части.

Философ прозорливо усмотрел наступление ситуации, которая столетие спустя будет охарактеризована как «целостный и взаимозависимый мир». Однако единство и целостность мира не означает для Соловьева некую безразличную, субстанциальную слитность, поглощающую всех и вся. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав отдельных – государств, народов, племен, личностей. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, – писал мыслитель, – в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие

в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»<sup>3</sup>.

Соловьев был убежден, что путь к действительному человечеству лежит через общение, коммуникацию, примирение людей и идей. Эти мысли получают у него систематическое, фундаментальное обоснование. Вполне аргументированно можно говорить о том, что Соловьев был первым отечественным и европейским философом, который теоретически и методологически, в парадигме целостной системы, обосновал сущность феномена, охарактеризованного впоследствии как диалог культур, и построением своей философии всеединства продемонстрировал возможность и перспективность формирования нового философского мировоззрения на основе примирения, органического и логического синтеза различных идей, концепций, доктрин, философских культур. Понятия «примирение» и «синтез» выступают у него этическим и логическим эквивалентами одного и того же, в сущности, процесса. Примирение есть взаимоотношение людей, синтез – взаимоотношение, «примирение» идей. Солидаризуясь с позицией Ф.М.Достоевского в его понимании перспективы взаимоотношений России и Европы, Соловьев высказывает тезис о том, что «сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением»<sup>4</sup>.

Сущность философской концепции примирения, сформулированной и обоснованной русским мыслителем, следует рассматривать во взаимосвязанном единстве двух главных ее аспектов. Это, во-первых, онтоэтический аспект проблемы, получивший у Соловьева фундаментальное обоснование в его доктрине положительного всеединства, в которой бытийственные отношения в конечном счете сводятся к человеческим взаимоотношениям и, следовательно, выступают по существу как отношения нравственные. Во-вторых, идея примирения элементов бытия (коими прежде всего выступают люди и их общности) у Соловьева находится в теснейшей органической и логической связи с примирением в сфере идей, которое достигается через

общение и диалог, преодоление предвзятости и нетерпимости к инакомыслию.

Проблему социального и нравственного примирения людей философ органически связывал со свободным диалогом культур, общением идей, их взаимной критикой, синтетическим усвоением. Убедительным примером демонстрации подобного взаимоотношения идей является сама философия всеединства Вл.Соловьева. В своей системе Соловьев сумел примирить и соединить идеи философов самых различных направлений, исходя из того, что каждая серьезная мысль несет в себе момент истины и достойна войти в сокровищницу человеческой культуры. И этот соловьевский синтез идей был не искусственной конструкцией или эклектическим и безжизненным соединением, а органической целостностью, строго организованной логически и обоснованной теоретически, а главное – соответствующей реалиям и логике самой жизни.

Формирование Вл.Соловьевым собственной философской доктрины «цельного знания» происходило в результате усвоения, критического осмысления и синтеза различных идей, их примирения между собой, несмотря на их кажущуюся онтологическую и гносеологическую несовместимость. В его системе нашли отражение и получили своеобразную интерпретацию идеи практически всех значительных течений западной философской мысли, и не только Запада, но и Востока. При этом соединение положительной и отрицательной линий преемственности стало для него своеобразным методологическим приемом, который может быть охарактеризован как положительная, или синтетическая, критика. Практически нет ни одного философского течения, которое бы он полностью опровергал или же, напротив, был до конца его апологетом. Соловьеву были чужды и нигилизм, и идолопоклонство. Критикуя то или иное учение, он в то же время непременно признавал его относительную правду, находил в нем «зерно великой истины».

Помимо заслуг в сфере познавательной, Соловьев вместе с тем очень высоко оценивал роль западной философии в формировании самосознания человека, в воздействии ее на ход исто-

рического прогресса. Он считал, что философия, начиная с глубокой древности, особенно со времен Сократа, пусть с разной степенью успеха, деятельно участвует в совершенствовании, «пересоздании» действительности, в освобождении человеческого духа от внешней зависимости, стремится утверждать «абсолютную полноту и совершенство жизни». Освободительная деятельность философии заключается в том, говорит Соловьев, что «она делает человека вполне человеком»<sup>5</sup>.

Тем не менее, несмотря на огромные исторические заслуги, западная философия в основных ее течениях достигла кризисного предела. Ни отвлеченный рационализм, ни отвлеченный эмпиризм, каждый в своей отдельности, по убеждению Соловьева, уже не могут претендовать на то, чтобы считаться самостоятельными в постижении истины. Да, они достигли известных результатов в реализации этой задачи, но эти результаты односторонни, частичны, отвлечены от целостной и живой действительности, а потому остаются лишь путями приближения к истинной философии и ее составными частями. Что же касается «истинной философии», то она призвана подняться выше своих отвлеченных составных частей, объединив в органическом синтезе логический рационализм, материалистический эмпиризм, а также мистицизм веры. Именно такая философия, выступая в тесном союзе с наукой и религией, способна рассматривать Вселенную в живом единстве Бога, мира и человека, более того, служить путеводной нитью, направляющей движение человечества по пути исторического совершенствования.

Идея единства является основополагающим принципом Соловьева в его искании путей совершенствования жизни человечества. Высшей, абсолютной формой единства выступает у него всеединое, включающее в свой состав все элементы мирового бытия, которые не утрачивают от этого своей самоценности. Всеединое, кроме порядка абсолютного, имеет еще и порядок генетический, оно не только есть, но и становится. Несовершенство, совершенствование, совершенство – три ключевые понятия, которыми Соловьев характеризует путь развития мировой жизни. Важнейшим и наиболее проблематичным для него явля-

ется второе из них. Именно в процессе совершенствования заключается главная драма реальной действительности, конечно же, очень далекой от идеала абсолютного всеединства.

Для метафизической интерпретации явлений и процессов, происходящих в посюстороннем мире, Соловьев применяет понятие «становящееся всеединое», с помощью которого решает трудную проблему философского «оправдания» таких вещей, как трагическое несоответствие реального идеальному, относительного абсолютному и т.п. Это понятие одинаково применимо как к области человеческой жизни, где оно проявляет себя в наличной действительности как примирение людей, так и к сфере ее познания, где «становящееся всеединое» выступает как соглашение, примирение идей. В результате длинного и трудного пути, уверен Соловьев, люди и народы непременно должны примириться, прийти в согласие с собой, друг с другом и с высшей Истиной.

Метафизический императив всеединства был явным откликом Вл.Соловьева на вызов российской действительности. Известно, что идея некоего должного состояния возникает тогда, когда сущее обостренно в нем нуждается. В России такая идея традиционно распадалась на два полюса, разделявших общество, во всяком случае, его интеллектуально активную часть, на две партии, неустанно спорящих и даже враждующих между собой. История возникновения и последующего развития этих противоположных ориентаций в отечественной мысли, получивших в XIX веке названия «славянофильство» и «западничество», сегодня хорошо известна. Взаимоотношения между приверженцами «своего» и «чужого» на протяжении многих веков определяли состояние общества на том или ином этапе его развития.

Лишь немногим было дано подняться выше этих пристрастий, отрешиться от предвзятых определений в отношении того, что есть истина, а что заблуждение, чтобы высказать тривиально простую и вместе с тем поразительно трезвую мысль: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и

знания, которые выработаны Западной Европой»<sup>6</sup>. Такую позицию, означающую примирение противоположностей и доказывающую их «сводимость», заявил в начале 80-х годов прошлого столетия Владимир Соловьев. Примерно в то же время созвучные мысли высказывал и Ф.М.Достоевский, оказавший в этом отношении определенное влияние на своего младшего современника: «От Европы не уйдешь [ник<ак>]. Нам без обобщений в себе и собою всего, что вынесла в свою историю Европа, не уйти»<sup>7</sup>. Однако к такому синтезу противоположностей, который, что уж говорить, не стал последним словом в данном споре, лежал долгий и неровный путь сшибок и столкновений между тезисом и антитезисом.

Вл.Соловьев с симпатией относился к славянофилам первой волны, но вместе с тем со временем все больше убеждался, что их воззрения, во-первых, слишком ограничены исповедуемой ими партийностью и, во-вторых, противоречат не только идеалам, но и реалиям национального общественного бытия. Славянофилы говорили о «цельности духа», но цельности в действительности не было. Разобщенность общества и власти, народа и интеллигенции, «отщепенство» культуры верхов от культуры низов... И, наконец, разрыв между Востоком и Западом, но не столько как между понятиями географическими, сколько между «внутренним Востоком» и «внутренним Западом». Причем не только в обществе, но и в отдельных душах. «Мы – речи европейские, поступки азиатские», – иронизировал по этому поводу поэт Николай Щербина в середине прошлого века.

В начале своей творческой деятельности Соловьев пошел по пути славянофилов. Его юношескому миропониманию была созвучна исповедуемая ими идея цельности, а также мысль об особом историческом предназначении России. Эту мысль он проводит в своих ранних сочинениях, особенно отчетливо она звучит в работах «Философские начала цельного знания» и «Три силы». В этих произведениях легко обнаружить мотивы, дающие основания говорить о славянофильской, точнее, русофильской, ориентации Соловьева. Россия, согласно проводимой здесь мысли, есть «третья сила», находящаяся между двух других

враждующих между собою сил – Востоком и Западом. Она призвана явить собой судьбоносное место для примирения восточной культуры, исповедующей «обесчеловеченного бога», и западной цивилизации, превозносящей «обезбоженного человека». В русском национальном, православном духе содержатся все необходимые положительные предпосылки для осуществления такого вселенского синтеза.

Но впоследствии Соловьев стал говорить не столько о достоинствах, сколько о «грехах» России, ибо увидел, что духовное, политическое и экономическое состояние российского общества еще не готово к тому, чтобы претендовать на столь высокую историческую роль. Он выступил с резкой полемикой против М.Каткова, Н.Данилевского, других радикальных защитников идеи крайнего национализма. Ибо увидел, что, утверждая цельность национальную как уникальную особенность России, сторонники этой идеи тем самым расширяли и углубляли разлом между Россией и остальным миром. Примерно с начала 80-х годов Соловьев национальную идею ставит в подчинение идее универсальной. В работе «Русская идея» он обстоятельно излагает свою доктрину по данной проблеме, где заявляет, что для осуществления собственного национального призвания «нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них», что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности», что «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»<sup>8</sup>.

«Но где же оно, это человечество? Не является ли оно лишь абстрактным существом, лишенным всякого реального бытия?» – задает Соловьев вопросы, которые сами славянофилы, пожалуй, чаще всего задавали своим оппонентам. И отвечает: «Оно несовершенно, но оно существует: оно несовершенно, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется вовне и развивается внутренне»<sup>9</sup>. Соловьев согласен с тем, что Россия и географически, и исторически предрасположена к тому, чтобы именно в ее лоне произошло соединение восточной цельности жизни и духа с европейским типом жизни, сформировавшим свободную личность. Но он считает, что нужно смотреть на

этот вопрос не с узкоместнических, а с универсалистских позиций, ибо идея такого синтеза – социальной «соборности» и свободной индивидуальности – не исключительно национально-русская, а императив мировой истории всего человечества.

Рассматривая данную проблему сквозь призму истории и перспективы развития национальных отношений, философ следующим образом видит последовательность осуществления идеи всечеловечества: «В истории новых времен для нашего вопроса самое важное значение имеют три общих факта: 1) развитие национальностей, 2) соответственное развитие международных связей всякого рода и 3) географическое распространение культурного единства на весь земной шар»<sup>10</sup>. Следовательно, нации не могут полноценно объединиться во всечеловечество, не достигнув известного уровня собственного развития, возможно, даже в своей разъединенности. «Прежде чем осуществить в себе идеал всечеловечества, нации должны были сами сложиться и определиться в своей самостоятельности»<sup>11</sup>.

Исходя из такого понимания проблемы национальных взаимоотношений и соответственно адекватных этим отношениям состояний национального самосознания, Соловьев считал естественными человеческими свойствами патриотизм, героизм при защите Отечества, национальную самобытность в творчестве, признавая в то же время ненормальными и противоестественными такие явления, как космополитизм, или полное небрежение своей национальной принадлежностью, и национализм как возведение национальной принадлежности в высшее достоинство. Если, по оценке Соловьева, космополитизм есть извращение идеи всечеловечества, то национализм является извращением идеи патриотизма. Полемике с представителями русского национализма он посвятил значительную часть своей жизни. Содержание этих споров представлено в двух выпусках его журнальных статей, изданных позже под общим названием «Национальный вопрос в России». «Национализм, или национальный эгоизм, – пишет Соловьев в одной из статей, – ...есть полное извращение национальной идеи; в нем народность из здоровой, положительной силы превращается в болезненное, отрицатель-

ное усилие, опасное для высших человеческих интересов и ведущее самый народ к упадку и гибели»<sup>12</sup>.

Идею совершенствования человечества, перехода от состояния разобщенности и вражды – через примирение – к всечеловечеству Соловьев теоретически обосновывает в работе «Философские начала цельного знания», исходя из сформулированного им «всеобщего закона всякого развития». Человечество, как «действительный, хотя и собирательный организм», согласно этому закону, проходит в своем развитии три основные стадии. Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, «смешение или внешнее единство». Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые «стремятся к безусловной свободе». Третий, завершающий этап развития есть собирание частей и новое, свободное и добровольное, а потому – совершенное единство.

Третий фазис мирового процесса, завершая диалектический цикл, призван восстановить утраченную цельность первой стадии, но сохраняя при этом свободу и самоценность личности, самостоятельность государств и общественных институтов – все лучшее, что было добыто на второй стадии. Иными словами, Соловьев был убежден, что логика истории неминуемо ведет к синтезу положительных начал, содержащихся в первых двух моментах развития, к диалектическому соединению солидарности и свободы, единства и множественности, соборности и индивидуальности. «Только такая жизнь, – пишет Соловьев об этой высшей стадии развития, – 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»<sup>13</sup>.

Соединение людей, народов, культур, типов жизни должно происходить ни в коей мере не принудительно, считает Соловьев, а только свободно и добровольно, после осознания самими участниками этого процесса внутренней потребности в таком

единстве. «Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело... Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании»<sup>14</sup>. Диалектика формы, таким образом, переводится в этику содержания. Логическая идея синтеза становится нравственной идеей примирения.

Философское учение могут подстергать среди прочих две напасти: оно может вызвать нападки на себя, с одной стороны, за то, что появилось на свет с опозданием и повторяет уже давно известные истины, или же, с другой стороны, за то, что оно может появиться до срока, и тогда, непонятое и недооцененное, будет оттеснено на обочину, как некое интеллектуальное недоразумение. Вот и Василий Львович Величко, поэт и публицист, биограф Вл.Соловьева, с горечью писал: «Соловьев пришел не в свое время: либо слишком рано, либо слишком поздно!»<sup>15</sup>.

Если сравнивать философию Вл.Соловьева с тем уровнем развитием мысли, который был достигнут к концу XIX века на Западе, то действительно, при желании можно найти повод для упрека ее в «отставании» от лучших европейских образцов. Но если посмотреть с точки зрения дня сегодняшнего, то мы обнаружим множество совпадений и созвучий с современными идеями, сформулированными и высказанными, увы, уже после Соловьева. И это уже не отвлеченные теоретические построения, а конкретный ответ на жесткий вызов нашего сурового времени.

В середине XX века Б.Рассел и А.Эйнштейн призвали мировое сообщество к разоружению и мирному сотрудничеству, их манифест стал мощным интеллектуальным импульсом поворота к новому, неконфронтационному мышлению. Вопросы ненасилия, взаимопонимания, мирного сосуществования и сотрудничества активно обсуждаются на заседаниях Римского клуба, на

форумах Международного содружества примирения, целого ряда других организаций аналогичной ориентации. В XX веке сформировались целые направления, ориентированные на философское решение проблем взаимопонимания людей, примирения

и согласия между различными мировоззрениями и типами мышления, между народами и культурами. В контексте этой проблематики плодотворно работали и работают О.Шпанн (универсализм), П.Сорокин и Дж.Голбрейт (теория конвергенции), Л.Габриэль (интегральная логика), К.Гюнцль («новое мышление»), К.Лоренц (наука о поведении), К.Апель (этика дискурса) и многие, многие другие. В этом ряду особо следует отметить «философию диалога», получившую в последнее время огромную популярность как в России, так и за рубежом.

Питирим Сорокин, русско-американский социолог и культуролог, сформировавшийся в своем мировоззрении под значительным влиянием идей Конта и Дюркгейма, впоследствии стал защищать, в сущности, те же взгляды на будущее мировой истории, которые высказывал Вл.Соловьев. Разумеется, он не отказался полностью от научных методов исследования, но, вместе с тем, со временем ученый все больше убеждался в том, что методы одной только науки не способны решать усложняющиеся задачи социального познания перед лицом катастрофического развития цивилизации. В работе «Главные тенденции нашего времени», представляющей собой популяризацию важнейших положений его фундаментальной «Социальной и культурной динамики», П.Сорокин, в частности, писал: «...Новый нарождающийся социокультурный строй обещает обеспечить добровольное объединение религии, философии, науки, этики и изящных искусств в одну интегрированную систему высших ценностей Истины, Добра и Красоты. Такое объединение означает конец разделения и конфликта науки, религии, изящных искусств и этики друг с другом... это объединение означает новую «органическую» эру в истории человечества»<sup>16</sup>. Особенностью современного этапа мировой истории Сорокин считал осмысление человечеством себя не только как планетарной целостности, но и как части абсолютного универсума, или, говоря словами Вл.Соловьева, «всеединого сущего», что требует от человечества согласованных действий и нравственного совершенствования. Развитие исторического процесса вплоть до XX века П.Сорокин рассматривает как совместное существование двух социокуль-

турных типов: чувственного (западного) и идеационального, или религиозного (восточного) при доминировании одного из них. Если на заре человеческой истории главенствующую культурную роль играло идеациональное мировоззрение Востока, то в последующие века центром такого лидерства стала Европа. Обозримое будущее мировой цивилизации Сорокин связывает с утверждением интегрального типа культуры, который, по его мысли, объединит лучшие черты культурных типов Востока и Запада.

Именно такой поворот в развитии мировой истории примерно за три четверти века до Сорокина обосновывал его соотечественник Вл.Соловьев. Здесь, как и в случае с идейными влияниями на самого Соловьева, можно спорить о том, заимствовал ли Сорокин эти мысли у своего предшественника или опять мы имеем дело со спонтанной конвергенцией идей, – вопрос, конечно, не в этом. Гораздо существеннее то, что к подобным выводам сегодня приходит все большее число мыслителей, не находящих альтернативы как синтезу методов познания, так и диалогу культур и примирению народов.

Кристоф Гюнцль называет исповедуемое им мировоззрение знакомым нам термином «новое мышление», в основе которого лежит принцип осознания всеми частями мирового сообщества своей принадлежности к единому, целостному и взаимозависимому человечеству. Чем яснее выражено единство и чем разнообразнее самобытность его составляющих, тем интенсивнее целостность творения, тем глубже оно погружается в созидательный дух. Воля к единству имеет не интеллектуальный, а духовный характер, а дух есть это воля и любовь. Даже из этих самых общих штрихов метафизических представлений австрийского мыслителя видно, что его позиция напрямую перекликается с соответствующими положениями философии всеединства Вл.Соловьева. Подобных параллелей можно привести множество. Например, вот такое характерное высказывание, касающееся вопроса будущей интегральной философии как идейной основы единого человечества: «В основе конфликта между Востоком и Западом, угрожающего существованию рода человеческого, в

конечном счете всегда лежал разный подход к решению вопроса о человеке, о его сущности. Что есть человек в будущей, единой в масштабах мира, человеческой семье?.. Этот вопрос должен быть решен с помощью новой философии, в духе нового мышления еще до того, как будет сделан последний шаг мировой эволюции к единому сообществу, иначе этот спор может окончиться атомным уничтожением»<sup>17</sup>.

Фритьоф Капра, автор популярной книги «Дао физики», приводит массу убедительных доказательств в пользу того, что современная физика в своем фундаментальном содержании удивительным образом соединяется с мистическим мировоззрением. «Наука и мистицизм являются для меня двумя дополняющими друг друга сторонами человеческого познания: рациональной и интуитивной, – пишет Ф.Капра. – ...Для них характерна, как принято говорить в физике, дополнительность... Таким образом, лучше всего для нас было бы объединение мистической интуиции и научной рассудочности, а не динамическое чередование»<sup>18</sup>.

С соловьевской идеей взаимообогащения культур много общего имеет «философия диалога», берущая начало от Сократа, но по-новому открытая в 20–30-е годы XX века. У ее истоков стояли западные философы М.Бубер, Ф.Розенцвейг, Ф.Эбнер, О.Розеншток-Хюсси. Существенный вклад в ее разработку внесли наши соотечественники С.Л.Франк, М.М.Бахтин, В.С.Библер. Примечательно, что выход на идею диалога разными философами происходил зачастую независимо друг от друга, что свидетельствует об объективной обусловленности перехода к подобному типу мышления. Диалогический метод, по заявлению О.Розенштока-Хюсси, призван прийти на смену картезианскому рационализму, ограничивающему человеческое сознание в конечности саморефлектирующего «я». М.Бахтин подчеркивал, что идеи, как и люди, должны пребывать в постоянном общении. «Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалоговые отношения с другими чужими идеями»<sup>19</sup>, – писал Бахтин. Сказанное целиком

относится к взаимоотношениям как между идеями-высказываниями частного свойства, так и между философскими, мировоззренческими доктринами, типами ментальности и культуры. Исследователь современных проблем философского мышления В.С.Библер доказывает, что диалогичность сегодня становится неотъемлемым и важнейшим свойством философии, которая от своей прежней функции «наукоучения» делает поворот к тому, чтобы быть логикой общечеловеческой культуры, культуры очень разнообразной и многоголосой. Диалогичное мышление в его отечественной версии представляет собой, по словам Библера, «одно из возможных авторских исполнений некоей неявной, невысказанной «партитуры» гуманитарного мышления XXI века»<sup>20</sup>.

Американский бизнесмен и философ Клинтон Гарднер, ученик и последователь О.Розенштока-Хюсси и восторженный поклонник М.М.Бахтина, указывает на прямую связь диалогического мышления («нового мышления») с русской философской традицией и, в частности, с наследием Вл.Соловьева. Увлечшись русской философией и посвятив немало времени ее основательному изучению, он написал книгу «Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души», в самом начале которой пишет о своем намерении способствовать «возродить наследие Соловьева, Бердяева и всей русской философии», поскольку уверен «в жизненно важной роли, которую суждено сыграть русской философии в открытии «нового мышления», новой морали и новой духовности – и не только для России, но и для всего человечества»<sup>21</sup>. По мнению К.Гарднера, учение Михаила Бахтина является своего рода логическим завершением и смысловой конкретизацией развития тех идей, которые впервые были высказаны славянофилами и Вл.Соловьевым. «По мере того как мы переходим от «слова правды» Хомякова к «деятельному началу» Соловьева, далее к «творческому духу» Бердяева, затем к «диалогическому действию» Флоренского и, наконец, к «диалогичности жизни» Бахтина, мы наблюдаем последовательное развитие одного подхода, ...что сегодня мы можем опознать как всеоб-

щий творческий принцип, то есть действие духа во всех людях»<sup>22</sup>.

В контексте данной темы нельзя обойти вниманием мнение крупнейшего мыслителя XX века, немецкого философа Карла Ясперса, взгляды которого на истоки и цель мировой истории удивительно созвучны соответствующим мыслям русского философа. Так же, как и Вл.Соловьев, Ясперс исходит из того, что человечество происходит из одного корня, затем распадается на отдельные культуры, империи, государства, а в конечном итоге неминуемо приходит к новому единству. Способом осуществления пути к будущему единству человечества является коммуникация. Без коммуникации, активного общения, взаимопонимания, открытости народов друг другу, без общего признания высших духовных ценностей, считает философ, человечество не сможет устоять перед грозящей катастрофой, к которой ведет взрывоопасное развитие науки и техники. Справиться с этой задачей невозможно с помощью одного лишь разума, необходимо возродить доверие к историческим традициям, нравственно-религиозным установлениям, культурному опыту всех мировых цивилизаций. «Сегодня в нашей беде, – писал Ясперс, – мы воспринимаем коммуникацию как главное предъявляемое нам требование. Высветляющая коммуникация в многообразных истоках различных уровней объемлющего становится главной темой философствования. Приблизить коммуникацию во всех возможностях ее осуществления есть повседневная задача философской жизни»<sup>23</sup>. Примерно так же и Вл.Соловьев видел назначение “истинной философии”, в которой религия, философия и наука приходят к внутреннему свободному синтезу, который, в свою очередь, ложится в основу вселенского синтеза общечеловеческой жизни.

Таким образом, идеи, высказанные Вл.Соловьевым более века назад, независимо ни от мыслителя, ни от его ценителей или критиков, пусть в другой интерпретации и в ином теоретическом ракурсе, свежо и актуально звучат в наше время.

В своем учении Вл.Соловьев во многом предвосхитил постановку, а отчасти и философское решение важнейших совре-

менных проблем. Но часто ли вы услышите какую-либо ссылку на Вл.Соловьева, когда речь заходит обо всем этом – о человечестве, глобальных проблемах, диалоге культур, типов мировоззрений, синтезе методов познания? Увы... Здесь, видимо, сказывается наша давнишняя убежденность в том, что нет пророков в своем отечестве. И все та же партикулярная приверженность, любовь к крайностям, которую Соловьев удовлетворить не мог, поскольку был над крайностями. Его идеи не годились и сейчас не годятся ни правым, ни левым для их боевых кличей.

По образному выражению Александра Блока, Владимир Соловьев был «рыцарь-монах», «занесший золотой меч над временем»<sup>24</sup>. Но хочется вместе с Соловьевым поверить в то, что временам, когда властвуют непонимание, нетерпимость и кровавые раздоры, все же наступит когда-то конец. И в то, что на смену недооценке и неприятию все же придет подлинно философское осмысление идейного наследия великого русского мыслителя, понимание его истинной ценности для наступившего XXI века.

---

<sup>1</sup> Новая газета. 2002. № 76. С. 22.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Вл.Соловьев. М., 1994. С. 147.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С. 552.

<sup>4</sup> Там же. С. 315.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 15 т. Т. 2. М., 1993 (репринт). С. 412.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 262.

<sup>7</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. XXVII. Л., 1984. С. 195.

<sup>8</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 246, 220, 228.

<sup>9</sup> Там же. С. 229.

<sup>10</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1988. С. 472.

<sup>11</sup> Там же. С. 367.

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 518.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 176.

<sup>14</sup> Там же. С. 306.

<sup>15</sup> Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 56.

- <sup>16</sup> Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 86.
- <sup>17</sup> Гюнцль Кристоф. Новое мышление в преодолении прошлого и созидании будущего. М., 1993. С. 18–19.
- <sup>18</sup> Капра Ф. Дао физики: Исследования параллелей между современной физикой и метафизикой Востока. СПб., 1994. С. 109.
- <sup>19</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С.100.
- <sup>20</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.168.
- <sup>21</sup> Гарднер Клинтон. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. М., 1993. С. 10.
- <sup>22</sup> Там же. С. 20–21.
- <sup>23</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 508.
- <sup>24</sup> Книга о Владимире Соловьеве. С. 332.

**Ю.Н.НАЗАРОВ**  
**В.В.ВОЗИЛОВ**

Шуйский государственный педагогический университет

**«РОССИЯ И ЕВРОПА»**  
**В СПОРЕ Н.Я.ДАНИЛЕВСКОГО И В.С.СОЛОВЬЕВА**

Мыслители разных народов в различные исторические эпохи именовали свое собственное или какое-либо иное человеческое общество по-разному: полис (Платон, Аристотель), цивитас (Цицерон, Сенека), цивитас террена (Аврелий Августин), хидара (Ибн-Хальдун), нация (Дж.Вико), гражданское общество (Т.Гоббс), цивилизация (Ф.Гизо), общественно-экономическая формация (К.Маркс), социальный организм (Г.Спенсер), культурно-исторический тип (Н.Я.Данилевский, В.С.Соловьев) и т.д. Социальная жизнедеятельность человека, начиная с античности до начала XX века, обозначалась термином «общество». С развитием этнографии, этнологии, получивших в американской науке название «культурная антропология», понятие «общество» все чаще заменялось термином «культура», который и стал преобладающим в социологических и культурологических исследованиях второй половины XX века.

В современной научной литературе существует множество определений понятия «культура». Впервые теоретически-содержательное описание основных областей культуры было дано Н.Я.Данилевским. «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова (не могущих уже быть подведенным один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления) насчитывается, – писал русский мыслитель в книге «Россия и Европа» (1869 г.), – не более не менее четырех, именно:

1. *Деятельность религиозная*, объемлющая собою отношения человека к Богу, – понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2. *Деятельность культурная, в тесном значении этого слова*, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, *теоретическое – научное*, во-вторых, *эстетическое – художественное* (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, *техническое – промышленное*, то есть добывание и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим.

3. *Деятельность политическая*, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец,

4. *Деятельность общественно-экономическая*, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как нравственных и политических личностей, а посредственно – применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их»<sup>1</sup>.

В России обстоятельный научный труд Данилевского вызвал противоречивые отклики. Одни объявили его «целым катихизисом славянофильства» (Н.Н.Страхов), другие увидели в авторе решительного противника «всемирно-исторической точки зрения» первых славянофилов, а в его учении – переход от первоначальной доктрины славянофильства к «теории русского национализма» (В.Мякотин). В.С.Соловьев откликнулся на исследование Данилевского научно-биографической статьей в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а также журнальной публикацией под названием «Россия и Европа» (1888 г.). Крайне отрицательно относясь к русскому национализму и его приверженцам, Соловьев не пожелал дать объективный теоретический анализ научных идей Данилевского, назвав его сочинение в письме к Страхову от 23 августа 1890 года «кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу». Вместе с тем Соловьев признавал, что основное идейное содержание главного «литературного труда» русского «публициста» составляет «теория культурно-исторических типов».

Излагая предложенную Данилевским концепцию исторического развития, Соловьев остановился прежде всего на идее культурно-исторических типов как реальных, действительных носителей человеческой истории. Согласно Данилевскому, таких типов, уже проявившихся в истории, десять: египетский, китайский, индийский, еврейский, греческий, европейский и др. «Россия с славянством, – так выразил Соловьев важнейшую мысль Данилевского, – образует новый, имеющий в скором времени проявиться культурно-исторический тип, совершенно отличный и отдельный от Европы»<sup>2</sup>. Именно на этой идее и сосредоточил свою критику Соловьев. Для него, исповедующего концепцию «высших интересов, имеющих общечеловеческое значение» (развитие «науки, просвещения, истинной свободы и т.д.»), «предполагаемая «идея славянства» сводится лишь к этнографической особенности этого племени»<sup>3</sup>. Данилевский же, исходит из того, что «интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как выражение «европейский инте-

рес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина. «Итак, – делает свой важнейший вывод Данилевский, – для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея славянства должна быть высшею идеею, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления – без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности»<sup>4</sup>.

Н.Я.Данилевский сформулировал четыре закона исторического развития. Один из них гласит: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций»<sup>5</sup>. Разъясняя содержание данного закона, Данилевский писал, что египетская культура не перешла к народам неегипетского происхождения, что индийская цивилизация ограничилась народами, говорящими на языках «санскритского корня», что «евреи не передали своей культуры ни одному из окружающих или одновременно живших с ними народов»<sup>6</sup>. Возражая Данилевскому, Соловьев утверждал, что «действительное движение истории» состоит именно в передаче «культурных начал». Так, замечал он, возникший в Индии буддизм был передан народам монгольской расы и определил собою духовный характер и культурно-историческую судьбу всей Восточной и Северной Азии, а христианство, «явившееся среди еврейского народа, даже в два приема нарушило мнимый «исторический закон», ибо сначала евреи передали эту религию греческому и римскому миру, а потом эти два культурно-исторические типа еще раз совершили такую недозволенную передачу двум новым типам: германо-романскому и славянскому, помешав им исполнить требование теории и создать свои собственные религиозные начала»<sup>7</sup>.

Самобытность того или иного культурно-исторического типа проистекает, по Данилевскому, из особенностей природного бытия народов. Вопрос о взаимосвязи культуры и природы, природы конкретной страны и истории отдельного народа достаточно сложен. Решение его в самом общем виде выглядит так: культура всякого народа формируется, создается, развивается в определенных природных условиях. Дальнейшая конкретизация данного тезиса не свободна от затруднений и опасностей, против которых, как верно заметил В.О.Ключевский, «необходимы методологические предосторожности»<sup>8</sup>. «Жизненная цельность исторического процесса, – писал историк, – наименее податливый предмет исторического изучения»<sup>9</sup>. Вот почему при рассмотрении указанного вопроса по необходимости приходится обращаться к теоретическим принципам, разрабатываемым в рамках социально-философского и культурологического знания. Несомненно, что человек то приспосабливается к окружающей его природе, к ее силам и способам действия, то приспосабливает силы природы к своим потребностям, от которых он не может или не хочет отказаться. Человек составляет одно целое с природой, вместе они суть единство: культура вне природы, общество вне природы, человек вне исторической деятельности, развивающейся в определенных географических условиях, не существуют. Вместе с тем стороны, составляющие единство системы «общество – природа», являются противоположностями. Взаимодействуя с природой, человек разумный «вырабатывает свою сообразительность и свой характер»<sup>10</sup>, определяет свое отношение не только к миру природы, но и к миру культуры, создает ту или иную систему социальных взаимосвязей.

В общетеоретическом смысле понятие «культура» совпадает по своему содержанию с понятием «общество». Всякий элемент культуры возникает в обществе, представляет собой общественное образование, и, напротив, всякая часть общества есть элемент культуры, создаваемой умом и руками человека, общественного существа. Обладая одним и тем же содержанием, понятия «культура» и «общество» используются в разных науках для различных целей. Социология и социальная философия

предпочитают термин «общество». Этнография и этнология, социальная антропология и культурная антропология, культурологические дисциплины разного рода предпочитают пользоваться термином «культура», обозначая им те или иные стороны человека. Общенаучное понятие культуры охватывает совокупность всех способов человеческой деятельности, а также продуктов этой деятельности и самого процесса их создания. Одна культура (этническая, формационно-историческая, региональная, личностная и т.д.) отличается от другой прежде всего теми способами, какими человек создает искусственную среду, необходимую ему для выживания в конкретных природно-климатических условиях.

В философском смысле культура есть особый способ надбиологического бытия *homo intelligentialis* – общественного существа, способного управлять образами собственного сознания, вещами и людьми. Данная способность выделяет человека из мира природы, делая его творцом «второй природы» – культуры. Одним из важнейших субъектов исторического развития является созданная природой и образованная целенаправленной социокультурной деятельностью интеллигенция как составная часть всякого самобытного народа. Характеризуя культуру, П.Н.Милюков писал, что она «есть та совокупность технических и психологических навыков, в которых отложилась и кристаллизовалась в каждой нации вековая работа ее интеллигенции. Культура – это чернозем, на котором расцветают интеллигентские цветки»<sup>11</sup>.

Несмотря на чрезвычайно узкое истолкование культуры, Милюков вместе с тем подчеркнул важную мысль о зависимости интеллигентской деятельности от национальной почвы. Данная идея признавалась и признается далеко не всеми. Так, например, С.Л.Франк, понимавший под культурой совокупность создаваемых обществом «объективных ценностей» (нравственность, религия, наука, искусство и т.д.), утверждал, что «русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры»<sup>12</sup>. Эту удивительную сентенцию Франка можно объяснить лишь своеобразным, характерным для определенного исторического

времени и «кружковой» культурной среды, пониманием интеллигенции как небольшой группы революционеров-нигилистов.

Известно, что всякая социальная группа, формирующаяся в ходе исторического развития, пытается в той или иной мере осознать собственное место и роль в обществе. Каждая группа выдвигает из своей среды мыслящих личностей, которые выполняют функции идеологов, то есть сознательных выразителей интересов данной группы. Интеллигенция отличается от прочих социальных групп тем, что она состоит если не целиком, то преимущественно из людей, приуготовленных природой к размышлению, решению различных умственных задач, сознательному поиску ответа на вопросы, выдвигаемые развитием общества. Русская интеллигенция, осознавшая себя реальной политической и духовно-идеологической силой, пришла в середине XIX столетия к теоретической постановке вопросов о ее месте и роли в обществе. Наиболее значимыми из них были: связь с национальной почвой и собственным народом; отношение к власти и участие в государственной работе; выбор революционных или эволюционных путей преобразования общества. Решение этих вопросов в значительной мере определялось интеллигентскими мировоззренческо-групповыми установками, не всегда отчетливо сформулированными, но заметно проявлявшими себя в общественно-политической борьбе, находившей отражение на страницах печатных изданий.

Одним из первых к теоретическому осмыслению проблемы интеллигенции подошел известный литературный критик и общественный деятель Н.Н.Страхов в 1869 году. В статье о романе Л.Н.Толстого «Война и мир» он обратился к рассмотрению «нашего умственного мира». По его мнению, русскую интеллигенцию отличает то, что «ее образованность не имеет никаких прочных корней, что в ее умах никакие идеи не оставили следов, что прошедшего у нее вовсе нет». Интеллигенции при «ложной образованности недостает действительно *настоящего* образования». Следствием слабости российских умов и господствующего между ними невежества является нигилизм, который один составляет «только пробившееся наружу сознание нашей интелли-

генции»<sup>13</sup>. Различение ложной образованности, притекающей в Россию с Запада, и истинной образованности, которая должна питаться национальной почвой, позволило Страхову разделить интеллигентов на две группы: национально ориентированных создателей и мечтателей западного толка.

В одно время со Страховым к проблеме интеллигенции обратился Н.Я.Данилевский. В книге «Россия и Европа» он писал, что «так называемая интеллигенция не что иное, как более или менее многочисленное собрание довольно пустых личностей, получивших извне почерпнутое образование, не переваривших и не усвоивших его, а только перемалывающих в голове, перебалтывающих языком ходячие мысли, находящиеся в ходу в данное время под пошлою этикеткою современных»<sup>14</sup>. Основными недостатками русской интеллигенции Данилевский считал подражательство Западу, или «европейничанье», как выражение слабости и немощи народного духа в высших образованных слоях русского общества, а также идущие отсюда западничество, либерализм, нигилизм, в которых он видел угрозу интересам общеславянского дела. Мысли, высказанные Страховым и Данилевским в конце 60-х годов XIX века, обнаруживают характерное для определенной части русского общества отношение к интеллигенции как к особой группе лиц, чуждых по своему мировоззрению и жизненной позиции национальному укладу.

Подобная характеристика интеллигенции встречается в работе К.Н.Леонтьева «Византизм и славянство» (1875 г.), где он достаточно резко оценивал умственное и нравственное состояние интеллигенции Балкан. По его мнению, «космополитические, разрушительные и отрицательные идеи, воплощенные в кое-как по-европейски обученной интеллигенции», обнаруживают себя в ее деятельности, которая «не требует ни философского ума, ни высокого светского образования, ни возвышенных, героических вкусов и чувств»<sup>15</sup>. Сходное отношение было у Леонтьева и к русским интеллигентам, которых он называл не иначе как «обезьянами прогресса». Обращаясь к вопросу о месте интеллигенции в обществе, К.Н.Леонтьев в работе «Восток и Запад» писал: «Надобно... проводить мысленно черту между эпической,

простонародной половиной всего греко-славянского мира... и половиной... буржуазной (ибо выражение интеллигенция, противопоставленное выражению эпическая часть нации, было бы в этом случае для народа слишком обидно)»<sup>16</sup>.

Отношение славянофилов к интеллигентам-западникам было в целом отрицательным, поскольку они видели в них своих идейных противников. Как признавал И.С.Аксаков, говоря о славянофильских изданиях, «непосредственного действия на массы читающего люда они не оказывали, – но действие их на своих противников, на так называемую интеллигенцию, было неотразимо, – хотя и не быстро»<sup>17</sup>. Вместе с тем славянофилам было присуще стремление «возвратить нашу отчасти слишком высоко и отчасти слишком униженно о себе мыслящую интеллигенцию на настоящую родную почву», а также понимание необходимости «прекращения разрыва интеллигенции с народом, – разрыва, вредного для обоих, равно их ослабляющего и препятствующего самостоятельному развитию России»<sup>18</sup>.

В трактовке интеллигенции мыслители-славянофилы исходили из понимания ее как части общества, части народа, которая распадается на две основные группы: интеллигентов-западников, питающихся европейскими идеями и в силу этого не способных действовать созидательно, и интеллигентов-националистов, близких родной почве, а потому сохраняющих самобытные ценности славяно-русской культуры.

Различия между двумя группами русской интеллигенции видели не только славянофилы. Традиционно причисляемый к русским либералам К.Д.Кавелин определял интеллигенцию как образованный цивилизованный слой русского общества, относя к нему и дворянство, и лиц среднего сословия. Он отмечал обособленность интеллигенции от народа, ее корпоративный характер («как некая опричнина в земле»), что подчеркивается ее антигосударственной, антинародной и антиправовой деятельностью. В мировоззренческом плане Кавелин различал две группы интеллигенции: первая ориентируется на Европу, вторая – на Россию<sup>19</sup>. По его мнению, нужно сделать «шаг, чтобы создать одну сомкнутую русскую национальную интеллигенцию, кото-

рая охватит все направления и течения русской мысли со всеми их оттенками»<sup>20</sup>.

С позиций, противоположных славянофильским, выступил В.С.Соловьев. В статье «Россия и Европа» он писал об ошибочной, на его взгляд, мысли М.Н.Каткова, утверждавшего, что «*тело* России, т.е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем, и что только *голова* этого великого организма, т.е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом»<sup>21</sup>. В.С.Соловьев иронически замечал по этому поводу, что образованному классу «еще очень далеко до прогрессивного паралича и размягчения мозга, которые пригрезились опрометчивому охранителю наших основ»<sup>22</sup>. Кроме того, Соловьев отверг предложение Каткова передать народную школу в руки какого-либо класса, чуждого и враждебного образовательным целям. «Наши публицисты-охранители уже с полной откровенностью высказывают свои мечты о закрытии не только народных школ, но также гимназий и университетов. Это во всяком случае делает честь их последовательности и сообразительности. Они ясно видят единственный способ уничтожить ту «интеллигенцию», которая стоит поперек пути к их идеалу. Петр Великий создал ее посредством училищ; упраздните училища, и скоро вся эта «интеллигенция» исчезнет сама собою, даже без всякого кровопролития. А с ее исчезновением патриотический идеал этих «пророков навыворот» осуществится вполне, в России останутся только безграмотный и безгласный народ, с одной стороны, а с другой – «сто тысяч» екатерининских полицмейстеров, беспрепятственно переводящих этот народ на положение безземельных батраков»<sup>23</sup>. При этом Соловьев отмечал, что «триединая вражда к простому народу, к школе и «интеллигенции» заслоняет даже своекорыстные сословные расчеты и становится *spiritus movens* всей ретроградной публицистики, сообщая ей прямо злостный характер»<sup>24</sup>.

В.С.Соловьев рассматривал интеллигенцию как часть образованного общества, которая призвана просвещать народ, но при этом выступал против сужения ее до привилегированных слоев, получивших образование в лицеях и университетах. Вместе с тем Соловьев отмечал и отрицательные черты этой интел-

лигенции. В первой речи в память Достоевского он говорил, что «худшие люди мертвого дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшие люди интеллигенции. Если там, среди представителей просвещения, остаток религиозного чувства заставлял его бледнеть от богохульства передового литератора, то тут, в мертвом доме, это чувство должно было воскреснуть и обновиться...»<sup>25</sup>.

До середины XIX века образованная часть русского общества была достаточно однородной. Реформы 60-х годов сломали прежнюю социальную структуру России. В образованном обществе начался процесс размежевания на старое дворянство и новый интеллигентный слой, состоящий в основном из разночинцев. Их противостояние было отмечено В.С.Соловьевым, который писал о дворянских публицистах: «...Им приходится как можно более сузить свое дворянство, ограничить его одними питомцами привилегированных учебных заведений и кадетских корпусов, исключить из него всю прочую так называемую «интеллигенцию», так называемых «разночинцев» и так называемых «семинаристов», т.е. людей, наиболее содействовавших верховной власти, со времен Петра Великого, в деле просвещения России»<sup>26</sup>.

Критическое отношение к результатам интеллигентской деятельности, которое было свойственно почти всем русским мыслителям, заставляло их задумываться о конкретных задачах, стоящих перед ней. Предназначение интеллигенции выводилось из конкретно-исторических условий русской жизни. Н.Я.Данилевский предлагал интеллигенции отказаться смотреть на все европейскими глазами и исходить прежде всего из собственных российских интересов<sup>27</sup>. Упрекая интеллигенцию в подражательстве Европе, он называл в качестве ближайшей цели борьбу с ней. «...Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты... – писал он, – считаем мы спасительными и благодетельными, ибо только эта борьба может отрезвить мысль нашу, поднять во всех слоях нашего общества народный дух, погрязший в подражательности, в поклонении чужому, зараженный тем крайне опасным недугом, который

мы назвали европейничаньем»<sup>28</sup>. Предназначение русской интеллигенции Данилевский видел в содействии сохранению и развитию того культурно-исторического типа, к которому она принадлежит.

Иное понимание задач интеллигенции предложил В.О.Ключевский. По его мнению, «образованный русский человек знал русскую действительность, как она есть, но не догадывался, что ей нужно и что ей делать, т.е. не понимал ее, а не понимал потому, что ничего не признавал кроме нее, как своего единственного идеала, пока сама же она не раскрыла ему своих недостатков и не закричала о своих нуждах. Тогда впервые почувствовал русский интеллигент, что можно знать родную жизнь, не понимая ее, и что для понимания нужно знать еще нечто кроме нее; но как нужно знать, чтобы понимать, и что еще нужно знать – этого он не мог уяснить себе»<sup>29</sup>. Ключевский занимает промежуточную позицию в споре между сторонниками европейского образования и теми, для кого способность понимать не связана с научным образованием. Согласно ему, научно-литературное образование является необходимым условием исполнения интеллигенцией своего предназначения, состоящего в том, чтобы «понимать окружающее, действительность, свое положение и своего народа»<sup>30</sup>.

Обоих мыслителей сближает представление, что существенной задачей интеллигентской деятельности является осознание действительности, понимание положения собственного народа относительно иных народов. Вместе с тем, они расходятся в характере этого понимания. Для Данилевского особенно важен отказ от подражательства Западу, тогда как Ключевский считает, что понять родное можно зная нечто, находящееся за пределами своего. Различие в позициях двух авторов заключается также в практическом предназначении данного понимания: борьба за сохранение собственного народа среди других и абстрактные идеи науки и просвещения. Несовпадение позиций Ключевского и Данилевского служит одним из показателей того, что русская интеллигенция не обладала единым национальным мировоззрением.

Естественноисторическое развитие всякого народа приводит к появлению интеллигентных личностей, способных стать его политическими и духовными вождями. Однако эта историческая возможность не всегда становится действительностью. Вышедшие из народа интеллигенты не всегда умеют, а иногда и не желают уяснять особенную природу своего собственного народа и склонны в силу различных обстоятельств искать для себя идеологические образцы в иных культурных мирах. Поэтому в истории разных народов возникали ситуации, когда интеллигенция уходила от насущных забот народной жизни. В русской истории XIX столетия такое положение дел привело многих мыслителей к теоретической постановке проблемы «интеллигенция и народ».

Анализируя российскую действительность середины XIX века, в которой отрыв интеллигенции от народа стал очевиден для многих образованных людей, озабоченных нуждами широких масс, Н.Я.Данилевский писал: «Но как ни внешне наше русское просвещение, как ни оторвана наша интеллигенция (в большинстве своем) от народной жизни, она не встречает, однако же, в русском народе и в России *tabulam rasam* для своих цивилизаторских опытов, а должна волею или неволею сообразовываться с веками установившимся и окрепшим народным бытом и порядком вещей. Для самого изменения этого порядка интеллигенция принуждена опираться, часто сама того не замечая, на народные же начала; когда же забывает об этом (что нередко случается), то народ, составивший уже долгим историческим путем общественный организм, извергает из себя чужое, хотя бы то было посредством гнойных ран, или как бы облекает его хрящеватою оболочкою и обособляет от всякого живого общения с народным организмом, – и чуждое насаждение, в своей мертвенной формальности, хотя и мешает, конечно, правильному ходу народной жизни, но не преграждает его, и она обтекает и обходит его мимо»<sup>31</sup>.

В то же самое время существовал и другой взгляд на интеллигенцию, согласно которому без нее как лучшей части народа правительство не имеет права обходиться. «Наши охранители

утверждают, – писал Б.Н.Чичерин, – что недовольство нашею формою правления существует только среди так называемой «интеллигенции», а не в массе народа, и в этом они правы... Но из этого не следует, чтобы правительство могло бы опираться непосредственно на массу народа. Обыденная, каждодневная работа правительства совершается посредством его многочисленных *органов*, которые сами, по необходимости, выходят из среды интеллигенции, а потому только то правительство прочно, которое опирается на самые лучшие в умственном отношении силы народа, т.е. на его «интеллигенцию»<sup>32</sup>.

Исходя из этого, Б.Н.Чичерин ставил задачу преодоления разлада между правительством и передовыми силами страны. По его мнению, жалобы, что в стране нет честных и преданных делу общественных деятелей, безосновательны: нужно создавать условия деятельности, а люди найдутся. Не оправдывая деятельности радикалов, он, в частности, отмечал, с какой верой в свои идеалы и готовностью жертвовать собой, они живут. Он сетовал, что столько ума, энергии, самоотвержения, идеализма направлено на дурное дело<sup>33</sup>. Сходные мысли о нежелании или неспособности правительства использовать в общественно полезных целях энергию отдельных интеллигентов, которые, не будучи востребованы верховной властью, обращают все свои силы против нее, – высказывал В.В.Розанов.

В России второй половины XIX – начала XX веков существовало не только отчуждение интеллигенции от народа, но также – и государства от народа. Этот разрыв пытались преодолеть славянофилы, которые предлагали интеллигенции стать народной («народом самосознающим», по выражению И.С.Аксакова), выступить как новая духовная сила, скрепляющая народ и государство, продвигающая общество в его историческом развитии. Практической силой, стремившейся к преодолению разрыва между интеллигенцией и народом, были также русские радикалы, ставившие своей целью построение общества на новых социальных началах. Однако характерной чертой их революционного мировоззрения был нигилизм, представлявший собой практико-политическое отрицание самодержавного госу-

дарства, православной церкви, патриархальной семьи и других сторон национальной жизни.

В книге «Россия и Европа» Данилевский рассматривал нигилизм в рамках своей концепции «европейничанья», то есть интеллигентского подражания Западу. По его мнению, нигилизм есть пример русского лжедемократизма и «последовательного материализма». Он выступал против приписывания русскому нигилизму «доморощенного» происхождения. Данилевский считал, что нигилизм заимствован, а следовательно, карикатурен: это новейшее направление немецкой науки, основателями которой являются Фогт, Молешотт, Фейербах, Б.Бауэр, Бюхнер и Штирнер. Причину распространения нигилизма он видел в отсутствии самобытного развития<sup>34</sup>. Эти идеи были развиты им в статье «Происхождение нигилизма» (1884 г.), которая не осталась незамеченной и вызвала ряд критических отзывов, в том числе со стороны В.С.Соловьева и Н.П.Гилярова-Платонова. Последний опубликовал в газете «Русь» два письма к И.С.Аксакову «Откуда нигилизм?» (1884 г.)<sup>35</sup>.

В статье «Россия и Европа» Соловьев дал следующую характеристику идейной стороне нигилизма 60-х годов XIX века: «Всем памятно, как умозрительная философия, или метафизика, была признана у нас не только печальным заблуждением ума человеческого, но прямо сумашествием или даже тяжким преступлением. Памятно всем пылкое увлечение новейшим немецким материализмом в сочетании с французским позитивизмом... Умственное движение шестидесятых годов отрицало идеальную философию лишь под чужим знаменем: то французских позитивистов, то английских эмпириков»<sup>36</sup>.

Наиболее полную оценку нигилизму Соловьев дал в работе «Три речи в память Достоевского» (1881-1883 гг.). По его мнению, если Тургеневым не был угадан истинный смысл нигилистического движения, а роман, специально этому посвященный («Новь»), оказался совершенно неудачным, то Достоевский сумел предсказать важные общественные явления, которые были им осуждены во имя высшей религиозной истины, и указал лучший исход для общественного движения в принятии самой

этой истины<sup>37</sup>. Критика Достоевского была направлена прежде всего против представителей того воззрения, по которому всякий сильный человек сам себе господин и ему все позволено, а также целых обществ людей, одержимых мечтой о насильственном перевороте. Ф.М.Достоевскому, отмечал Соловьев, были совершенно ясны три истины: «...Он понял прежде всего, что отдельные люди, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насилловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой с идеалом Христа»<sup>38</sup>. В противовес взглядам нигилистов Соловьев выдвинул тезисы: мир невозможно спасти насилуем; самодовольная отвлеченная правда порождает лишь преступление; выход из духовного кризиса следует искать в поисках иной правды – положительного религиозного идеала. Говоря о предугадывании Достоевским особенностей нигилистического движения, Соловьев не предполагал, что сам станет провидцем, когда с иронией писал о нигилистах, что они «быть может являют собой *будущее* России»<sup>39</sup>.

Сопоставление взглядов Данилевского и Соловьева по злободневным вопросам духовной жизни русского общества пореформенной эпохи, по проблеме соотношения общечеловеческого и национально самобытного в культурно-историческом развитии человечества позволяет сделать вывод о противоположности исходных мировоззренческих установок двух выдающихся русских мыслителей XIX столетия, наиболее ярко выразивших идеологическое противостояние основных интеллигентских групп.

---

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 471-472.

- <sup>2</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 408.
- <sup>3</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 409.
- <sup>4</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 127.
- <sup>5</sup> Данилевский Н.Я. Указ соч. С. 91.
- <sup>6</sup> Там же. С. 93.
- <sup>7</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 410.
- <sup>8</sup> *Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций. В 3 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 48.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Милоков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция //Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. М., 1991. С. 299-300.
- <sup>12</sup> *Франк С.Л.* Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) //Вехи; Интеллигенция в России. С. 162-163.
- <sup>13</sup> Страхов Н.Н. Война и мир. Сочинение графа Л.Н.Толстого. Томы I, II, III и IV. Издание второе. М., 1868. Статья 1 //Он же. Литературная критика. М., 1984. С. 260-261.
- <sup>14</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 405.
- <sup>15</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство //Он же. Избранное. М., 1993. С. 49, 67.
- <sup>16</sup> Цит. по: *Боровой Л.* Путь слова. М., 1974. С. 278.
- <sup>17</sup> Аксаков И.С. Федор Иванович Тютчев. Биографический очерк //Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1981. С. 309.
- <sup>18</sup> Русское общество 40-50-х годов XIX в. Ч. 1. Записки А.И.Кошелева. М., 1991. С. 87.
- <sup>19</sup> Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 416, 418.
- <sup>20</sup> Там же. С. 539.
- <sup>21</sup> Соловьев В.С. Россия и Европа //Он же. Литературная критика. М., 1990. С. 316.
- <sup>22</sup> Там же. С. 316-317.
- <sup>23</sup> Соловьев В.С. Идолы и идеалы //Он же. Литературная критика. С. 343.
- <sup>24</sup> Там же. С. 344.
- <sup>25</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 298.
- <sup>26</sup> Соловьев В.С. Идолы и идеалы //Он же. Литературная критика. С. 343.
- <sup>27</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 441.

- <sup>28</sup> Там же. С. 435-436.
- <sup>29</sup> Ключевский В.О. Мысли об интеллигенции //Слово. 1993. № 5-6. С. 5.
- <sup>30</sup> Там же. С. 2.
- <sup>31</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 405.
- <sup>32</sup> Чичерин Б.Н. Мысли о современном положении России //Звезда. 1994. № 10. С. 114.
- <sup>33</sup> Там же. С. 113-116.
- <sup>34</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 291-293.
- <sup>35</sup> См. также: *Гиляров-Платонов Н.П.* Откуда нигилизм? М., 1904.
- <sup>36</sup> Соловьев В.С. Россия и Европа //Он же. Литературная критика. С. 322.
- <sup>37</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 296, 299.
- <sup>38</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 298.
- <sup>39</sup> Соловьев В.С. Русская идея //Русская идея. М., 1992. С. 188.

**Д.К. АХТЫРСКИЙ**

Российский государственный гуманитарный университет

### **СИМВОЛИКА ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА**

Тема «вечной женственности» – закавычиваю словосочетание, поскольку оно в рамках данного дискурса заменимо другими смыслообразами – в христианском пространстве смыслов окутана специфическим туманом, затрудняющим размышление, но и провоцирующим концептуализацию (хотя и болезненного свойства).

Естественно, где речь заходит о женственности, там подразумевается и мужественность. Мы априори ограничены в своих представлениях о мире фактом наличия двух полов. Те объекты, которые невозможно причислить к тому или иному полу, являются либо бесполоми, либо двуполоми – и, значит, не разрывают бинарную замкнутость. Фантасты – например, Айзек Азимов – пытаются смоделировать мир, в котором наличествуют три и более полов. Но и в этом случае можно выделить два пола, максимальным образом выражающие наши представления о муже-

ственности и женственности. Остальные же образуются с помощью комбинаторики и произвольной трансформации социальных функций и ролей в половые. Но, если оставаться в границах собственно пола, два не терпят третьего; между мужским и женским нет зазора, куда могла бы втиснуться еще какая-либо половая реальность. Точно так же мы не можем представить себя существующими в не-трехмерном пространстве.

Однако же о «вечной мужественности» речь фактически почти никогда не заходит. О ней редко говорят мистики, богословы и оккультисты. В социальной же проекции данной проблематики наблюдается то же положение вещей: мы празднуем 8 Марта, Международный женский день, поздравляя **всех** женщин. Мужчин же поздравляют 23 февраля – в День Защитников Отечества, хотя многие мужчины не имеют к вооруженным си-

лам никакого отношения и не будут иметь его в будущем. День посвящен не мужчинам как таковым, а социальной функции, реализуемой, как правило, мужчинами. Гендерная тема в научном сообществе есть по преимуществу «женская» тема – это относится как к объекту, так и к субъекту гендерных исследований.

Это несоответствие – обратная сторона медали, следствие патриархального перекоса человеческого сознания.

Невозможно дать точного и полного определения мужественности и женственности, попытка их разграничить обречена на неудачу. Мужское и женское разделено только в области строения физических тел и их функций. Когда же мы обращаемся к области психологии, все становится неопределенным, плывущим, границы исчезают. Черты характера не могут быть отнесены точно к тому или иному полу. Женственность и мужественность уходят в область субъективного. Представления о мужественности и женственности разнятся от эпохи к эпохе, они весьма несходны в разных культурах и субкультурах, несходны вообще у разных людей. По-своему женственны и агрессивны женщины Достоевского, и «тургеневские девушки» – а в глазах

Федора Карамазова женской привлекательностью обладала и Лиза Смердящая.

В области метафизики часто производится наложение бинарной оппозиции мужского/женского на другие бинарные оппозиции. Например, в паре «единство/множественность» «единство» обычно ассоциируется с «мужским», а «множественность» – с «женским». Аналогичным образом ассоциируются члены пары «центр/периферия». Однако возможно и иное наложение; «женское» может отождествляться с целостностью, синтетичностью, нерасчлененностью (женщина рождает детей – эта деятельность требует концентрации всех сил организма и души), «мужское» же – с расчлененностью, аналитичностью, набором функций, способностей, умений, «профессий». Женщина умеет все понемногу, а мужчина – узкий профессионал. Женщина – это центр, хранительница дома и очага, его средоточие. Мужчина же находится на периферии, отправляется на охоту, войну, работы, покоряет пространства, расширяет сферу влияния «дома»; он является своего рода «отделом внешних сношений».

Таким образом, «мужественность» и «женственность» – не понятия, а символы, отсылающие нас к неким неопределимым реальностям. Эти реальности субъективно могут переживаться как реально существующие, образующие в паре особый мир, особое пространство – или даже весь универсум. Добавление же предиката «вечный» указывает на высочайшие, незамутненные каким бы то ни было злом, совершенные источники/средоточия мужественности и женственности, причастные тем или иным образом к тайне Божества, высшей реальности.

Пожалуй, именно предлагаемое Даниилом Андреевым решение проблемы вечной женственности заставляет многих ортодоксальных христиан называть его «неоязычником» либо «гностиком».

Даниил Андреев признает троичность Божества, однако вместо Отца, Сына и Святого Духа у него появляются Отец, Мать и Сын.

До каких пределов доходит бинарность мужественности/женственности? Где начинается реальность, которая была

бы превыше этой полярности? Именно этот вопрос представляет собой суть спора о «Софии» или же «Вечной Женственности».

Спор имеет смысл только в том случае, если спорящие признают иерархичность мироустройства, не сводят все смыслы на плоскость, но говорят о духовной «глубине» или «высоте». В этом пункте сходятся и православные, и гностики, и теософы, и буддисты, и индуисты, и т.д. Именно это согласие позволяет вести разговор, задает пространство спора. Может быть, именно утверждение иерархичности позволяет говорить о религиозном характере того или иного взгляда на мир и вытекающего из него образа действий (обобщенно – «проекта»). Христианство и буддизм, к примеру, в наибольшей степени роднит именно признание иерархичности – духовной и материальной – ведь объекта поклонения в буддизме нет.

С мыслителем постмодернистского толка вроде Делеза или Фуко было бы бесполезно вести такой разговор. Для него «верх» и «низ» существуют лишь как ментальные структуры. «Мужское» и «женское» могут быть рассмотрены как основополагающие, базисные в конкретном контексте структуры – так же, как, к примеру, «протезирование» и «ампутация». Структуры по меньшей мере бинарны. Единым же является лишь «план имманенции», в котором структуры и концепты и существуют.

Очертим границы этого спора, выявим его точки экстремума.

Первый полюс – крайне дуалистический. Нет областей духа, лежащих выше разделения на мужественность и женственность. У мира два центра, два начала, два божества.

Другая крайность – признавать эту полярность только на уровне физической телесности. Душа же (или, если угодно, сознание), согласно известной поговорке, пола не имеет. В трансфизических же (или духовных) реальностях нет никакого разделения на мужественное и женственное.

Мужественность и женственность (мужское и женское), наряду с «днем» и «ночью», «солнцем» и «луной», с архаических времен являются основными символическими бинарными парами. Они однозначным образом накладываются друг на друга:

«мужское/день/солнце», «женское/ночь/луна». В китайской традиции в итоге сформировалась метаоппозиция – *ян* и *инь*, охватывающая множество бинарных пар, таких как «верх/низ», «огонь/вода», «свет/тьма», «твердость/податливость», «вертикаль/горизонталь», плюс все вышеупомянутые.

*инь* и *ян* представляют собой выявление вовне изначально-го единства – *Дао*, или Великого Предела. Это единство никоим образом не нарушается полярностью *инь* и *ян*.

Китайская (как даосская, так и конфуцианская) традиция – это традиция безличности. *Дао*, *инь* и *ян* не предстают в личном образе и, тем более, не являются по сути своей личностями. Но как только высшие начала мироздания осознаны как личности – внутренняя связь между ними и внешняя связь между ними и миром начинает рассматриваться как связь любовная. Выявляющуюся в высшем начале полярность становится очень соблазнительно обозначить символами мужественности и женственности.

В индуизме, насквозь пропитанном мистикой и философией пола, единое Божество раскрывается в двойном образе – мужском и женском. Мужественное проявление Божества иногда рассматривается как сущность Бога, а женственное – как Его внутренняя энергия. Эта же полярность свойственна проявлениям единого Божества, называемым *тримурти* – триединству Брахмы, Вишну и Шивы. Возникают мужественно-женственные пары Брахма/Сарасвати, Вишну/Лакшми и Шива/Парвати.

По сходному пути идет и Андреев. «Выявляясь вовне, Единый проявляет некую присущую Ему внутреннюю полярность. Сущность этой полярности внутри Божества для нас трансцендентна. Но, выявляясь вовне, она воспринимается нами как полярность двух друг к другу тяготеющих и друг без друга не пребывающих начал, извечно и присно соединяющихся в творческой любви и дающих начало третьему и завершающему: Сыну, Основе Вселенной, Логосу. Истекая во Вселенную, божественность сохраняет эту присущую ей полярность; ею пронизана вся духовность и вся материальность Вселенной. На различных ступенях бытия она выражается различно. В слое неоргани-

ческой материи... ее можно усмотреть, вероятно, в основе того, что мы именуем всеобщим законом тяготения, в полярности электричества и во многом другом. В органической же материи нашего слоя... эта полярность Божества проявляется в противоположности мужского и женского начал»<sup>1</sup>.

Сын, Логос Вселенной, выражает Себя, согласно Андрееву, в *богорожденных монадах* (чтобы не углубляться подробно в монадологию Андреева, замечу, что она во многом схожа с монадологией Николая Лосского). Эти монады либо мужественны, либо женственны. Каждая *брамфатура* (совокупность пространств/реальностей/уровней/слоев планеты, звезды, звездной системы, наконец, всей Вселенной) возглавляется такой богорожденной монадой или их парой; они осуществляют в брамфатуре провиденциальный план. Иисус Христос является такой монадой для брамфатуры Земли. Его Андреев часто называет Планетарным Логосом. Каждый *сверхнарод* (термин, аналогичный гумилевскому *суперэтносу* или шпенглеровской *культуре*) также возглавляется богорожденной парой – *демиургом сверхнарода* и *соборной душой*.

Тайна взаимоотношений мужественного и женственного пронизывает, согласно Андрееву, всю Вселенную, проявляется во множестве форм. Однако же, поскольку суть полярности Божества, для нас трансцендентна, именно **мы**, на нашем человеческом языке, называем эту полярность полярностью Божественной Мужественности и Божественной Женственности. Именно такие обозначения в наибольшей степени соответствуют нашим представлениям о любви – а в Евангелии от Иоанна сказано, что Бог есть любовь.

«Высочайшая из тайн, внутренняя тайна Божества, тайна любви Отца и матери, отнюдь не «отражается» в человеческой любви, какой бы то ни было; ничто в мире не может быть соизмеримо или подобно сущности этой тайны. Но и ничто в мире, за исключением того, что исходит от начал богоотступнических, не может быть сторонним по отношению к этой тайне. В человеческой любви вообще, то есть в любви ко всему живому, выражается (а не отражается) существо Троицыного, – существо, ко-

торое есть любовь. В любви же мужчины и женщины выражается (а не отражается) внутренняя тайна союза Отца и Матери в той мере, в какой она нас достигает, будучи преломленной множеством слоев космического ряда»<sup>2</sup>.

Так Андреев отвечает на упреки в переносе различий пола в тайну Божества, то есть внесении в Божество элементов антропоморфизма. Не углубляясь в тонкости апофатического (к Богу нельзя прилагать даже предикаты существования или несуществования) и катафатического богословия, рассуждающих о возможности давать Богу имена и определения, замечу следующее. Межчеловеческие отношения в христианском богословии уже давно перенесены на тайну Божества – на тайну Троичности. Это не половые, а семейные отношения.

Андреев, чувствуя родство и с христианской, и с индуистской традицией, вольно или невольно пытается их синтезировать. Для Андреева тайна Божества может быть выражена как через символы семьи, так и через символы пола. При этом Андреев совершенно не использует фаллические и вагинальные символы, так характерные для индуистской и буддистской традиций. Индуизм же и христианство оказываются на противоположных флангах. Индуизм предпочитает половую символику семейственной, а в христианстве считается кощунственной мысль о переносе на Божество половых отношений.

Христианство не говорит о Двоице, оно знает только Троичность. Двоица – таково свойство человеческого сознания – с фатальной неизбежностью будет рассматриваться как полярность мужественности и женственности. Свидетельство об этом можно найти в подавляющем большинстве традиционных культур. Семейные же взаимоотношения скорее троичны; структурный архетип семьи – отец, мать и сын. У Андреева Единый выявляется в Двоице (Божественная Мужественность и Божественная Женственность), а Двоица – в Троице (Отец, Мать и Сын). Через Сына создается Вселенная.

Христианские богословы пытались исключить из представлений о Божестве всякую половую составляющую. Чтобы снять полярность, скрытым образом присутствующую в архети-

пе семьи (любовь отца и матери), они оставили Отца и Сына, но исключили Мать, поставив на ее место Святой Дух. Любопытно, что в новейшую эпоху многими экзегетами указывалось, что слово «дух» а арамейском языке, на котором говорил Иисус, – женского рода. Строение же языка оказывает колоссальное влияние на сознание человека и на его представления о мире, Боге и самом себе.

Отец и Сын вроде бы, согласно христианскому богословию, никакого отношения к мужскому полу не имеют. Это чистые отношения родства. Однако в таком случае с тем же успехом можно было бы употреблять символы «Мать» и «Дочь» – или хотя бы нейтральные с половой точки зрения «Родитель» и «Ребенок». Тем не менее Отец и Сын остаются Отцом и Сыном. «Половая» нагрузка, накладываемая словоупотреблением, не снимается. И неспроста радикальные богословы-феминисты предлагают слово «Отец» заменить словосочетанием «Отец-Мать» или «Он-Она» («Оно» прозвучало бы в безлично-пантеистическом духе).

Помимо всего прочего, нельзя забывать и о том, что Иисус-человек принадлежал к мужскому полу.

Прямой связи здесь нет, но косвенно исключение женственного начала из божественной сферы вкупе с латентным присутствием в представлениях о ней начала мужского спровоцировало дискриминацию женщин в христианских обществах – вплоть до обсуждения вопроса о наличии или отсутствии у женщины души или «*imago Dei*», образа Божьего.

Дискриминированными оказались и половые отношения, отношения между мужчиной и женщиной, любовь между представителями разных полов. Существует трогательная преемственность между античной языческой традицией и сменившей ее в том же культурно-географическом регионе традицией христианской. Любовные отношения мужчины и женщины у эллинов считались отношениями второсортными – по сравнению с отношениями гомосексуальными, отношениями опытного мужчины и юноши. Впоследствии гомосексуализм был осужден, но и

гетеросексуальность не была реабилитирована. Началась великая аскетическая эра.

Семья восторжествовала над Полом, но полной победе препятствовал один неприятный момент: семья без пола существовать не может, поскольку им порождается. Пол лежит в основе семьи. Только любовный союз мужчины и женщины дает жизнь ребенку – а стало быть, и семье. Троица возникает из Двоицы. Отношения мужчины и женщины пришлось легитимировать, но единственным их благим смыслом оказывалось деторождение.

Парадоксальным образом подобная легитимация только профанировала эти отношения. В них должна была восторжествовать грубая сексуальная составляющая, лишенная даже эротического момента. Любопытно, как в эту эпоху воспринималась каноническая «Песнь Песней», какие чудеса ловкости должны были проявить мастера аллегорической трактовки священных текстов. Власть и повиновение, жалость и уважение, лишенная романтического и эротического флера сексуальная жизнь – вот стандарт, рекомендуемый вступающим в связь мужчине и жен

щине. Этапа же влюбленности лучше избежать вовсе – с помощью заключения брака по расчету в той или иной форме.

Несмотря на подобные установки, некоторое время спустя в христианских культурах начинается процесс реабилитации женского начала и любовных отношений мужчины и женщины. Развивается почитание Богородицы, а вместе с тем и материнства вообще. Богородицу начинают величать «Царицей Небесной», «единственной заступницей», «Владычицей». К ней обращаются даже с просьбой о спасении. Но спасает только Бог. Кто же тогда Богородица? Царица Небесная – пара Небесному Царю. Царь и царица – супруги, ровня. Культ Богородицы встречал мощное противодействие – прежде всего в протестантизме.

Одного Отца для полноценной духовной, душевной и телесной жизни оказалось мало – человеку нужна Мать. Но женщина – не только мать. Она – и сестра, и дочь, и возлюбленная. Она – жена или невеста. Бог же – не только Отец. Он (в лице Христа) – еще и Жених. Кто же Невеста? Кроме того, Иисус го-

ворит о Себе, что тот, кто слушает Его слово, Ему «и брат, и сестра, и мать».

В индуизме Бог – и мать, и отец, и дочь, и сын, и друг, и сестра, и брат, и возлюбленный, и возлюбленная. Дух дышит, где хочет, и Бог предстает перед нами в разных обликах, является под разными именами – в том числе, и в женственном облике, как Иисус явился в облике мужественном.

Женское начало реабилитируется как таковое, не только в своей материнской функции; реабилитируется сначала в земном своем проявлении, а затем и в небесном. Возникает рыцарский культ прекрасной дамы, поэзия трубадуров, труверов и миннезингеров. Влюбленность и поклонение соединяются и фактически изгоняют сексуальную составляющую из отношений рыцаря и его дамы. Рождается представление, что половая любовь не так уж тесно связана с физическим сексуальным контактом, с телом, с зовом плоти. Можно сказать, что в этот период Европа открыла метод, аналогичный индийскому методу поднятия энергии Кундалини.

Влюбленность становится вариантом духовного пути, явлением облагораживающим и возвышающим человека. Уместно в этом контексте вспомнить и суфийскую мистику любви, суфийскую поэзию, в метафорике которой Бог – и любимый, и любимая, и возлюбленный, и возлюбленная. Влюбленность и любовь перестают гаситься сексом и деторождением, обретают самоценность, повышают свой статус. В религиозно-философском аспекте этот процесс нашел свое совершенное выражение в блестящей работе Владимира Соловьева «Смысл любви»: «Только при этом... соединении двух существ (мужчины и женщины – прим. авт.), однородных и равнозначительных, но *всесторонне* различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека, действительное осуществление истинной человеческой индивидуальности. Такое соединение... мы находим в половой любви, почему и придаем ей исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенст-

вования, как неизменному и постоянному условию, при котором только человек может действительно быть в истине»<sup>3</sup>.

Но существовало стремление восстановить пол в богословии. Вот как об этом пишет Андреев.

«Известно, что от гностиков до христианских мыслителей начала XX века в христианстве жило смутное, но горячее, настойчивое чувство Мирового Женственного Начала – чувство, что Начало это есть не иллюзия, не перенесение человеческих категорий на план космический, но высшая духовная реальность. Церковь, намереваясь, очевидно, дать выход этому чувству, освятила своим авторитетом культ Богоматери на Востоке, культ Мадонны на Западе. Действительно, перед благоговейным почитанием Материнского Начала – почитанием, иррационально врожденным народной массе, – возник конкретный образ, к которому оно и устремилось. Но то мистическое чувство, о котором я говорю, – чувство Вечной Женственности как начала космического, божественного, – осталось неудовлетворенным. Ранняя и непререкаемая догматизация учения об ипостасях поставила носителей этого чувства в своеобразное положение: дабы не впасть в ересь, они принуждены были обходить коренной вопрос, не договаривать до конца, иногда отождествлять Мировую Женственность со Вселенской Церковью или же, наконец, совершать отвлечение одного из атрибутов Божества – Его Премудрости – и персонифицировать это отвлечение, наименовав его Святой Софией»<sup>4</sup>.

Носителем этого чувства, по словам Андреева, был и Вл. Соловьев. Именно Соловьев инициировал дискуссию о Софии, развернувшуюся в кругах философов и богословов России в начале XX века. Именно он вдохновил русских поэтов-символистов идеалом вечной женственности.

Соловьев так и не сказал о Софии ничего определенного. Или же сказал слишком много. Лосев в своей книге о Соловьеве выделяет у последнего порядка 20 различных определений Софии. Однако говорил Соловьев «не как книжник, а как власть имеющий». В своих концепциях он пытался выразить невыра-

зимое – собственный мистический опыт, описанный им в полушутливой поэме «Три свидания».

И в пурпуре небесного блистанья  
Очами, полными лазурного огня,  
Глядела ты, как первое сиянье  
Всемирного и творческого дня.

...

Все видел я, и все одно лишь было –  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, –  
Передо мной, во мне – одна лишь ты»<sup>5</sup>.

Легко заниматься рассудочными спекуляциями. Что есть «вечная женственность» – вторая ипостась (как у Андреева), третья (как думают те, кто считает Святой Дух женственной ипостасью), четвертая, что она – посредник между Богом и миром, что это творение, как оно задумано Богом, не подвергнувшееся грехопадению. Тяжело, имея собственный мистический опыт, прикасаться холодным рассудком к своей внутренней святине, открывшей тебе по неизреченной своей милости и любви свой лик. Еще тяжелее облекать свои видения в богословские и философские формулы, когда ты радеешь за воссоединение церкви и считаешь новый раскол одним из худших бедствий. В нашу же эпоху расколы, как мы знаем, вызываются куда менее серьезными причинами, чем попытка введения в круг догматики постулатов о «вечной женственности» – разногласиями по календарным, языковым и богослужебным вопросам (например, читать ли Евангелие на литургии, стоя лицом к Царским вратам или лицом к народу).

Андреев творил в совершенно иных условиях. Произошла революция. Влияние Церкви почти совершенно сошло на нет. Вызвать раскол Андреев уже не боялся. Он был твердо уверен, что в борьбе с мировым злом, чьим откровением стали мировые войны и тоталитарные режимы, необходима консолидация всех людей доброй воли и всех светлых учений на планете; что каждый должен внести свою лепту в эту битву, ничего не скрывая и

ничего не боясь; что догматические разногласия в новый период становятся вопросом второстепенным.

Метафизика Андреева – метафизика динамическая. Да, высочайшая реальность неизменна. Но она беспредельно высока, до нее не достигает ни человеческий рассудок, ни человеческая интуиция, ни мистические прозрения. Само слово «неизменна» – пустой звук по отношению к тайне Божества.

Положение же дел в разноматериальных мирах планетарного космоса непрерывно меняется. Идет борьба провиденциальных и демонических сил, в ходе которой в качестве равнодействующей возникают законы существования. Меняется диспозиция. Именно смена диспозиций в иных планетарных мирах во многом определяет ход земной эволюции, человеческой истории, развитие и борьбу идей, доктрин и учений.

Согласно точке зрения Андреева, «до XIX века никакого мистического опыта, подобного опыту Соловьева, просто **не могло быть**: объекта такого опыта в Шаданакаре (в «Розе Мира» – имя планетарного космоса. – прим.авт.) еще не существовало»<sup>6</sup>.

В начале XIX века, как утверждает Андреев, произошло нисхождение в планетарный космос персонифицированных сил Мировой Женственности – Великой женственной богорожденной монады. Проведем параллель со словами, коими Соловьев увещевал морских чертей:

Знайте же: вечная женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет.  
В свете немеркнущем новой богини  
Небо слилось с пучиною вод<sup>7</sup>.

Ситуация в мирах, доступных созерцанию только величайших мистиков (к числу которых Андреев относил и Соловьева), изменилась. Исподволь, параллельно с продолжающимся нисхождением женственной монады, стали изменяться и сознание людей, и общее духовное, интеллектуальное и социальное состояние человечества. Возросло отвращение к насилию и кро-

вопритию, смягчились нравы, изменилась ситуация с правами женщин; а главное – усилилось стремление к объединению человечества на принципах любви и дружбы, а не насилия.

Эта женственная монада и есть пара Планетарному Логосу, Иисусу Христу. Это и есть Его Невеста. Она – выражение второй ипостаси, Приснодевы-Матери. Она же – планетарное проявление Вселенской Церкви. Церковь у Андреева становится личностью, которой только и может быть Невеста Агнца. Только постольку, поскольку Она – личность, она и может образовать на земле «церковь земную», претворив «собрание верующих» в единство с собою и с Христом, в Тело Христово.

Эта монада, как и монады душ сверхнародов, соборна. В такие души некоторой частью своего существа входят души живых существ, составляющих ту или иную общность, например конкретный сверхнарод. В случае же Звенты-Свентаны – так Андреев именует женственную монаду – она соединяет в себе в одно целое даже не только души всех людей, но души всех существ, обитающих в планетарном космосе. Таким образом, единая церковь нашей планеты будет представлять собой единство в любви и дружбе всех обитателей земли. Осуществится это только после второго пришествия Христа, когда произойдет преобразование той части планетарного космоса, в которой обитает человечество.

Можно сказать, что мужское начало как метафизический принцип у Андреева выступает как своего рода «разъединяющее единство», а женское – как «соединяющая множественность». Вспомним лозунг французской революции – «свобода, равенство, братство». Мужское начало рождает индивидуальную свободу, которая есть условие духовного развития; женское начало рождает братство, спаянное любовью. Идея же равенства возникает как выражение мистического факта свободной и творческой любви мужественной и женственной ипостасей Божества, равного достоинства этих ипостасей и вообще мужественного и женственного во Вселенной, без чего любовь перестает быть любовью и переходит в разряд отношений власти, господства и подчинения.

---

<sup>1</sup> Андреев Даниил. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 121.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». СПб.: Худож. лит. 1994. С.314.

<sup>4</sup> Андреев Даниил. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 120.

<sup>5</sup> Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». СПб.: Худож. лит. 1994. С. 409.

<sup>6</sup> Андреев Даниил. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 194.

<sup>7</sup> Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». СПб.: Худож. лит. 1994. С.401.

## **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:**

**А.В. ПАВЛЕНКО**

Тамбовский государственный университет

## **МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЫСШИХ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Приемлемое раскрытие данного вопроса мыслится в четырех аспектах. *Во-первых*, необходимо применение анализа постулатов, относящихся к общим религиозно-идеалистическим вопросам метафизики Соловьева, касающихся определения им процесса абсолютизации бытия, где основополагающим пунктом представляется положение о «всеедином сущем», единстве творца и творения, посредником между которыми выступает Мировая Душа. Причем оба начала – Абсолют и «первая материя» как творение – выступают как бытие потенциальное<sup>1</sup>. В отношении перечисленных «первопонятий» метафизика всеединства подразумевает определенную двойственность. Сущее как начало бытия не может быть понято как бытие, в то же вре-

мя сущее не может обозначаться как небытие, или ничто<sup>2</sup>. Подобная двойственность объясняется неоднозначностью Абсолюта по отношению к бытию. Он одновременно и содержит бытие, и свободен от него<sup>3</sup>. «Второму Абсолютному – Абсолютному становящемуся в метафизическом обосновании историософии Соловьевым отведена определяющая роль», – пишет М. В. Максимов<sup>4</sup>, наделяя бытие становящееся потенцированными качествами Абсолютного. Бытие, развиваясь посредством установленных Богом законов и непосредственно через человека, движется к Абсолюту. В этом непосредственно состоит суть идеи Христоригенеза. То есть действительное бытие, находясь в обладании Божественного, различно с ним, но может стать таковым в потенции. Материальный мир, а вместе с ним и человечество находятся в состоянии постоянного стремления к интеграции. Это представляется Соловьеву воплощением Божественной Мудрости – Софии. Данный процесс, согласно эсхатологическим представлениям христианства, должен завершиться в момент «конца мира». Русский религиозный философ значительно развивает эту тему и предполагает переход в иное идеальное состояние не только отдельных праведников, но и всего мира, который должен получить Спасение<sup>5</sup>.

Соловьев признает множественность реального бытия, которое ниже божественного, поскольку имеет материальное основание. Теоретически реальное бытие формируется из идеи несовершенного божественного творения. Оно полагается вне Бога из-за наличия пространственных характеристик и механической причинности, отнесенных философом к гетерономным категориям. Под материей философ понимает не грубую вещественность, ощущаемую чувственно, а материально осуществленную идею. Специфика видения Соловьевым мировой материи заключается в отличении ее от бытия и признании ее, наряду с абсолютным началом, чуждой атрибутам бытия. Материя полу-

чает свое настоящее значение только тогда, когда принимает способность стать максимально совершенным бытием, и притом настолько совершенным, что все божественные качества оказываются субстанционально присущими ей. Иными словами, материя, по Соловьеву, и есть то самое потенцированное, совершенное бытие, часть Абсолютного бытия, в которое действительное бытие стремится, его конечная цель<sup>6</sup>. Множественность вещественной реальности предполагает стремление к единению. Любое стремление есть признак воли, а воля видится выражением души. Всеобщее стремление к единению есть признак существования Мировой Души, субстрата сотворенного мира. Он осуществляет движение из хаоса к Абсолюту, то есть космогонический процесс, в результате которого наступает всеединение, или «Царство Божие».

Три Божественных ипостаси (Благо, Истина, Красота) возникают в процессе самопроявления Абсолюта и представляются в виде трех состояний (Потенциальное, Слово, Логос, Саморазделение, самоощущение себя в проявлении). Разделение миров (тварного и нетварного) ведет к проявлению множественности, следовательно, несовершенства. Последнее возможно преодолеть человечеству, действующему в рамках законов «всеединения». Иными словами, Логос есть единый закон мироздания, представляющийся Соловьеву как вечный духовный центр мира.

*Во-вторых*, здесь выделяется гуманистический аспект, т.е. степень влияния человека в данном процессе. Несмотря на выявление различных сил вселенского масштаба, участвующих (или должных участвовать) в процессе единения, учение Соловьева обращено к человеку и человечеству. Путь к добру для человека видится восхождением к всеединству через ментальный, социальный, и физический уровни. Целью первого этапа всеединения является гармония сознания, второго – гармония социальных связей, третьего – целостная гармония порядка всех элементов мира, переход в другую реальность, преодоление вещественности бытия и смерти.

Человеческая личность не столько относительная духовная реальность, но и первичный элемент метафизической коллек-

тивной личности – человечества. Поэтому Бог и человеческая личность суть основные (хотя и неравноценные) моменты эволюции вселенной, цель которой состоит в преодолении мирового зла, в просветлении и одухотворении мира<sup>7</sup>. Человек здесь представляется несовершенным, но наделенным потенцией безграничного совершенствования<sup>8</sup>. Данный процесс, полагает Соловьев, происходит через чувственную сферу человека (чувство стыда, жалость, симпатию и чувство благочестия). Это в корне отличается от рационалистических трактовок универсалий западноевропейской философии нового времени.

Проблему антропологизма Соловьев решает выделением социальной (помимо божественной) природы человека. Отдельный изолированный человек есть только наша абстракция, и в действительности она не существует. Но отдельный человек есть реальность и это только потому, что существует общество, элементом которого является наша отдельная личность<sup>9</sup>. Философом выстраивается стройная система нравственных взаимоотношений в пространственно-временном континууме<sup>10</sup>. Человек Соловьевым видится как средоточие связей органической материи, стремящейся к единению. Это обусловлено осознанием детерминации в пространстве (семья, народ, человечество) и по времени – все предыдущие уровни имеют право нахождения в прошлом, настоящем и будущем, а посему и взаимное определение по времени. В итоге перед нами разворачивается четкая схема социально-исторических связей, объективно признанная в современной науке<sup>11</sup>.

Для начала всеединения необходимо собирание всех в идею, то есть достаточное единение общественного и индивидуального сознания. Высшие ценности при этом играют главенствующую роль, так как являются исходной целью и принципом, путем и средством такого единения. Иными словами, всеединение есть процесс совершенствования мира посредством и через человека.

*В-третьих*, выделяется гносеологический аспект, раскрывающий значение сознания в процессе «обожения» мира. Владимир Сергеевич констатирует необходимость осознания чело-

веком законов мироздания и принятия его концепции всеединения за основной план деятельности. Таким образом, сознание будет являться сферой первичных процессов всеединения. Значение высших ценностей как мировоззренческого каркаса сознания человека здесь трудно переоценить. Соловьев выделяет триаду гносеологических принципов сущего всеединого: веру, воображение и творчество. Хотя Абсолют полагает он положительным всеединством, присущим Богу, но в идее он может быть также возможен и в человеческом разуме.

*В-четвертых*, отмечается аксиологический аспект, представляющий ценностные универсалии методом и средством всеединения. Природа универсалий сама по себе, согласно Соловьеву, не может находиться ни в какой конкретной сфере общественного бытия, а только в их полной совокупности<sup>12</sup>. В этом Соловьев согласен с Лейбницем, относившим Абсолютные значения к атрибутам Абсолюта. «Оправдание добра» предстает стержневой концепцией метафизики всеединства в области универсалий, что делает абсолютное понятие «добро» не только основанием всего понятийного аппарата человека, но и необходимым обоснованием мира. Человек только стремится к полному добру, но пока не имеет его. Идея Богочеловечества, по Соловьеву, является конечной целью становления человечества. Непременными условиями и перспективами такого становления видятся высшие ценности.

Добро может актуально проявляться как в пространстве, всей совокупности пространственного бытия человека, так и во времени. Данные характеристики включают также и внутреннее пространство человеческой личности – его психику. Таким образом, происходит выявление добра в реальной действительности. Различные формы человеческого существования, человеческой деятельности предполагают выделение собственных точек зрения на добро, но в любом случае добро признается необходимым условием позитивного развития человека и общности людей, точнее, всеобщности, как полной совокупности проявления жизни и разума на Земле.

В рассуждениях о добре у Соловьева можно встретить определенную двойственность толкования. Во-первых, добро им отмечается как автономное образование, не зависящее не только от человека и его сознания, но и от Бога (Бог может обладать всей полнотой добра). Здесь вполне возможен след кантианской мысли, настаивающей на автономности морали. Во-вторых, в рамках традиции религиозной философии все добро им непосредственно относится к Богу<sup>13</sup>. В-третьих, философ относит добро как к человеку и материальному миру, так и к абсолютному в полном его значении.

Соловьев разделяет нравственное добро и реальное благо. Основное требование блага – его практическая претворенность в жизнь. Добро как прерогатива должного не всегда осуществимо<sup>14</sup>. Высшее благо с этой точки зрения есть такое состояние, которое доставляет наибольшую сумму удовлетворения. Сумма же эта определяется не только прямо через сложение приятных состояний, но и косвенно через вычитание состояний неприятных. Таким образом, высшее благополучие состоит в обладании такими благами, которые в совокупности или в окончательном результате доставляют максимум удовольствия и минимум страдания<sup>15</sup>. Нравственное добро есть по самому существу своему способ действительного достижения настоящего блага, или блаженства, т. е. такого чувства, которое может дать человеку устойчивое и окончательное удовлетворение. Благо в этом смысле есть только другая сторона добра, или другая точка зрения на него<sup>16</sup>.

Соловьев останавливается на мысли, что аксиологические универсалии надо рассматривать с точки зрения их общественной значимости. Индивидуализм и стремление к нему есть социальное зло, а процесс ему противоположный заключается в программном принципе всеединения. Разбираемые категории предстают как необходимое условие и цель позитивного изменения действительности<sup>17</sup>. В связи с этими задачами, согласно мысли Соловьева, человеку необходимо пересмотреть собственные взгляды на уже известные аксиологические универсалии. Например, им утверждается, что в истине не может быть границ,

следовательно, «пока наш ум ищет своего и стоит на своем, т. е. разграничивает между собой и не собой, он сам органичен и отделен от истины, истины нет в нем, и он не может познать ее»<sup>18</sup>. Философ прямо указывает, что воплощение социальной истины или истины в социальной сфере есть справедливость<sup>19</sup>.

Добром также необходимо считается и стремление бытия к совершенству. Мыслитель высказывает мнение, что все историческое развитие не только человечества, но и физического мира есть необходимый путь к совершенству. По этому поводу он пишет: «... между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего процесс мирового совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»<sup>20</sup>. Итак, источник категории Добра находится в области Абсолюта и признается атрибутом Бога. В связи с этим достижение добра видится целью жизни, которая имеет свою ценность только в соотношении со степенью стремления к добру. Добро как категория по своим качествам вбирает в себя весь категориальный аппарат, обеспечивающий операционный характер человеческого мышления. Из понятия человеческого отношения добро превращается в феномен универсального ценностного содержания, становится источником, целью, путем развития мира. Соловьев выдвигает идею со-развития его с существованием Абсолюта в системе «единое – множественное – всеединое», т.е. это универсальное становящееся.

Устремления добра на первом уровне всеединения (как воплощения божественной сущности) совпадают с принципами общественного бытия. На индивидуальном человеческом уровне добро выступает наличием духовных и душевных качеств и потенцией совершенствования в русле всеединения. Абсолютное добро охватывает человека пространственно – временными связями, поскольку само их лишено. Условия жизнедеятельности человека считаются добром, если они направлены на достижение общественного блага. Т.е. добро есть понятие, отражающее любую дискретность действительности относительно перспективы бытия человека.

Вся истина, по Соловьеву, – это положительное единство всего, изначально заложенное в живом сознании человека и постепенно осуществляющееся в жизни человечества с сознательной преемственностью<sup>21</sup>. Преимущество человека перед прочими существами природы – способность познавать и осуществлять истину – не есть только родовое, но и индивидуальное: каждый человек способен познавать и осуществлять истину. Однако объективную истину философ полагает присущей только социальному сознанию. Иными словами, истина предстает законом бытия и силой, которую может осознать природа человека, но только во всеобщности своих проявлений. Таким образом, познав вселенскую солидарность (единство в целостности) как истину, осуществив ее на деле как справедливость, возрожденное человечество будет в состоянии ощутить ее как внутреннюю свою сущность и вполне овладеть ею в духе свободы и любви.

Соловьев повествует об истине в ее двойственном понимании – как об отражении объективной реальности в сознании человека, так и о самой объективной действительности. Значит, развитие получает не только общественное сознание в плане гносеологии, но и реальная действительность как таковая. Истина сама по себе, по утверждению Соловьева, – это то, что есть, в формальном отношении – соответствие между нашими мыслями и действительностью<sup>22</sup>. Она также зависит от способности человека к целеполаганию, то есть к сознательной деятельности по достижению определенных целей.

Отечественный мыслитель находит, что красота представляется той стороной явлений, которая в своей специфической особенности не подлежит суждению ни с точки зрения истины, ни с точки зрения нравственного добра, ни материальной пользы, которая, однако, составляет предмет положительной оценки<sup>23</sup>. Он подробно разбирает природу категории «красоты» и приходит к заключению об ее истоках, восходящих к сознательной деятельности, т. е. выявляет, прежде всего, ее информационную составляющую. Он заявляет, что сущность красоты должна быть понята в ее действительных наличных явлениях<sup>24</sup>, поскольку она есть действительный факт, произведение реаль-

ных естественных процессов, совершающихся в мире<sup>25</sup>. Однако сама красота не есть само вещество, а только воплощенная в нем идея. Хотя и признается, что природа равнодушна к красоте. Она допускает безобразные формы в качестве переходных стадий, но для увековечивания своих форм произведений старается сообщить им возможную в каждом роде красоту<sup>26</sup>.

Владимир Сергеевич признает красоту формальным определением достойного вида бытия, где полная свобода составных частей не исключает совершенное единство целого<sup>27</sup>. Здесь, как и прежде, подтверждается тезис о неизменной взаимосвязи универсалий между собой и с понятием единого Космоса, Порядка. Мыслителем выводится основной принцип этой взаимосвязи: «... в процессе своего осуществления всемирная идея в самой общности своей представляется необходимо с трех сторон: 1) свобода или автономия бытия; 2) полнота содержания и смысла; 3) совершенство выражения или формы. Без этих трех условий нет совершенного бытия ; первое есть добро, второе – истина, а третье – красота..»<sup>28</sup>. Таким образом, полагает Соловьев, в красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально-эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же. Диалектика философии всеединства признает и совершенную противоположность красоты – хаос, т.е. само безобразие. Оно видится необходимым фоном всякой земной красоты и придает ей эстетическую ценность<sup>29</sup>. Иными словами, Соловьев признает красоту стремлением к гармонии, единству, совершенству, порядку всего бытия. Наивысшие качества этих определений и могут считаться красотой.

Соловьев отдельно разбирает так называемые богословские добродетели: Веру, Надежду, Любовь, которые, по его мнению, также представляют нравственное достоинство не сами собою, а лишь в зависимости от других данных. Он утверждает, что не всякая вера может считаться добродетелью, а только та, которая не вступает в противоречие с другими положительными качествами. Категории веры и любви<sup>30</sup> обе прича-

стны к непосредственному бытию человека и только через него могут воздействовать на остальные виды существования. По этому поводу Соловьев пишет: «если любовь есть общая и внутренняя основа истинной жизни, то вера ...есть особый отличительный признак этой жизни»<sup>31</sup>. Религиозный философ непосредственно связывает веру с ограниченностью человеческого ума, неспособного к познанию истины как таковой<sup>32</sup>.

Вера есть полная уверенность в аксиоматичности идеального, и прежде всего идеального в своем наивысшем качестве – Боге. У Соловьева здесь наиболее различаются его подходы к вере как философа и религиозного мыслителя. Он относит стремление философствующего разума к Абсолюту, а верую в Бога утверждают религиозные истины христианства<sup>33</sup>.

Прерогатива Бога есть неизменное утверждение бытия и блага для всех, что относится Соловьевым к безусловной благодати или любви<sup>34</sup>. Иными словами, стремление к бытию признается тождественным понятию «любовь». Здесь еще раз мы сталкиваемся со значительным приближением идеальности к бытию как таковому, здесь, в частности, имеется в виду непосредственное бытие человека. Соловьев идет дальше, признавая, что основная цель Абсолюта в приведении человечества к состоянию любви между его членами.

Частный случай любви относится им к состоянию внутренней неразделенности двух жизней. Наиболее подробный анализ этого явления им делается в статье «Смысл любви», где признается разделение полов определенной дезинтеграцией человека<sup>35</sup>. Мыслитель пытается доказать теорему обратной зависимости половой любви и размножения<sup>36</sup>. Только та любовь, которая заставляет человека отказаться от эгоистического утверждения своей индивидуальности, может считаться, по Соловьеву, понятием настоящей любви. Она необходимо заложена в самом существе человека<sup>37</sup>.

Соловьев разбирает религиозное чувство с точки зрения проявления благоговейной любви и выделяет в нем три составляющих: неудовлетворение наличествующим; положительное ощущение идеала; стремление к совершенству<sup>38</sup>. Процесс стрем-

ления несовершенной материи (человека) к единению, Абсолютному положению, должен осуществляться, по Соловьеву, через Любовь. Интеграционные процессы в обществе будут считаться проявлением Божественной Любви. В данном случае им рассматривается два варианта отношения человека к Божественной Любви: позитивный и негативный. Первый понимается как отказ от самоутверждения и находится в прямой зависимости от процесса самоотречения, которое приводит к нахождению собственного «Я» в Абсолюте.

Соловьев, очевидно, понимал теоретические трудности выдвинутых до него философских теорий: религиозной догматики, субъективного и объективного идеализма, натуралистического материализма, эмпиризма и сциентизма в вопросе высших ценностей. Он заключил необходимость новой мировоззренческой парадигмы, имеющей возможность служить человеку во всех сферах его бытия: и в мировоззренческой, и в аксиологической, и в рациональной (в т. ч. и в научной), и в эмоциональной, эстетической, и в социально-политической, экономической, правовой, и в нравственной и др. Именно с этой точки зрения стоит рассматривать проблему создания им «теории всеединства», потенциально справляющейся со всеми перечисленными задачами. Всеединство признается Соловьевым как нерасторжимая цельность Истины, Добра и Красоты. Оно постигается лишь «цельным» знанием, синтезирующим в себе различные формы знания: научного, метафизического (философского) и религиозно-созерцательного.

Соловьев предполагал, что данная система мировоззрения станет новой религией для всего человечества. Конечно, сама идея такой религии сейчас выглядит весьма утопично, но для периода российской действительности конца XIX века, когда «в воздухе витали» идеи преобразования мира, она не виделась нонсенсом, а наоборот, представлялась неким интеллектуальным «прорывом» к новому «глобальному сознанию». Именно эти положения сделали ее достаточно популярной в среде русской интеллигенции конца XIX – начала XX века. Значительную актуальность ее положений для сегодняшней науки обосно-

выывают современные исследования в сфере отдельного направления системы философских изысканий – соловьеведении.

В заключение коснемся вопроса значения методологии всеединства для процесса выработки нового подхода к пониманию природы универсалий<sup>39</sup>.

I. Методология всеединства полагает аксиологические универсалии присущими как сознанию, так и закономерностям развития бытия (Абсолюту, иному бытию, становящемуся), что представляет собой значительный шаг в освоении единых закономерностей Универсума.

II. В таком виде оно некоторым образом, преодолевает значительные недостатки предыдущих философских систем, тем, что находит адекватный философский инструмент, метафизику всеединства, для изучения высших ценностей. Она заключается в выведении единого принципа мировой детерминации и стремления к целокупности и центрации. Универсалиям требуется универсальный критерий.

III. Все это в определенной мере указывает, с одной стороны, на единство универсалий, но с другой – на их функциональные различия и соподчиненность.

IV. Гуманизм методологии всеединства проявляется в видении Соловьевым непосредственно через человека осуществления единения мира.

V. Важным в философии всеединства является представление о роли, сознания в процессе всеединения, в определенной мере объединяющее некоторые идеалистические тенденции и позицию диалектического материализма.

Интеграция всех видов познания во всех видах деятельности неизменно привела Соловьева к глобальным мировоззренческим обобщениям, которые потребовали «органического синтеза» всех известных ему философских взглядов. Он создает глобальный теоретический конгломерат, «мегасистему» разрозненных представлений, объединяя ее только двумя принципиальными мыслями: всеобщей детерминацией и признанием всеобщего стремления к единству. Это теоретическое «ядро» его метафизики и стало, по сути, основанием для понимания систе-

мы универсалий, хотя и взятых им из обихода христианства, но переосмысленных в «ключе» теории всеединения.

Исходя из двойственности положения Абсолюта и естественного бытия в теории Соловьева выдвигается мысль: понимать идеальность Соловьева как потенциальное бытие или «потенцированное» бытие, имеющее возможность становления в идеальное. Непосредственно сам этот процесс выражен смысловым стержнем метафизики всеединства. В таком случае идеальность Соловьева, коей присущи высшие ценности как качества, может видеться необходимыми условиями процесса «обожествления» мира. В этом процессе человеку отведена главенствующая роль, так как процесс единения реальности должен, по Соловьеву, начаться с единения идей в сознании человека и привития ему идеи всеединения как Спасения. Именно здесь происходит объективация высших ценностей, как осознанных условий всеединения и Спасения. Представленная таким образом метафизика всеединства позволяет говорить об универсалиях как о понятиях, присущих идеальному Соловьева, где само идеальное рассматривается с позиций потенциального бытия, потенциальной бесконечности. Это делает возможным разговор об интерпретации методологии всеединства к современным условиям социально-философского дискурса.

---

<sup>1</sup> Соловьевские исследования. Вып. 2. Иваново, 2001, С. 90.

<sup>2</sup> Указ. соч. С. 92.

<sup>3</sup> Указ. соч. С. 87.

<sup>4</sup> Максимов М. В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. С. 77.

<sup>5</sup> Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С. 48–63.

<sup>6</sup> Соловьев В. С. Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. С.176, 185–187.

<sup>7</sup> Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века // Материалы междунар. научн. конф. Иваново, 2001. С. 152–154.

<sup>8</sup> Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990, Т.1.С.761–763.

- <sup>9</sup> Указ. соч. Т. 2. С. 279–296.
- <sup>10</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999. С. 580–589.
- <sup>11</sup> Гринин Л. Философия и социология истории: некоторые закономерности истории человечества. В 3ч. Волгоград: Учитель, 1996. С. 60–64.
- <sup>12</sup> Акулинин В. Н. Философия всеединства. Новосибирск: Знание, 1990. С. 80–83.
- <sup>13</sup> Наша природа сама по себе не есть добро, нравственный же закон нашего разума бессилён дать нам добро в действительности. Поэтому нужно или вовсе отказаться от добра, или признать, что оно существует независимо от нашей природы и разума, что оно есть само по себе и сообщается нам от себя. Это сущее добро, т. е. существо, само по себе обладающее полнотой добра и источником благодати, есть Бог (С. 219). Все добро есть Бог (С. 220). Сознательно и разумно делать добро я могу только тогда, когда верю в добро, в его объективное самостоятельное значение в мире (С. 442). Соловьев В. С. Оправдание добра// Чтения о Богочеловечестве. Минск, 1999.
- <sup>14</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999. С.475.
- <sup>15</sup> Указ. соч. С. 481.
- <sup>16</sup> Указ. соч. С. 516.
- <sup>17</sup> Указ. соч. С. 263–266.
- <sup>18</sup> Указ. соч. С. 239.
- <sup>19</sup> Указ. соч. С. 251.
- <sup>20</sup> Указ. соч. С.553.
- <sup>21</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Экспресс-Фолио - Харьков, 1999, С. 755.
- <sup>22</sup> Соловьев В. С. Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. С. 151.
- <sup>23</sup> Философский словарь В. Соловьева. Ростов/н Д.: Феникс, 1997. С. 238.
- <sup>24</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Экспресс-Фолио - Харьков, 1999. С. 705.
- <sup>25</sup> Указ. соч. С. 711.
- <sup>26</sup> Указ. соч. С. 727.
- <sup>27</sup> Указ. соч. С. 714.
- <sup>28</sup> Указ. соч. С. 714.
- <sup>29</sup> Указ. соч. С. 720.

- <sup>30</sup> «Третья величайшая богословская добродетель – любовь. Любовь сама по себе или любовь вообще не есть добродетель..., т. к. в любви присутствует эгоистическое начало... Ап. Павел писал: «Не любите мира, ни всего что в мире». К отрицательному предписанию библейская этика приписывает два положительных: любви Бога всем сердцем своим и любви ближнего как самого себя. Любовь к ближнему определяет жалость, а к Богу – благоговение. Дело истинной любви основывается на вере. Соловьев В. С. Спор о справедливости. С. 784.
- <sup>31</sup> Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 70.
- <sup>32</sup> И насколько наш ум еще не познал внутренне истину Божию в самом существе ее, он должен признать ее как утверждение ради достоверности утверждающего, т. е. принимать ее по вере в высший священный авторитет. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 149.
- <sup>33</sup> Бог есть. Эта аксиома веры находит свое себе подтверждение в философствующем разуме, который по самой природе своей стремится найти Абсолютное и необходимое бытие, то есть такое бытие, которое имеет все основания своего существования в себе, само себя объясняет и может служить объяснением всему. Соловьев В. С. Указ. соч. С. 438-439.
- <sup>34</sup> Божественная воля утверждает бытие и благо всех, поэтому сама определяется как безусловная благодать или любовь. Соловьев В. С. Указ. соч. С. 87.
- <sup>35</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Экспресс-Фолио - Харьков, 1999. С. 774.
- <sup>36</sup> Половая любовь и размножение рода находятся между собою в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другая. Указ. соч. С. 745.
- <sup>37</sup> Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь... Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. Указ. соч. С. 757.
- <sup>38</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск.: Харвест, 1999. С.536-537,458-459.

**Л.В. ДОРОФЕЕВА**

Сахалинский государственный университет

## **ВЛ. СОЛОВЬЕВ О СМЕРТИ КАК ЦЕННОСТИ: ГАМЛЕТ И ПЛАТОН**

Одну из своих позднейших работ – очерк "Жизненная драма Платона" (1898) – Вл. Соловьев написал в контексте своего учения о Богочеловечестве. Работу о Платоне пронизывает гамлетовский мотив (известно, что Соловьев был близок к кружку шекспиристов, "куда входили Лопатины, Венкстерн, Гиацинтовы и другие"<sup>1</sup>), предполагающий как данность, что и творчество Шекспира пронизано идеями Платона – непосредственно или через Плотина. "И Платону, как Гамлету, мир показался как сад, заросший сорными травами..."<sup>2</sup>. Гамлет потерял отца кровного, Платон – отца духовного, любимого учителя Сократа. По завету, данному Богочеловеком - Иисусом Христом, врага следует простить. Но Платон еще не з н а е т этого завета, а Гамлет, по мнению Соловьева, з а б ы л о нем. Вот соловьевская концепция трагедии Гамлета и его характера: "Центр драмы именно в том, что Гамлет считал своею обязанностью отомстить за отца, а его нерешительный темперамент задерживал исполнение этой мнимой обязанности. Но ведь это только частный случай; нет никакой общей и существенной необходимости, чтобы человек, исповедующий религию, запрещающую мстить, сохранял понятия и правила, требующие мести"<sup>3</sup>.

Обычная, более близкая нашим дням, трактовка драмы и характера Гамлета видится в том, что Гамлет не может ограничиться частным упразднением зла в лице Клавдия, а задачу справиться с социальным злом как таковым не способен выполнить, что и делает его в наших глазах выразителем мировой скорби и обеспечивает образу Гамлета неувядаемую притягательность (эта точка зрения стала традиционной для советского шекспироведения в трудах М. Морозова, А. Смирнова, А. Аникста и др.).

Сама медлительность Гамлета на протяжении всего действия объяснялась советским шекспироведением, оценивавшим Ренессанс по преимуществу позитивно, как постижение шекспировским героем все расширяющегося горизонта социальной несправедливости. Траге-

дия героя объяснялась незрелостью самого времени для установления торжества добра. В наши дни трагедию Гамлета логичнее объяснять несовершенством самого ренессансного сознания, приведшего Гамлета-гуманиста к кризису мироощущения: "Последнее время – а почему, я и сам не знаю – я утратил всю свою веселость, забросил все привычные занятия; и, действительно, на душе у меня так тяжело, что эта прекрасная храмина, земля, кажется мне пустынным мысом; этот несравненный полог воздух, видите ли, эта великолепно раскинутая твердь, эта величественная кровля, выложенная золотым огнем, – все это кажется мне не чем иным, как мутным и чумным скоплением паров. Что за мастерское создание – человек! Как благороден разумом! Как беспределен в своих способностях, обличьях и движениях! Как точен и чудесен в действии! Как он похож на ангела глубоким постижением! Как он похож на некоего бога! Краса вселенной! Венец всего живущего! А что для меня эта квинтэссенция праха? Из людей меня не радует ни один; нет, также и ни одна" <sup>4</sup>.

Гамлет глубоко страдает оттого, что видит крушение сотворенного ренессансным гуманизмом идола в лице Человека, а утрата идеала всегда болезненна, – с точки же зрения христианской, это естественное следствие нарушения второй заповеди "не сотвори себе кумира" (языческий грех идолопоклонства).

Соловьев тоже усматривает в драме Гамлета противоречие между язычеством и христианством, но немного в другом аспекте: исток драмы его Гамлета не в ренессансном идолопоклонстве, а в принятии языческого требования кровной мести: "...не будь этой слепой веры, усомнись Гамлет в своей мнимой обязанности мстить и вспомни он хотя на минуту о своей действительной обязанности прощать врагов, – трагедия бы пропала..." <sup>3</sup>.

и само явление Призрака (не дьявольской ли оно породы) и саму виновность короля (организует сцену в "мышеловке" для проверки) и, в отличие от Лаэрта, он не спешит обогреть кровью свою шпагу.

По мнению Соловьева, духовное страдание Платона, потерявшего учителя, глубже страдания Гамлета: "Когда Гамлет говорит свое "быть или не быть", он понимает – быть или не быть *мне*,

Гамлету? – вопрос личный, и весь монолог наполнен личным элементом: ударами судьбы, сорными травами житейского сада, сновидениями за гробом. Для Платона вопрос был в том: быть или не быть правде на земле – вопрос универсальный, хотя живо ощутить его значение могла, конечно, лишь великая личность – вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального, субъективного и объективного начал в драме, и этот синтез, никаким поэтом не придуманный, произошел в действительной истории"<sup>6</sup>.

Сами обстоятельства пережитого Платоном удара Соловьев находит более значительными, чем гамлетовская ситуация: "...уже сверхличное: *убит праведник*. Убит не груболичным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города. <...> Трагизм – в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве – Афины – не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника..."<sup>7</sup>. Особое внимание Соловьев обращает на тот почти исключительный в истории факт, что Сократ *один* выступает против всех (он один между двух лагерей города: консерваторов и софистов). Тоже, впрочем, гамлетовская ситуация:

Быть или не быть – таков вопрос;  
Что благородней духом – покоряться  
Пращам и стрелам яростной судьбы  
Иль, ополчась на море смут, сразить их  
Противоборством? ...

Далее – выступает проблема смерти, и она как у Шекспира, так и в очерке Соловьева выступает неоднозначно. Как ни парадоксально, смерть может оборачиваться позитивной ценностью.

Соловьев нашел в творениях Платона не один идеализм, а два: пессимистический и оптимистический. "Согласно первому "мир весь во зле лежит"; для нормального человека, т.е. мудрого и

праведного, сама жизнь есть зло, а смерть – благо..."<sup>8</sup>. Для Гамлета это принимает суицидную окраску:

...Умереть, уснуть -И только; и сказать, что  
сном кончаешь Тоску и тысячу природных  
мук, Наследье плоти, – как такой развязки Не  
жаждать? Умереть, уснуть. – Уснуть!...

"Есть повод догадываться, что и Платону являлась мысль о самоубийстве"<sup>9</sup>, – пишет Соловьев. Не последовал он ей, считает Соловьев, не в последнюю очередь потому, что "Платон был предан высшим интересам духа, а смерть Сократа, кроме великого горя, оставляла ему великое духовное наследие, еще умноженное самою этою смертью"<sup>10</sup>. У Шекспира смерть как позитивная ценность заявлена и в знаменитом 66 сонете:

Зову я смерть. Мне видеть нестерпим  
Достоинство, что просит подаянья,  
Над простотою глумящуюся ложь,  
Ничтожество в роскошном одеянье,  
И совершенству ложный приговор,  
И девственность, поруганную грубо,  
И неуместной почести позор,  
И мощь в плену у немощи беззубой,  
И прямоту, что глупостью слывет,  
И глупость в маске мудреца, пророка,  
И вдохновения зажатый рот,  
И праведность на службе у порока.

Все мерзостно, что вижу я вокруг...  
Но как тебя покинуть, милый друг!<sup>11</sup>

Очевидно, что все те беды, которым в сонете противопоставляет смерть как избавление от них, имеют социальный характер, а в одной из строк: "и совершенству ложный приговор" («and right perfection wrongfully disgraced») напрямую выступает сократовская ситуация.

66 сонет часто сопрягают с трагедией "Гамлет" , и, возвращаясь к монологу "Быть или не быть...", мы видим, что Соловьев напрасно сузил проблему Гамлета до личной трагедии, которую философ объясняет его "индивидуально-субъективным характером" – тем, что Гамлет был рефлектирующей натурой по преимуществу, "мыслителем, <...> а не деятелем", откуда – "неспособность Гамлета исполнить вообще какой-нибудь закон"<sup>12</sup>, в данном случае – требования Призрака. Монолог свидетельствует, что диапазон тревог Гамлета намного шире личного несчастья (убийство отца дядей, поспешный брак матери, отстранение от престола), это тревоги широкого социального плана:

.. Кто снес бы плети и глумленья века,  
Гнет сильного, насмешку гордеца,  
Боль презренной любви, судей медливость,  
Заносчивость властей и оскорбленья,  
Чинимые безропотной заслуге,  
Когда б он сам мог дать себе расчет  
Простым кинжалом?...

Примечательно, что французский ренессансный гуманист Мишель Монтень считал суицид не только средством избавления от бед, но и великолепной возможностью реализации свободы, называя философию "искусством умирать" и требуя от философа, прежде всего, философского отношения к смерти. Он сравнивал земную жизнь с сапогами, которые всегда можно сбросить. В этом – влияние как стоиков, так и эпикурейцев.

Независимо от того, широко или узко понял Соловьев проблему Гамлета, поставившую его на грань желанной смерти перед лицом обесцененной жизни ("Мне жизнь моя дешевле, чем булавка"), читатель ощущает общее семантическое поле вокруг имен Платона и взаимный ответ: платонизм и неоплатонизм наполнили глубиной творчество Шекспира и вывели частный случай жизни Гамлета на простор вселенских судеб, а внимательное прочтение Соловьевым шекспировского произведения стимулировало нашего переводчика платоновских творений на русский язык взглянуть на

эволюцию творчества Платона под неожиданным углом зрения: не только в театре видеть мир, но и на мир взглянуть как на театр.

Возможно, и "Гамлет" Бориса Пастернака в романе "Доктор Живаго" написан не без влияния этой соловьевской работы, - во всяком случае, ощутима перекличка. У Пастернака мы находим аллюзию: Гамлет-Иисус Христос ("Чашу эту мимо пронеси..."). Статья Соловьева о Платоне и Гамлете тоже выводит к Богочеловеку – Иисусу Христу.

"Весь мир лицедействует", – гласил девиз шекспировского театра "Глобус". Соловьевское видение мира как театра имеет в виду не столько ношение личины (маски) участниками жизненного действия, сколько выполнение ими определенных ролей, или – в христианском смысле – несение ими к р е с т а . Так понимает свою роль и Гамлет у Пастернака:

...Я один. Все тонет в фарисействе.  
Жизнь прожить – не поле перейти.

От суицида отказались и Платон, и Гамлет, – последний – по христианским мотивам:

О, если б этот плотный сгусток мяса  
Растаял, сгинул, изошел росой!  
Иль если бы Предвечный не уставил  
Запрет самоубийству! Боже! Боже!  
Какие сны приснятся в смертном сне,  
Когда мы сбросим этот бранный шум...  
... Кто бы плелся с ношей,  
Чтоб охать и потеть под нудной жизнью,  
Когда бы страх чего-то после смерти  
-Безвестный край, откуда нет возврата  
Земным скитальцам, - волю не смущал,  
Внушая нам терпеть невзгоды наши  
И не спешить к другим, от нас сокрытым?...

Кстати, из речений Гамлета мы видим, что предпочтение смерти при сравнении ее с обесцененной жизнью не обязательно

предполагает суицид: просто смерть предпочтительна, желанна. И Платон, и Гамлет, претерпев удар судьбы, выбрали жизнь – понесли свой крест (Платон бессознательно, Гамлет – сознательно).

При взгляде на мир как театр, ставящий т р а г е д и ю (в контексте соловьевского очерка), из всех возможных аксиологических аспектов смерти возникает е е э с т е т и ч е с к а я ценность.

Грекам, изобретателям трагедии как вида искусства, был очень близок и понятен этот аспект смерти. Антигона у Софокла говорит:

.. Не могу стерпеть, Чтоб смертью я погибла не  
прекрасною.

В очерке Соловьева не только смерть Сократа - прекрасная, возвышенная и героическая! – воспринимается как эстетическая ценность, но и смерть Платона от старости и дряхлости обладает эстетической ценностью, поскольку автору очерка пришлось в голову взглянуть на жизнь Платона как на сюжет драмы духа. В центре внимания читателя, взирающего вместе с автором на жизнь Платона, – не физическая смерть его тела в финале, а смерть его духа (падение, поражение, деградация), из чего читатель может извлечь урок (а возможно, и катарсис), равнозначный восприятию трагедий в театре. Соловьев не писал драм, но эту работу он назвал "очерком", невольно желая приблизить ее к произведениям беллетристики.

По христианским воззрениям есть два вида смерти: физическая и духовная. Духовная – страшнее физической. Философ, теснимый миром, не обязательно убегает от жизни через самоубийство, хотя его часто (как Сократа) приближают к физической смерти (героической) его враги. Есть еще разновидность смерти, воспринимаемой философом как позитивная ценность: аскетика. "Мир весь во зле лежит; тело есть гроб и темница для духа; общество есть гроб для мудрости и правды; жизнь истинного философа есть постоянное умирание. Но это умирание житейских интересов дает место

не пустоте, а лучшей жизни ума, созерцающего то, что есть само по себе безусловное"<sup>13</sup>.

Соловьев пишет, что Платон, потрясенный чудовищностью происшедшего с Сократом, умер для жизни. Она потеряла для него все краски, он ушел от нее в себя – и там нашел новый мир. "Смерть Сократа, когда ею переболел Платон, породила новый взгляд на мир – платонический идеализм. Первое основание, "большая посылка" этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа. Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*"<sup>14</sup>.

Таким образом, героическая смерть никогда не бывает напрасной – она творит новые миры даже самым своим трагизмом.

Соловьев пишет, что во второй половине своего пути Платон вернулся в жизнь, период философского "умирания", оказавшегося столь плодоносным, закончился – и он занялся конструированием "моста" между миром земных вещей и миром идей. Соловьев называет этот этап его творчества "оптимистическим идеализмом". Скрепой, "мостом" между двумя мирами оказалась, по мнению Соловьева, любовь – опыт Эроса, пережитый Платоном в какую-то жизненную минуту, – и результатом этого духовного всплеска оказался высший шедевр Платона – трактат "Пир".

Если сравнить с шекспировской трагедией, то ситуация Гамлета сложнее; Платон находит любовь и опирается на нее, а Гамлет любовь теряет: "Офелия, иди в монастырь", он теряет любовь к матери и с ней – ко всем женщинам в мире.

Гамлет живет лишь осколками полузабытого христианского и уходящего в прошлое ренессансного идеала. Он живет лишь памятью об отце:

.. Он человек был, человек во всем, Ему подобных мне уже не встретить...

и дружбой с Горацио:

...Горацио, ты лучший из людей,  
С которыми случилось мне сходиться...  
...Едва мой дух стал выбирать свободно  
И различать людей, его избранье  
Отметило тебя; ты человек,  
Который и в страданиях не страждет  
И с равной благодарностью приемлет  
Гнев и дары судьбы...  
...Будь человек  
Не раб страстей, - и я его замкну  
В середине сердца, в самом сердце сердца,  
Как я тебя.

К слову, положение лирического героя 66 сонета прочнее, чем у Гамлета: здесь есть любовь, подобная удерживающему якорю.

Платоническим мотивом отмечен и сонет 90:

Уж если ты разлюбишь - так теперь,  
Теперь, когда весь мир со мной в раздоре.  
Будь самой горькой из моих потерь,  
Но только не последней каплей горя!...

Лирический герой достаточно силен духом, чтобы опереться даже на отвергнутую любовь.

По мнению Соловьева, Платону удалось построить свой "мост" любви только на теоретическом уровне: "рождение в красоте".

Практическое внесение к р а с о т ы в социальный мир ему решительно не удалось, несмотря на субъективное страстное желание это сделать, - и не только потому, что никто не поддержал философа. Сами очертания его социального "проекта" оказались лишены подлинной красоты, - более того, они оказались безобразным отходом от сократовского духа. Платон сам не заметил, как, захотев преобразовать земной мир, впал в предательство сократовского наследия. Пожелав стать советником тирана, он сам стал по духу тираном. Вместо "нового рождения" вышло "вырождение".

Платоновские "Законы" Соловьев называет "грубым коммунизмом" со всеми его прелестями: репрессиями, доносами, попранием инакомыслящих.

Гамлет говорит о себе:

...Век расшатался, и скверней всего, Что должен я восстановить его...

Но катарсис шекспировской трагедии идет по линии п р е о б - р а ж е н и я человека, а не п е р е у с т р о й с т в а общества. Фортинбрас, приходящий на сцену в финале, ничего не меняет в структуре общества. Но предсмертные заботы Гамлета, порученные Горацио, имеют целью восстановить "раненое имя", привести его к "новому рождению".

Гамлет – не "коммунист": это Лаэрт поднимает восстание, а Гамлет воздерживается. Если бы Гамлет сумел занять трон, то, возможно, он оказался бы в положении Платона "позитивного" периода и, не исключено, тоже выродился бы.

В этом, между прочим, еще одна ценность смерти: Небо старается, чтобы мы в о в р е м я умерли (не случайно в христианстве принято думать, что Бог срезает нас, как созревшие колосья в ведомый Ему и наилучший для нашего инобытия момент).

Соловьев предусмотрел еще одно "если бы" для Гамлета: если бы Гамлет вспомнил, что главный христианский долг – прощение врагов (а он не вспомнил!), то, по мнению Соловьева, им должна была быть выбрана "лишь одна простая и чисто внутренняя обязанность – резигнация"<sup>15</sup> (безропотного смирения, покорности). Иными словами, отправив Офелию в монастырь, Гамлету лучше бы всего отправиться в монастырь и самому. Не случайно же и сам Гамлет в начале пьесы проговорился:

...я же, в бедной доле, Вот видите ль, пойду молиться.

Принесло ли бы это больше пользы, чем охота на Клавдия? Поскольку это христианский способ действия (ведь Соловьев нанизывает гамлетовскую и платоновскую историю на любимую

идею Богочеловечества), то польза была бы несомненная. Во-первых, по принципу с о б о р н о с т и , единства "тела Христова" он мог молитвами вывести душу отца из ада, куда тот попал, погибнув без покаяния. А, во-вторых, духовное воздействие Гамлета на окружающую действительность оказалось бы мощнее, чем при обычном способе действия. Вспомним изречение св. Серафима Саровского: "Спасись сам – и вокруг тебя спасутся тысячи". По христианским воззрениям духовное исцеление автоматически влечет за собою оздоровление земного плана на всех уровнях, в том числе и социальном.

Текст очерка вызывает множество евангельских аллюзий в связи с судьбами Сократа и Платона: и о том, что, не умерев, зерно не даст плода (о значении героической смерти Сократа для всей последующей человеческой истории), и том, что нельзя быть рожденным не от духа (о причинах неудачи платоновских реформ до прихода в мир Богочеловека). Это последнее извиняет позднего Платона в наших глазах и внушает надежду, что его предназначение – сыграть роль до конца драмы (пусть и духовной) – извинит его и в глазах Неба, поскольку мы ему благодарны за уроки в с е й его жизни, – и понять это нам помогает блестяще и страстно написанный очерк Соловьева.

---

<sup>1</sup> Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 646.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Жизненная драма Платона. Очерк // Спор о справедливости. М.; Харьков, 1999. С. 827 (далее цитаты идут по этому источнику).

<sup>3</sup> Там же. С. 820.

<sup>4</sup> Шекспир У. Гамлет // Полное собр. соч. В 8 т. / Под общ. ред. А. Смирнова и А. Аникста. Т. 6. М., 1960. С. 57-58 (далее цитаты из "Гамлета" идут по этому источнику).

<sup>5</sup> Соловьев Вл. С. 820-821.

<sup>6</sup> Там же. С. 823-824.

<sup>7</sup> Там же. С. 823.

<sup>8</sup> Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д, 2000. С. 373.

<sup>9</sup> Соловьев Вл. С. 825.

<sup>10</sup> Там же. С. 826.

<sup>11</sup> Шекспир У. Сонеты. На англ.яз. с параллельным русским текстом. Сост. А.Н. Горбунов. М., 1984. С. 109 (далее сонеты цитируются по этому изданию).

<sup>12</sup> Соловьев Вл. С. 821.

<sup>13</sup> Там же. С. 828.

<sup>14</sup> Там же. С. 826.

<sup>15</sup> Там же. С. 820.

**О.В. КОЗЛОВА**

Ярославская государственная медицинская академия

### **ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В.С.СОЛОВЬЕВА**

В основе антропологии В.С.Соловьева лежит положение о том, что нравственная личность человека выше природы и природных богов. В понимании философа личность человека представляет собой могущественный протест против слепой силы внешнего материального факта. На Востоке, по мнению мыслителя, личность находит свою свободу и безусловность в отречении от внешнего природного бытия.

Философ заостряет свое внимание на том, что для сознания, выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из грубо материалистической религии, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта. Во всем данном это сознание видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни. Поэтому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, оно естественно думало, по мнению Соловьева, что отрывается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой

чисто отрицательной, без всякого содержания. Таким образом, мыслитель подчеркивает отрицательный характер не только анархической свободы, но и отрицательный характер свободы отречения от бытия. «Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание»<sup>1</sup>.

В этой связи В.С.Соловьев обращается к софистике, сущность которой он определяет как отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Софистика, в понимании мыслителя, – это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией, отмечает философ. Поэтому он считает, что освобождение личности здесь только субъективное. Для настоящего объективного освобождения, по Соловьеву, необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством идеи.

Это требование объективной идеи для освобождения личности Соловьев находит у Сократа. Мыслитель видит заслугу Сократа в том, что он решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете – ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества. Сократ не признавал за свободной личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать в соответствии с

идеей, общей для всех и поэтому внутренне обязательной для каждого, заключает Соловьев.

Далее русский философ отмечает, что Платон внешнему бытию, случайному и неразумному противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное – гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменяемую полноту бытия. Эта полнота бытия достижима для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывается ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления. Именно здесь, по Соловьеву, личность человека получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку как носителю идеи.

Для В.С.Соловьева является важным тот факт, что в свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия – физическое, материальное бытие и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии Платона, замечает мыслитель. «Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся над ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не ощущая и не перерождая его»<sup>2</sup>.

Согласно концепции Соловьева, уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная воля и жизнь его остаются в мире материального бытия. Значит, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, а живая душа его не получает действительного удовлетворения. Эта двойственность, по убеждению мыслителя, примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир и не уходит из мира, а приходит в мир, чтобы спасти его. «В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действитель-

ности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкой и носителем Абсолютного божественного бытия, а идеальная личность является здесь как воплощенный Богочеловек, одинаково причастный и небу и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни через внутреннее соединение любви со всеми и всем»<sup>3</sup>.

Согласно концепции философа, человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, отмечает мыслитель. Соловьев указывает, что христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не только как за духовным существом, но и как за материальным существом. «Христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тела; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия – христианство освещает не только новое небо, но и новую землю»<sup>4</sup>.

Для В.С.Соловьева представляется закономерным, что, когда натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, эта философия служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, отвергнутый спиритуализмом и идеализмом. Восстановление прав материи было закономерным актом в освободительном процессе философии, так как только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма, заключает мыслитель.

Таким образом, по Соловьеву, развитие натурализма и материализма, где человек полюбил и познал материальную природу, составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек «узнал и определил силы своего разумно-свободного духа»<sup>5</sup>. В этом плане философия, по

убеждению мыслителя, освобождала личность человека от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание, внутреннюю форму для откровения. Отсюда, Соловьев определяет значение философии в различные эпохи:

- в древнем мире философия освободила сознание человека от исключительного подчинения природному, материальному началу, дала ему внутреннюю опору, открыв для его созерцания идеальный мир;
- в христианском мире, где идеальное начало, превратившись во внешнюю форму, господствовало над сознанием, подавляя и подчиняя его, философия сокрушила господство идеального начала, освободила внутренние силы человека сначала в рациональном выражении, а затем и в материальном.

Таким образом, по мнению мыслителя, сущность философии составляет этот двойственный процесс. Этот процесс составляет и собственную сущность самого человека, определяет его достоинство и преимущество перед остальной природой. Поэтому на вопрос: что делает философия? – мыслитель отвечает: она делает человека человеком. По мнению Соловьева, в истинно человеческом бытии нуждается и Бог, и материальная природа: «Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий другого для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения»<sup>6</sup>. Следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое в форму свободной человечности, заключает мыслитель.

Исходя из этого, В.С.Соловьев формулирует следующие положения:

- 1) Сильный Бог избирает себе сильного человека, который бы мог бороться с ним;
- 2) Самосуший Бог открывается только личности, обладающей самосознанием;

- 3) Бог святой соединяется только с человеком, ищущим святости и способным к деятельному нравственному подвигу.

Следовательно, для человека, у которого парализована свобода нравственного самоопределения, познание Бога всегда есть внешний процесс. Поэтому свобода нравственного самоопределения является в концепции Соловьева источником религиозности человека. Таким образом, истинным Богом, по Соловьеву, может быть только существо, обладающее полнотой совершенства, а истинно человеческим идеалом может быть только то, что само по себе имеет всеобщее значение, что способно все в себе совместить и всех объединить.

Мыслитель убежден, что истинное человечество есть единое живое целое, духовно-физический организм. Этот духовный организм он определяет как реально-несовершенный, но возрастающий и развивающийся до идеальной полноты и совершенства. Одним из качеств этого организма философ делает солидарность всех членов между собой. Он считает, что каждый человек имеет свое безусловное значение, свое незаменимое место в общей жизненной цели, следовательно, все люди по отношению к целому (человечеству), безусловно, равны между собой. Анализируя концепцию Соловьева, необходимо отметить, что эта идея всеединого человечества, несмотря на свою общность, достаточно определена именно в том смысле, что в ней единство целого совпадает с равенством всех частей.

Философ считает в этой связи, что если народ сознает идеал совершенной святости, то вместе с тем должен сознавать и несоответствие между этим идеалом и действительностью.

Основная задача, стоящая перед народом, состоит в том, чтобы по возможности уменьшить это несоответствие, чтобы как можно полнее осуществить идеал во всех жизненных делах и отношениях. По убеждению мыслителя, возможность такой реализации идеальных начал для русского народа дана именно в том его нравственном реализме и живом историческом смысле, которыми он отличается от других народов. Задача, по мнению русского философа, заключается в том, чтобы этот исторический

здравый смысл, создавший и сохраняющий русское государство, не ограничивался бы только областью социально-политических задач, а применялся и к более широким задачам: всемирно-религиозным и общечеловеческим. «Если русский народ есть вместе и высоко-религиозный и трезво-практический, то желательно и нравственно необходимо, чтобы между этими сторонами его духа не было раздвоения, чтоб они были внутренне согласованы, чтоб наше благочестие было более деятельным, а наша мирская деятельность более благочестивой. Требуется, чтобы русский народ и общество относилось более добросовестно к истине своей веры и делам своей жизни»<sup>7</sup>.

Эта задача, по мнению Соловьева, лучше всего уясняет нам большую разницу между народностью, как положительной силой единого человечества, и национализмом, как началом отделения частей от целого, – началом, отрицающим человечество и губящим саму народность. Согласно концепции философа, народность и национализм – разные понятия. В.С.Соловьев связывает смысл слова «народ» с личностью, а смысл слова «национализм» с эгоизмом. В понимании мыслителя народность – это усиление понятия личности, а национализм – это усиление понятия «эгоизм». Усиление народности в ее положительном содержании всегда желательно, а усиление понятия «национализм» – всегда вредно. Поэтому, по убеждению мыслителя, отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности, а ее утверждение.

По Соловьеву, для жизни, как и для мысли народа, желательны формы более совершенные и устойчивые, т.е. нужна внутренняя работа сознания и воли, нужно умственное и нравственное развитие, деятельность разума, усвоение научной истины. Следовательно, для народа нужна образованность как необходимое средство для укрепления, развития и существования всех добрых начал жизни и веры. Отсюда следует, по мнению мыслителя, что патриотическая и нравственная задача образованного класса России состоит в том, чтобы помочь народной массе освободить «скрытый в ней образ Божий от того “звериного образа”, который не отрицают и народопоклонники»<sup>8</sup>. А этого

можно достигнуть только через укрепление образования и науки в нас самих и распространение их в народе, заключает философ.

Общий ход истории человечества, с точки зрения Соловьева, объясняется как совершенно целесообразный. Признавая целью истории полное осуществление христианского идеала в жизни всего человечества, осуществление правды и любви, или свободной солидарности всех положительных сил и элементов вселенной, философ понимает всестороннее развитие культуры как общее и необходимое средство для этой цели. Мыслитель уверен, что культура в своем постепенном прогрессе разрушает все враждебные перегородки и обособление различных частей человечества и мира и стремится соединить все естественные и социальные группы в одну нравственно-солидарную семью.

В.С.Соловьев определяет культуру как совокупность всех исторически вырабатываемых средств и орудий для прочного обеспечения и всестороннего улучшения человеческой жизни. С другой стороны, в понимании философа культура есть система необходимых средств для полного достижения всеобщего блага как нравственной цели. «Превращать культуру из средства в цель, видеть в ней безусловное и окончательное благо есть, конечно, важное заблуждение, хотя большею частью безвредное практически; злоупотреблять культурой, отклонять ее истинное назначение как орудия для блага всех, обращать ее исключительно на службу частным эгоистическим интересам, равнодушным к общему благу или даже враждебным ему, – это безнравственность и преступление; но отрицать всякую культуру за то, что она может быть лишь средством любви, а не самой любовью, отрицать всякое объективное реальное дело как такое во имя того самого начала любви, которое требует реального объективного дела и без него не имеет никакого смысла, – такое отрицание есть явная нелепость и безумие»<sup>9</sup>.

Мыслитель уверен в том, что ближайшая цель исторического прогресса и нашей общественной деятельности есть полное развитие и распространение гуманитарной культуры, которая составляет необходимый элемент христианства как богочеловеческой религии. Философ призывает работать сообща над

этой ближайшей задачей, несмотря ни на какие различия в личных взглядах на дальнейшую и конечную цель истории. С нравственной стороны такая культурная работа есть не что иное, как наиболее целесообразно организованная помощь нашим ближним, заключает мыслитель. «Таким же образом и вообще, при всем разнообразии культурных характеров и направлений, все-таки в смысле объективном – в смысле задач и результатов исторического труда – существует только одна общечеловеческая культура для всех народов как одна для всех истина, одна справедливость, одно Божество»<sup>10</sup>. Отсюда можно заключить, что культура в философской системе Соловьева является мессианской идеей и имеет нравственно-религиозное значение.

Философ обращает внимание на то, что именно нравственно-религиозное содержание мессианской идеи чаще всего забывается, и вместо того чтобы быть действительным источником обязанностей, эта идея становится номинальным основанием исключительных привилегий в пользу одного народа и в ущерб всем прочим.

Согласно концепции Соловьева, народность сама по себе есть лишь органическая часть человечества, но ни в каком случае не тождественная с ним. Поэтому, по мнению философа, когда такой частный факт возводится в высший принцип, когда отдельному народу приписывается исключительная и неотъемлемая привилегия или монополия на абсолютную истину, тогда он из преимущественного носителя и служителя всечеловеческого идеала превращается в идола, поклонение которому основано на лжи и ведет к нравственному, а затем и к материальному крушению. «Пагубные последствия этой лжи заключаются в том, что, если данный факт (известная народность) является столь безусловным предметом поклонения в своем наличном виде и различие дурного и хорошего в нем утратилось, то тем самым теряется основание и побуждение его улучшать, возвышать его до истинного идеала, противодействовать в нем всему злumu; а так как в нашей земной действительности зло вообще сильнее добра, то дурные элементы в народе, возвеличенные вместе с хорошими, скоро берут над ними перевес, и фальшиво

обожевленный идеал становится все более и более обманчивым, все менее и менее достойным нашего поклонения и служения»<sup>11</sup>.

В.С.Соловьев рассматривает традиционное утверждение о том, что нельзя на деле любить человечество или служить ему – это слишком отвлеченно и неопределенно; можно действительно любить только свой народ. По мнению философа, человечество не может быть предметом любви. По Соловьеву, необходимо свой народ любить по-человечески, желать ему тех истинных благ, которые не суживают, а расширяют его собственную жизнь, поднимают его нравственный уровень и образуют его положительную духовную связь со всем миром. При таком истинном патриотизме служение своему народу есть вместе с тем и служение человечеству, заключает мыслитель. «Но когда под тем предлогом, что человечество есть лишь отвлеченное понятие, мы начинаем подменять в своем народе его зоологическую сторону, его зверские инстинкты, укреплять в нем звериный образ, то кого же и что мы тут любим, кому и чему этим служим?»<sup>12</sup>.

Исходя из этого, философ обращает внимание на тот факт, что к естественному страданию нашей смертной природы присоединяется страдание нравственное – внутреннее раздвоение и самоосуждение. Для мыслителя является важным противопоставить страданию благодать или добро, которое не мыслится только человеком, а дается ему. Нравственный закон нашего разума, хотя и добр по своему мыслительному качеству, но бессилен дать человеку добро в действительности. Необходимо или вовсе отказаться от добра, или признать, что оно существует независимо от нашей природы и от нашего разума. Соловьев подходит к осмыслению Сущего Добра. Это Сущее Добро, т.е. существо, само по себе обладающее полнотою добра и источником благодати, по его мнению, есть Бог. «Мы знаем, что конец нашей природы есть смерть, жало же смерти – грех, а сила греха – закон. Зная это, мы должны сверх путей природы и закона искать третьего пути – благодати и признать источник благодати – Бога»<sup>13</sup>.

Согласно убеждениям В.С.Соловьева, чтобы действительно встать на путь благодати, недостаточно признания ума, а нужен подвиг, т.е. внутреннее движение воли. Этот внутренний подвиг, по мнению философа, проходит три ступени:

- 1) человек должен почувствовать отвращение от зла, почувствовать и признать зло как грех;
- 2) он должен сделать внутреннее усилие, чтобы оттолкнуть от себя зло и отрешиться от него;
- 3) убедившись, что не может избавиться от зла собственными силами, он должен обратиться к помощи Бога.

Таким образом, по Соловьеву, для принятия благодати со стороны человека требуется отвращение от нравственного зла, как греха, усилие от него избавиться и обращение к Богу. Мыслитель убежден, что все добро уже есть в Боге. Следовательно, человеку, ищущему добра, не нужно ничего нового создавать: он должен только открыть свободный путь для благодати, устранить те препятствия и преграды, которые отделяют человека и мир от сущего добра.

Философ уверен в том, что главная существенная преграда, закрывающая от людей сущее добро и блаженство, лежит не во внешней природе. Внешняя природа, в понимании мыслителя, страдательна, она не действует от себя и, следовательно, не может сама по себе отделять нас от Бога, заграждать нам божественный свет. Преграда к осуществлению добра лежит лишь в том существе, которое стремится действовать от себя, по собственному рассуждению и выбору, т.е. в самом человеке. В.С.Соловьев обращает особое внимание на то, что добра нет в мире и нет его и в самом человеке. «Поэтому каждый раз, как человек действует от себя или от мира, т.е. сообразно с миром, лежащим во зле, – каждый раз, как человек поступает по-своему или по-мирски, он тем самым отделяет и себя, и мир от Бога»<sup>14</sup>.

Следовательно, источником всех действий человека является его воля. В то же самое время преградой, отделяющей человека и мир от сущего добра, или Бога, есть воля человека, заме-

чает философ. В.С.Соловьев в этой связи приходит к мысли, что необходимо самоотречение человека от своей собственной воли, которое является в то же время высшим торжеством воли. «Только волею может человек отказаться от зла и только волей может он признать сущее Добро, или Бога. Вера в Бога, будучи тайным взаимодействием между самим Божеством и человеческой душой, требует прямого участия человеческой воли»<sup>15</sup>.

Согласно концепции философа, Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас добровольно признать ее. Поэтому, в понимании Соловьева, верить в Бога есть нравственная обязанность человека. Человек может не исполнять своей нравственной обязанности, но тогда он неизбежно теряет свое нравственное достоинство.

Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что для Соловьева верить в Бога – значит признавать, что то добро, о котором свидетельствует совесть человека, которого мы ищем в своей жизни, но которого не дают человеку ни природа, ни разум, что это добро все-таки существует, независимо от нашей природы и нашего разума, что оно есть нечто само по себе. «Мы должны верить, что добро есть само по себе, что оно есть сущая истина: мы должны верить в Бога. Эта вера есть и дар Божий и вместе с тем наше собственное свободное дело»<sup>16</sup>.

Таким образом, в концепции мыслителя свобода выступает, с одной стороны, как основа для существования добра, а с другой стороны, как основа истинной веры. Мы видим, что в понимании мыслителя истинное удовлетворение человеку дает только истина, которая заключается в осуществлении добра как сущей истины и веры как свободного выбора. Но истина, в понимании Соловьева, не может быть сегодняшней или завтрашней, она является вечной. Поэтому внутреннее восприятие вечной истины человеком перерастает те или другие временные формы своего проявления и действия. «Если мы действительно хотим свободной и совершенной жизни, то мы должны ввериться и отдаться тому, кто может освободить нас от зла и дать нам силу добра, кто сам вечно обладает и свободой, и совершенством»<sup>17</sup>.

Мыслитель уверен в том, что душа человека только способна стать свободной и совершенной, но сама по себе не обладает ни свободой, ни совершенством, в ней есть только возможность того и другого. Согласно концепции философа, для действительного рождения новой жизни необходимо действие того, что имеет уже в себе положительное творческое начало. «Божественная способность нашей души, чтобы не оставаться бесплодной, но стать матерью (материей) новой духовной жизни, чтобы свободно действовать и творить, должна отдаться своему освободителю и владыке, Отцу новой жизни»<sup>18</sup>.

Философ указывает на то, что люди рождаются только с возможностью свободы. Воля природного человека связана теми ограниченными и для нас внешними предметами, которых природа заставляет нас хотеть. В этом факте желания, по Соловьеву, человек вдвойне не свободен: во-первых, потому, что он не сам собой живет, а его принуждает чужая сила природы; во-вторых, и предметы природной жизни – ограниченные вещи и условные состояния – связывают и ограничивают волю человека.

По убеждению философа, действительной свободы мы достигаем только тогда, когда сверх природного желания начинаем хотеть того, чего хочет Бог, т.е. сами отдаем свою волю Богу. Этот акт, по мнению мыслителя, делает человека вдвойне свободным:

- 1) так как, отдавая свою волю Богу, мы действуем сами, это не есть принудительный и обязательный для нас факт, а внутреннее действие или движение нашей души;
- 2) то, чего хочет Бог, есть, прежде всего, нравственное, бесконечное и совершенное благо, в котором не может быть ничего исключительного, никаких внешних границ, связывающих нашу волю<sup>19</sup>.

Таким образом, соединяя свою волю с божественной волей, человек получает совершенную свободу – совершенную в принципе, но еще не в исполнении. В понимании философа, движение воли человека, с помощью которого она возвышается над своим фактическим природным состоянием и отдает себя

Богу, есть только первое начало новой жизни. Именно в этом начале воля человека действительно свободна, но рабство у материальной природы еще остается для нее как возможность. Следовательно, до духовного возрождения рабство было действительностью, а свобода только возможностью, отмечает мыслитель. Таким образом, глубочайшей сущностью человека можно считать его нравственную свободу.

Анализируя категорию свободы, В.С.Соловьев обращается к евангельской формуле: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Он считает, что это высказывание требует признания религиозной свободы и равноправности: «И так как мы сами не ограничиваемся внутренней свободой думать что угодно в глубине своей души, а хотим также говорить и действовать сообразно тому, что признаем за истину, то точно такую же, а не иную свободу, казалось бы, должны мы допускать и для других»<sup>20</sup>.

Мыслитель указывает на то, что понятие равноправности никогда не берется отрешенно от своей истинной основы, которая есть принцип справедливости. Согласно концепции философа, понятие равноправности есть только ближайшее определение развития принципа справедливости. «Если я не допускаю относительно других того, чего не могу желать себе, то значит, я должен признать за другими полноту прав, т.е. в той самой мере, в какой я признаю свои собственные права»<sup>21</sup>.

По мнению Соловьева, человек не может принципиально желать себе бесправия или произвольного ограничения своих прав личных, религиозных, национальных, а также не может утверждать такого бесправия и таких ограничений и для других. В этом смысле, понятие нравственности прямо совпадает с понятием свободы. Ведь то, на что человек имеет равное со всеми право, есть именно его свобода. Исходя из этого, философ отмечает, что у государства в его законах нет ни возможности, ни надобности определять материально права каждого, т.е. перечислять все то, что ему позволительно делать, – оно признает за каждым полную свободу существовать, действовать и развивать

свои естественные силы, поскольку этот каждый не нарушает такой же свободы других.

Таким образом, равноправность прямо и формально указывает на общие размеры представляемой каждому свободы, полноту этой свободы, поскольку она может быть равна для всех, т.е. поскольку свобода одного не упраздняет такой же свободы другого. Сюда же, по Соловьеву, относится и принцип веротерпимости или религиозной свободы, т.е. признание за всеми равного права или равной свободы исповедывать свои религиозные убеждения. Поэтому признание равноправности, т.е. равной ненарушимости чужой и своей свободы, по мнению мыслителя, не требует одинакового положительного отношения или одинакового образа действия в пределах признанного права. Определяются только границы, обязательные для соблюдения, и тем самым все находящееся внутри них представляется свободой, заключает философ.

С одной стороны, В.С.Соловьев указывает на часто встречающиеся факты подмены религиозной свободы свободой совести. По убеждению философа, совесть есть внутреннее состояние души, а все такие состояния не подлежат внешним ограничениям. При рассмотрении свободы духа необходимо иметь в виду, что часто этот вопрос ставится как вопрос о свободе внешних проявлений, о свободе исповедания своей веры.

С другой стороны, по мнению мыслителя, указывают на допущение различных культов, и это допущение приписывают веротерпимости и выдают за настоящую религиозную свободу. Такое внешнее учреждение религиозных культов, по Соловьеву, еще не есть вера, и, следовательно их беспрепятственное существование еще не есть свобода веры или религиозная свобода.

Согласно концепции мыслителя, субъект веры есть прежде всего живое лицо, а потом уже социальная группа или учреждение, и религиозная свобода прежде всего есть свобода для всякого индивидуального человека исповедовать и проповедовать то, во что он верит. Следовательно, истинное значение имеет свобода убеждения – свобода для каждого лица принадлежать или не принадлежать по собственному выбору к тому или другому из

данных религиозных учреждений. «Свою религию мы не считаем и предметом живой веры; мы не ограничиваемся требованием, чтобы дети православных родителей имели право быть православными, а требуем еще, чтобы всякий человек, среди какого бы вероисповедания он ни был рожден, если он собственным убеждением дошел до истины православия, мог беспрепятственно к нему присоединиться, следовательно, справедливость требует и для других именно такой же, а не иной свободы»<sup>22</sup>.

Сила духовной жизни, как считает мыслитель, заключается в том, чтобы свободными движениями своего чувства, ума и воли человек определял свое отношение к истинному добру, т.е. сам жил своей верой. Соловьев уверен в том, что не только для себя, но и для Бога человек важен лишь как свободное деятельное лицо. И именно потому, что человечество в огромном большинстве своем еще не живет настоящей духовной жизнью, а только воспитывается в ней – именно поэтому и важнее всего беречь ростки возникающей жизни. С другой стороны, оказалось, что внешнее единство, отделенное от внутреннего начала духовной свободы, приводит к своему противоположному – к распаду и раздроблению, отмечает философ.

Анализируя категорию свободы, В.С.Соловьев указывает, что важное значение имеет расширение отрицательных сторон жизни человека. Согласно концепции мыслителя, хаос, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, возрастающие против всего положительного и должного, – вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Соловьев отмечает, что эта хаотическая стихия подчиняется разумным законам, постепенно воплощая идеальное содержание бытия, давая этой жизни смысл и красоту. По убеждению мыслителя, введенный в пределы всемирного строя хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами. Это присутствие хаотического и иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты.

В.С.Соловьев указывает на то, что тьма есть действительная сила. Для торжества красоты, по его мнению, вовсе не нужно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинило ее себе, до известной степени воплотилось в ней, ограничивая, но не упраздняя ее свободу и противоборство.

Философ уверен, что положительное светлое начало космоса сдерживает эту темную бездну и постепенно преодолевает ее. Это преодоление, по Соловьеву, происходит в высшем произведении мирового процесса – человеке. С одной стороны, внешний свет природы становится внутренним светом сознания и разума – идеальное начало вступает здесь в новое, более глубокое и тесное сочетание с земной душой. С другой стороны, глубже раскрывается в душе человека и противоположное, демоническое начало хаоса. Исходя из этого возникает вопрос: в чем заключается смысл существования? Смысл существования природы был в создании разумного существа – человека. Но разум в природном человеке оказывается лишь формальным преимуществом, он не в силах овладеть жизнью, сделать ее разумной и бессмертной, указывает философ.

В.С.Соловьев заостряет внимание на двух тенденциях:

- 1) в мировом процессе природы темное начало хаоса преодолевалось внешним образом, чтобы произвести светлое мироздание, увенчанное явлением человеческого разума;
- 2) та же самая темная основа, открывшаяся в жизни и сознании человека, должна быть побеждена внутренним образом, в самом человечестве и при его собственном содействии.

Отсюда можно заключить, что достойная и вечная жизнь, которая требуется, но не дается разумом, должна быть создана духовным подвигом. Носитель мирового смысла, по Соловьеву, не может иметь свой смысл вне себя. «Если я как человек могу понимать откровение абсолютного совершенства и сознательно стремиться к нему, то зачем же мне переставать быть человеком, чтобы достигнуть этого совершенства? Если мое сознание, как форма, может вместить бесконечное, то зачем же мне искать

другой формы? Очевидно, я должен быть не сверхчеловеком, а только совершенным человеком, т.е. соответствующим в действительности идеалу человечности»<sup>23</sup>.

На основе этих рассуждений философ подходит к осмыслению смысла понятия «человек». Смысл человека, по его убеждению, есть он сам, но только не как раб и орудие злой жизни, а как ее победитель и владыка. «Если загадка мирового сфинкса разрешена явлением природного человека, то загадка нового сфинкса – души и любви человеческой – разрешается явлением духовного человека, действительного и вечного царя мироздания, покорителя греха и смерти»<sup>24</sup>.

В.С.Соловьев отмечает, что такая двойственность, несомненно, есть основной факт мировой жизни. В этой связи возникает вопрос: каким образом действительность злого начала может быть согласована с единством Божества? Согласно концепции философа, торжеством вечной жизни над смертью и проявлением свободы зла как условия еще большего блага устраняется противоречие двух начал и оправдывается всеединство Бога. «Торжество вечной жизни – вот окончательный смысл вселенной. Содержание этой жизни есть внутреннее единство всего или любовь, ее форма – красота, ее условие – свобода»<sup>25</sup>.

По мнению Соловьева, стихийная любовь, существующая в природе, представляет собой только стремление к вечной любви и красоте. Мыслитель уверен, что действительно и окончательно приобщиться к этому царству может только человеческая личность, так как совершенное соединение может быть только при наличии сознания и свободы. «Без свободы и ясного сознания возможны многие блага для человечества – возможна общая сытость, безопасность, всякие материальные наслаждения, – но все эти блага низшего разряда, доступные и прочим животным, и довольствоваться ими недостойно человека»<sup>26</sup>.

Истинно человеческое добро, по убеждению мыслителя, возможно только, когда человек приходит к нему сам и с помощью своей воли и сознания принимает добро. Если сообщить человеку извне готовую истину, помимо его собственного мышления и опыта, значит отнять внутреннее достоинство и у исти-

ны, и у человека, заключает философ. «Если бы можно было одарить людей как высшим благом – готовым, извне обеспеченным благополучием без их трудов и усилий, то этим бы только обнаружилось, что между счастливым человеком и сытым животным нет существенного различия. На самом деле оно есть»<sup>27</sup>.

Поэтому В.С.Соловьев убежден в том, что доставить человеку совершенство помимо его собственного, свободного и сознательного участия – никому невозможно. Личная свобода, или свобода самоопределения, в понимании философа, становится важнейшим свойством, которое дает человеку безусловное значение. Исходя из этого, мыслитель выделяет тройной процесс:

- 1) Божество вечно обладает полнотой совершенства;
- 2) природа в своих формах отражает это совершенство и в своей жизни тяготеет к нему;
- 3) человек свободным делом достигает совершенства для себя.

В этом процессе совершенствования, составляющем смысл человеческой жизни, Соловьев выделяет два полюса: во-первых, человек есть самостоятельная особь, или индивидуальность, и во-вторых, человек есть нераздельная часть всемирного целого. Соответственно этому человек может не только совершенствовать самого себя, но и прямо содействовать общему прогрессу того целого, к которому он принадлежит, сознательно ставя его предметом своей деятельности.

Таким образом, по Соловьеву, естественными условиями для самосовершенствования человека являются следующие:

- половая любовь, восполняющая человеческую индивидуальность;
- реальное побуждение к участию в деле общего прогресса;
- патриотизм (в широком смысле), т.е. чувство солидарности с известным собирательным целым – гражданской общиной, народом, государством, религиозным союзом, – в благо которого исторически воплощается для отдельного человека всемирное благо.

На основе этих рассуждений мыслитель переходит к анализу понятия «патриотизм». Патриотизм в его понимании представляет собой природное чувство, заставляющее нас жить и действовать для блага того собирательного целого, к которому мы принадлежим. Для огромного большинства людей собирательное целое, за которым их собственное чувство признает верховные права, есть Отечество. Отечество, в представлении философа, есть кристаллизовавшаяся в государственную форму народность или группа народностей. Это целое, по Соловьеву, есть настоящий предмет патриотизма и вытекающего из него гражданского долга. «Истинный патриотизм заставлял желать своему народу не только наибольшего могущества, но – главное – наибольшего достоинства, наибольшего приближения к правде и совершенству, т.е. к подлинному безусловному благу»<sup>28</sup>. Это благо определяется мыслителем как единство в свободной полноте живых сил. Поэтому свободное достижение такого совершенного состояния есть мысль человечества. Соответственно этому определяется Соловьевым подвижная прогрессирующая жизнь общества и народа как основанная на свободе всех положительных сил в пределах государственного единства.

Мыслитель заостряет внимание на том, что исторический народ, если он хочет жить полной национальной жизнью, не может оставаться только народом, только одной из наций, ему необходимо перерасти самого себя, почувствовать себя больше чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, во всемирно историческую жизнь. «Для народа, имеющего такие великие природные и исторические задатки, как русский, совсем не естественно обращаться на самого себя, настаивать на своем национальном “Я” и еще хуже – навязывать его другим – это значит отказаться от истинного величия и достоинства, отречься от себя и своего исторического призвания»<sup>29</sup>.

Согласно философской концепции В.С.Соловьева, любая действительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотделимая часть большого целого, имеющая лишь относительную самостоятельность и призрачную исключительность. Философ убежден в том, что безусловно есть только само

всеединое, абсолютное и нераздельное целое – не как сумма частей, а как положительное начало их единства и вечный образ их полноты, утверждающей истинную самостоятельность каждого в солидарности всех.

По мнению мыслителя, хотя ничто не может действительно и объективно выйти из этой полноты и нераздельной совместности со всеми в едином, по логической необходимости, каждое существо как таковое имеет внутреннюю возможность (потенцию) утверждать себя для себя, субъективно отделяться от всего. Эта логическая возможность, по Соловьеву, переходит неведомым для личного сознания образом в актуальное, хотя и неосуществимое, стремление производить в известной совокупности частных существ более или менее упорную галлюцинацию отдельного единичного бытия с более или менее подавляющим кошмаром внешней бесконечно-растянутой и непроницаемой реальности.

Русский философ уверен в том, что освобождение от этой роковой галлюцинации есть главный интерес человечества. Такое освобождение, по его мнению, называется «возвращением к себе».

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2. Спб.: Просвещение, 1911. С. 404-405.

<sup>2</sup> Там же. С. 408.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 411.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 413.

<sup>7</sup> Там же. Т. 5. С. 355.

<sup>8</sup> Там же. С. 376.

<sup>9</sup> Там же. С. 433.

<sup>10</sup> Там же. С. 381.

<sup>11</sup> Там же. С. 392.

<sup>12</sup> Там же. С. 393.

<sup>13</sup> Там же. Т. 3. С. 281.

<sup>14</sup> Там же. С. 282.

<sup>15</sup> Там же. С. 283.

<sup>16</sup> Там же. С. 383.

<sup>17</sup> Там же. С. 284.

<sup>18</sup> Там же. С. 284-285.

<sup>19</sup> Там же. С. 294.

<sup>20</sup> Там же. Т. 6. С. 417.

<sup>21</sup> Там же. С. 472.

<sup>22</sup> Там же. С. 417.

<sup>23</sup> Там же. Т. 7. С. 130.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 145.

<sup>26</sup> Там же. С. 147.

<sup>27</sup> Там же. С. 147-148.

<sup>28</sup> Там же. С. 150.

<sup>29</sup> Там же. С. 384.

**В.Г. МАЛАЯ**

Ивановский государственный энергетический университет

### **Б.Н. ЧИЧЕРИН И В.С.СОЛОВЬЕВ: СУТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЛЕМИКИ**

Одним из уникальных событий в философском творчестве В.С.Соловьева была и остается ныне полемика с видным мыслителем второй половины XIX века Б.Н. Чичериным. Увидев в молодом Соловьеве талантливое философское творчество, Чичерин проявил пристальное внимание к его докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», анализу которой посвятил книгу – рецензию «Мистицизм в науке». В этом сочинении он характеризовал философскую систему В.С. Соловьева как нечто мистическое, порожденное исключительно субъективной фантазией и пламенным воображением философа. Скромно считая свой труд не совсем зрелым, в 1881 году В.С. Соловьев оставил критику со стороны заслуженного ученого без ответа.

Полемика между Б.Н. Чичериным и В.С. Соловьевым развернулась в 1897 году, когда в журнале «Вопросы философии и

психологии» № 4 появилась чичеринская статья – рецензия «О началах этики». Здесь Б.Н. Чичерин предпринял попытку критического осмысления нравственной философии В.С. Соловьева, изложенной в его фундаментальном сочинении «Оправдание добра» и брошюре «Право и нравственность». При этом оценка Б.Н. Чичериным соловьевской философии изначально содержала явную печать злой иронии: «Г. Соловьев ощущает в себе Божество и считает слепорожденными всех, кто не ощущает его так же, как он. Против этого бессильны всякие рассуждения»<sup>1</sup>. Признавая Б.Н. Чичерина «...самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских, а может быть, и европейских ученых своего времени», В.С. Соловьев, по мнению самого Чичерина, блестяще талантливый, выдающийся представитель современного поколения русских философов, достигший уже полной зрелости, на сей раз дал своему оппоненту достойный ответ. По замечанию Соловьева, при уме догматического склада, не столько пытливым и размышляющим, а распорядительным, при характере решительном и самоуверенном, Чичерин не способен сомневаться в своих суждениях и понимать чужие. В ответе Б.Н. Чичерину, данному в статье «Мнимая критика», философ так оценивал тон и суть его критических суждений: «При самом искреннем желании верно понять и передать чужую мысль г. Чичерин допускает постоянное и иногда чудовищное ее извращение»<sup>2</sup>.

Признавая энциклопедичность знаний Чичерина, его критический ум, с Соловьевым трудно не согласиться. Так, с самого начала оценка Чичериным своеобразия соловьевского мирозерцания как имеющего своей целью подчинить все стороны человеческой деятельности нравственному духу является тенденциозной и далекой от истины, ибо ни о каком подчинении там нет речи. На самом деле Соловьев в своей нравственной философии последовательно проводит бесспорно правильную мысль о том, что все человеческие отношения так или иначе, в той или иной степени опосредствованы нравственностью. Именно в этом философ усматривает их специфику и отличие от связей и отношений, господствующих в природе. Следующим су-

ществленным недостатком этической системы В.С. Соловьева его оппонент считает ее умозрительный характер: слабую связь с фактическим материалом, добытым частными науками, – историей, правом, политической экономией. Давая оценку этического учения Соловьева с позиции позитивизма, Б.Н. Чичерин не желает признать бесспорного факта использования философом конкретных достижений экономики, права, истории, истории философии, военной науки и т.д., имеющего место в сочинении «Оправдание добра». Далее, 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»<sup>3</sup>. В действительности Соловьев не отказывался от метафизики, он поставил цель выявить специфику 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. Как диалектик, Соловьев проводил тонкую грань между нравственностью и религией, нравственностью и метафизикой, оставляя нравственное сознание в его чистом виде. По Соловьеву, на известных стадиях развития нравственности в ней появляются религиозно-метафизические моменты: нравственная философия не может обойтись без учения о подчинении высшему добру и без учения о всеедином идеале. Такова позиция религиозного философа Соловьева, пронизывающая весь его трактат «Оправдание добра». Тонкости и глубины соловьевской диалектики не дано было постигнуть догматическому, хотя и энциклопедическому, уму Б.Н. Чичерина. «Для г. Чичерина нет переливов мышления, нет живого движения идей; мы не найдем у него никаких оттенков суждения, никаких степеней одобрения и порицания...»<sup>4</sup>. Б.Н. Чичерин мыслил по принципу: «или – или», то есть в духе адиалектики.

Чичерин и Соловьев расходились в решении такого вечного вопроса, как понимание свободы воли. Б.Н. Чичерин кри-

тиковал философа за то, что он исключал из нравственности и нравственной философии свободу воли. Соловьев действительно исключал безусловную свободу из сферы нравственности потому, что нравственное действие, по его мнению, базируется на разумной свободе, которая есть идейно-разумная необходимость. Он писал: «Но эта разумная свобода не имеет ничего общего с так называемой свободой воли...Я утверждаю..., что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий»<sup>5</sup>. Категории «разумная свобода» и «нравственная необходимость» у В.С. Соловьева синонимальны. Отвечая Чичерину в статье «Мнимая критика», философ подчеркивал, что «свобода может быть понимаема в собственном или безусловном смысле как чистый произвол или абсолютное самоопределение»<sup>6</sup>. По Чичерину, свобода воли есть выбор личности между различными мотивами. Нравственным он считал лишь то, что человек совершает по свободному внутреннему выбору. И если в этот выбор вмешивается необходимость, то о нравственности не может быть и речи. Чичериным этот вопрос решался с позиции традиционного его осмысления, выработанного классической немецкой философией. Разводя метафизику и нравственную философию, Соловьев осуществил «прорыв» в традиционных теоретических схемах к конкретной интерпретации понятия «свобода воли». Он считал, 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. Отрицание данного факта равнозначно отрицанию детерминизма. «Человек действует как хочет, но хочет он согласно тому, каков он есть, каков его особенный характер», – замечал В.С. Соловьев. Резюме философа по этому вопросу таково: «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исклю-

чают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор»<sup>7</sup>.

Скрупулезный критический анализ этической концепции В.С. Соловьева его оппонент подчиняет доказательству «шаткости» трех внутренних составляющих нравственности человека (стыда, сострадания, благоговения), которые рассматриваются в «Оправдании добра» в качестве первичных и фундаментальных ее оснований.

По Соловьеву, чувство стыда является чисто человеческим признаком, так как ни у каких других животных этого чувства нет. Б.Н. Чичерин упрекал Соловьева в том, что он из многообразных явлений стыда ограничивается областью половых отношений, то есть анализирует стыд односторонне. По его мнению, – пишет Чичерин, – 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»<sup>8</sup>. Следует отметить, что Б.Н. Чичерин допустил чудовищное извращение мысли философа, который никогда не считал все материальное, в том числе и половые отношения, недолжным. В действительности мысль Соловьева такова: «И именно в тот момент, когда человек подпадает материальному процессу природы, смешивается 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»<sup>9</sup>. Очевидно, что у Соловьева человек относится к материальной жизни вовсе не как к чему-то недолжному, а как к чему-то другому, что не должно господствовать над ним: «...я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но нравственно, следовательно, я еще существую как человек»<sup>10</sup>. Искажение Чичериним смысла философского взгляда Соловьева делает неубедительными и «шаткими» его дальнейшие пространные рассуждения по этому вопросу. Так, Б.Н. Чичерин считает непозволительным выводить из факта стыда безусловное осуждение половых отношений – необходимого условия продолжения человеческого рода, как это

будто бы делает Соловьев. В качестве аргумента Чичерин приводит следующую мысль Соловьева: «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: мы должны стать на путь его ограничения и упразднения...»<sup>11</sup>. Рассуждая так, Соловьев имел в виду неконтролируемое духом размножение человека. Он как религиозный философ и здравомыслящий человек никогда не считал и не мог считать злом продолжение человеческого рода, (что ему приписывал Чичерин), ибо этот закон есть не только природный, но и проявление воли Творца. Уже во времена Чичерина наука и философия неоднократно доказали, что физиологические функции организма человека опосредствуются его сознанием, духом. В чем же ошибочность суждения Соловьева о том, что животная жизнь человека должна быть подчинена духовной? Б.Н. Чичерин, отождествляя половые отношения человека с актом приема им пищи, не видел в них никакого стыда<sup>12</sup>. Из этого следует, что он ставил знак равенства между человеком и животным. Подобные суждения Чичерина есть не что иное, как грубый, вульгарный материализм, с точки зрения которого все чувственное в человеке равнозначно: в одинаковой мере может быть оправдано и осуждено. Оппонент В.С. Соловьева, отказываясь признать специфику половых отношений, считал, что они ничем не отличаются от еды и пищеварения. В таких выводах Чичерина, по А.Ф. Лосеву, сквозит лукавство, ибо «... самый факт специфики полового стыда не подлежит обсуждению и ограничению»<sup>13</sup>.

Столь же шатким представляется Б.Н. Чичерину и другое основание нравственности, полагаемое В.С. Соловьевым как чувство жалости или сострадания. По Чичерину, жалость в нравственной системе Соловьева распространяется лишь на страдание, исключая радость. Следовательно, она утрачивает значение всеобщности. Чичерину представляется неубедительным и объективным основание сострадания, которым Соловьев

считает ограниченную связь всех существ как единого целого. Поскольку эгоизм лежит в основе природной жизни, постольку существа в природе без сострадания уничтожают друг друга – возражает ему Чичерин. «Как инстинкт, сострадание не может служить основанием нравственности»...Нравственное значение оно получает в мире свободно-разумных существ<sup>14</sup>. Этот справедливый вывод Чичерина нисколько не противоречит позиции Соловьева, который в отношениях существ природы видит лишь предпосылки сострадания. Но больше всего критика раздражает путаница понятий «справедливости» и «милосердия», которую якобы допускает философ, рассуждая об этих двух правилах альтруизма.

По Соловьеву, эти понятия связаны друг с другом, фиксируя поступки человека, они имеют отношение к нравственности. «Человек последовательно справедливый будет исполнять и обязанности милосердия, а человек милосердный не может не быть справедливым. Это – две ступени одного и того же начала»<sup>15</sup>. Трансформируя высказывание Соловьева на свой лад, Чичерин обвинял его в том, что философ сводит милосердие к справедливости, т.е. отождествляет эти понятия. Хотя этого в действительности нет: у Соловьева речь идет об их связи. «Корректируя» Соловьева, Чичерин пытается развести эти понятия по смыслу. Так, он считает справедливость свойством лишь людей – лиц, облеченных правами. Она не относится к животным, так как лицами, облеченными правами могут быть только разумно-свободные люди. По Чичерину, понятие «справедливости» есть чисто юридическая категория. Другое дело, термин «милосердие»: фиксируя избыток внутреннего чувства, изливающегося на все существа, он распространяется и на животных, более того, милосердие лишено корысти, потому что свободно изливается из сердца человека без всякого ожидания взаимности. Именно поэтому милосердие нравственно<sup>16</sup>. Из логики Чичерина следует, что справедливость не имеет никакого отношения к нравственности. По мнению В.С. Соловьева, это не так! Справедливость нравственна именно потому, что имеет непосредственное отношение к человеческим связям, и даже тогда,

когда ее результат отрицателен, он содержит нравственный смысл. Реалии XX века подтверждают правоту взглядов В.С. Соловьева: большее количество людей в современном мире относится к сторонникам гуманной и нравственной парадигмы Альберта Швейцера, согласно которой благоговейное отношение к жизни как таковой есть не только милосердие, но и справедливость. Но к сожалению, догматический ум Чичерина стал препятствием для проникновения в глубины соловьевской диалектики, воплощенной в этической концепции: его возможностей хватило лишь на то, чтобы увидеть «беду» нравственной философии Соловьева в фальшивом логическом построении. По этому поводу уместна оценка

Э. Радлова: «Критика Чичерина не есть имманентная критика, вытекающая из рассматриваемого им учения, а чисто внешняя, прилагающая к новым явлениям заранее заготовленные категории»<sup>17</sup>.

Третье основание нравственности – религиозное благоговение, по Чичерину, из-за отсутствия детальной проработки содержания философских понятий выглядит совершенно дилетантским, не удовлетворяя даже самым скромным научным требованиям<sup>18</sup>. Возражая Чичерину, следует напомнить, что основная цель трактата «Оправдание добра» – это разработка Соловьевым основ нравственной философии. Если бы он занялся скрупулезным анализом философских категорий и решением частных метафизических вопросов, это занятие отвлекло бы его от исследования главной проблемы. Чичерин справедливо сомневался в правильности утверждения Соловьева, что религиозное чувство развилось из поклонения детей родителям как божеству, и приводил веские контраргументы.

По Соловьеву, нравственность существует как таковая лишь в связи с религией, являющейся ее основанием. По мнению философа, 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 Проведение, в Бога. Эта вера составляет то, что называется естественной религией. Философ считал высшим началом и

абсолютным добром, определяющим поведение людей, ощущение Бога<sup>19</sup>. По Чичерину, это чистая мистика, а не безусловное нравственное требование. Со столь категоричным суждением Б.Н. Чичерина согласиться нельзя. Выступая на сцене современной жизни, ослепленный 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. «Отсутствие естественной религии нередко бывает мнимое»<sup>20</sup>. Дело в том, что человек, воспитанный на традициях рационализма и натуралистического образа мира, склонен стыдиться религиозных чувств. Поэтому не лишен смысла вывод австрийского ученого Виктора Франкла о том, что ощущение Бога есть даже у людей – атеистов на подсознательном уровне<sup>21</sup>.

Особенное неприятие Чичерина вызвала философско-историческая концепция В.С. Соловьева, которая представлялась критике сплошным мифом, не имеющим ничего общего с фактами реальной жизни, а скорее походила на обширное поле для всякого рода фантазий. Безусловно, Чичерин прав в том, что любая идеальная модель исторического процесса, в том числе и соловьевская, беднее и абстрактнее в сравнении с самой реальной жизнью общества. Справедливой была критика Чичериним соловьевского учения о Царстве Божиим как цели всего развития человечества. Но считать все философско-историческое учение Соловьева мифом и мистикой, как это делает оппонент, ошибочно потому, что в нем содержатся поистине гениальные мысли, имеющие непреходящее значение. Поэтому критический анализ Чичериним соловьевской модели человеческой истории далеко не всегда корректен, более того, грешит бесплодной иронией и сарказмом.

Так, Чичерин и Соловьев кардинально расходились в решении вопроса об отношении личности и общества. Чисто словесным Чичерин считал следующее утверждение Соловьева:

«Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается возможность все более и более истинного познания 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: эта есть аксиома нравственной философии»<sup>22</sup>. По Чичерину, с устранением метафизики, которое будто бы допускает философ, ни о каком бесконечном содержании личности не может быть и речи. Критику не ясно, откуда берется это бесконечное содержание?<sup>23</sup>. А между тем правильность данного суждения Соловьева следует из принципов используемого им философского метода диалектики, согласно которым каждое конкретное явление, в частности и личность, неисчерпаемо по своему содержанию. Глубоко зная диалектику, Соловьев сделал отнюдь не голословное утверждение. Эти мысли философа подтверждаются открытиями современной науки, которая доказывает безграничные возможности человеческого мозга в познании и преобразовании мира. 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 организма. В этом смысле человек есть действительно особая форма бесконечного содержания. Каждый человек, имея творческие потенции, способность к саморазвитию, является личностью, чье содержание бесконечно, неисчерпаемо.

Бездоказательной и потому ненаучной считал Чичерин концепцию связи личности и общества Соловьева. Мысль о том, что общество не есть только собрание лиц, а нераздельная целостность общей жизни, надо выяснить и доказать<sup>24</sup>. В сочинении «Оправдание добра» Соловьев, неоднократно подчеркивая, что

основанием целостности общей жизни являются социальные связи, в которые вступают друг с другом люди, тем самым доказывая, что общество не есть простая сумма единичных лиц. Философ выделял в понятии «общество» основной системообразующий признак – социальные отношения в нем. По Соловьеву, исключительно большую роль в объединении людей наряду с нравственными отношениями играют экономические, в сфере которых люди связаны общей деятельностью по производству средств к существованию<sup>25</sup>. Более того, философ предсказал глобальные интеграционные процессы в сфере экономики, проявление которых он увидел в конце XIX – начале XX века, которые свяжут индивидов Земли в единое население.

Категорическое неприятие у Чичерина вызвал тот аспект проблемы отношения личности и общества, в котором Соловьев вскрыл роль общественных институтов в нравственном совершенствовании человека и общества. Решение этой проблемы у Соловьева представлено в главе XII «Отвлеченный субъективизм в нравственности» трактата «Оправдание добра». Здесь философ критиковал диалектический подход к пониманию нравственности, «всецело сводящий ее к субъективным, моральным побуждениям единичных лиц». Отрицая такого рода субъективизм, Соловьев справедливо утверждал, ...что нравственность никогда не была только делом личного чувства и правилом частного поведения<sup>26</sup>. 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 понижаются»<sup>27</sup>. Следовательно, от нравственного уровня общественной среды зависит 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»<sup>28</sup>. Философ полагал, что нельзя быть нравственным вне определенной и положительной связи с госу-

дарством, как нельзя быть нравственным и вне церкви<sup>29</sup>. Именно эта позиция Соловьева вызвала взрыв возмущения у Чичерина, который считал, что использование государства для укрепления нравственности в обществе «...ведет к полному отрицанию свободы человека» и является безнравственным<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>. Б.Н.Чичерин воспринял мысли В.С.Соловьева о связи нравственности с государством как крамолу, «чудовищные выводы». Обращаясь к философу, он писал: «И не говорите, что вы не признаете насилия в делах веры. Вся ваша нравственность основана на религии; вы хотите водворить царство Христово, то есть, по существу своему, религиозное общество, и хотите делать это

властными мероприятиями, заменяющими внутренние решения совести принудительным внешним законом»<sup>32</sup>. Чичерин обвинил Соловьева в единомыслии с испанской инквизицией, назвав его последователем Торквемады. Отвечая Чичерину по этому поводу, Соловьев писал: «А я, между тем, ничего не подозревая о таких ужасах, имел в виду лишь то принудительное добро, которое состоит в государственном охранении лиц и общества от глада, губительства, меча, нашествия и междоусобной брани... Дело в том, что указавши на необходимость принудительного элемента в организации добра, я более подробно останавливаюсь на том безусловном пределе, за который не должно переходить никакое принуждение: на неприкосновенности человеческой личности и ее естественном праве на жизнь и на свободное развитие всех своих положительных сил»<sup>33</sup>. В статье «Мнимая критика» Соловьев отвечал своему оппоненту, что вместо организации добра как необходимой и долженствующей «он подставляет организацию зла, о которой можно говорить как только подлежащей уничтожению»<sup>34</sup>. Далее 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». Б. Н. 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, ея принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованию нравственного начала – признавать за каждым человеком безусловное нравственное значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил»<sup>35</sup>. Критика Чичерина в адрес Соловьева в данном случае не просто являлась чудовищным извращением, но была крайне несправедливой: всю свою жизнь философ отстаивал свободу личности, защищал ее достоинство, порицая принуждение над ее свободой и смертную казнь. Никогда Соловьев не изгонял свободу из нравственности, напротив, по замечанию А.Кожева, философское учение В.С.Соловьева отличается от всех других тем, что он придает человеку такую свободу, независимость и значимость, какую не придает ни один мыслитель<sup>36</sup>.

Б.Н. Чичерин обвинял Соловьева в отрицании экономических законов: «...г. Соловьев отвергает самое существование экономических законов. По его мнению, это не что иное, как вымысел ребяческой метафизики, не имеющей и тени основания в действительности и порожденной лишь полным непониманием того, что такое закон « в строгом научном смысле»<sup>37</sup>. На самом деле Соловьев в трактате «Оправдание добра» писал: «Я не отрицаю закономерности человеческих действий, а возражаю только против...закономерности материально-экономической, независимой от общих условий психической и нравственной мотивации»<sup>38</sup>. Признавая, что необходимость в сфере экономических отношений проявляется через сознательную, целенаправленную деятельность людей, В.С. Соловьев вполне обоснованно утверждал их опосредствованность нравственностью: чтобы область экономики подчинялась высшему нравственному началу,

«чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра».

Возможно, Соловьев гипертрофировал роль нравственности в сфере экономики. Но сам его оппонент в запальчивости критики пришел к абсолютному отрицанию какого бы то ни было значения нравственности в хозяйственной деятельности человека и общества<sup>39</sup>. Подобно тому как заявление Соловьева «Самостоятельный и безусловный закон для человека, как такового, один – нравственный и необходимость одна – нравственная»<sup>40</sup> есть крайность, так и отрицание Чичериным связи экономических отношений с нравственностью есть также крайность, но противоположная соловьевской.

Несерьезным и непонятым представляется Чичерину учение Соловьева об одухотворении природы, о нравственном отношении к ней общества, о ее праве на помощь для ее преобразования и возвышения. Поскольку субъектом права является лишь человек как свободно-разумное существо, постольку, «каким образом можно какие-либо права приписывать земле. Разве это разумно-свободное существо, равное человеку?»<sup>41</sup>. Самым строгим и беспристрастным арбитром в споре Б.Н. Чичерина и В.С.Соловьева по этому вопросу стало время. Именно оно подтвердило истинность соловьевского учения о необходимости нравственного отношения общества к природе. Первым из философов русского ренессанса Соловьев выдвинул мысль о включенности человека в Универсум, заложив основы стратегии формирования личности, обладающей ноосферным сознанием, которое рассматривал в качестве составляющей ее нравственности. В своем этическом учении философ рассматривал человека как социально-биологическое существо, занимающее более чем скромное место в природе. Критически осмыслив методологию покорения природы, вошедшую в сознание людей со времени эпохи Возрождения, он отверг ее как угрожающую существованию человечества. По Соловьеву, только совесть, ответственность, разум человека являются нравственными детерминантами, способными гармонизировать отношения общества с природой. Этого не понял Б.Н. Чичерина в учении Соловьева. К сожа-

лению, массовое непонимание необходимости нравственного отношения общества к природе поставило человечество в конце XX века у черты экологической катастрофы, о чем еще в XIX веке предупреждал В.С. Соловьев.

Кульминационным моментом полемики между Б.Н. Чичериным и В.С. Соловьевым стали принципиальные разногласия по вопросу соотношения права и нравственности. В.С. Соловьев в «Оправдании добра» и работе «Право и нравственность» последовательно проводил мысль о том, что право и нравственность существуют в единстве, и пытался найти то общее, что связывает их. Б.Н. Чичерин, напротив, стремился доказать отсутствие какой-либо общности между правом и нравственностью. Будучи признанным мэтром и знатоком в области истории права и юриспруденции, Б.Н. Чичерин начисто отвергал суждения и позицию философа, упрекая его в некомпетентности и дилетантизме в решении данной проблемы.

Рассматривая вопрос об отношении нравственности и права, Соловьев признавал, что их сферы различны, но между этими двумя сферами существует тесное внутреннее отношение. «Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла»<sup>42</sup>. При определении права Соловьев указывал, что оно представляет собой, во-первых, «низший предел или определенный минимум нравственности»; во-вторых, требование реализации этого минимума, или «осуществление определенного минимума добра». По Соловьеву, право, будучи внешним осуществлением определенного закономерного порядка, допускает прямое или косвенное принуждение «право есть принудительное требование реализации определенного минимума добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»<sup>43</sup>. Отрицая всякую необходимость и принуждение в сфере нравственности, Б.Н. Чичерин «в штыки» воспринял все правовые изыскания В.С. Соловьева. «Наконец, если мы взглянем на самое содержание юридических норм, которые выдаются за минимум нравственности, то мы увидим, что в значительном числе случаев тут нравственного ничего нет»<sup>44</sup>, –

такова позиция Чичерина, по сути своей односторонняя, диалектическая.

Допуская и признавая внешнее принуждение, Соловьев разъяснял, что «требование нравственного совершенствования, как внутреннего состояния, предполагает свободное или добровольное исполнение», принуждение здесь (физическое и психологическое) нежелательно и невозможно, оно допускается лишь при внешнем осуществлении законодательных мер. Таким образом, В.С. Соловьев не отрицал духовной свободы личности, свободы человеческой воли. Поэтому обвинения Чичерина в адрес философа в том, что он отрицает свободу воли человека как таковую, беспочвенны. По Соловьеву, ограничение свободы человеческого духа нежелательно, да и невозможно в правовом акте, который служит инструментом ограничения для абсолютно свободных поступков, внешних действий человека, живущего в обществе. Принудительная функция необходима лишь в непосредственном внешнем контакте личности и общества.

В работе «Право и нравственность» Соловьев определял право как «свободу, обусловленную равенством», пытаясь объединить персонифицированное начало свободы с общественным началом равенства. По его мнению, интересы индивидуальной свободы и общественного благосостояния в определенном отношении идентичны, едины и сходятся, совпадают между собой. На тонкой грани их совпадения и возникает право.

Б.Н. Чичерин признавал, что сфера права «ближе всего, нежели все другие области человеческой деятельности», стоит к нравственности. Это обусловлено тем, что право и нравственность вытекают из одного источника – из природы человека как разумно-свободного существа». Но, по Чичерину, право и нравственность управляют двумя разными сферами свободы: «нравственность – «внутренними побуждениями человека, определяемыми совестью», право – «внешними отношениями свободы одного лица к свободе других». Отсюда он делал вывод, что право есть свобода, определенная законом<sup>45</sup>. С точки зрения Чичерина, чтобы прояснить вопрос об отношении права и нравственности как проблемы нравственной философии, Соловьеву следовало

бы возвыситься до понятия свободы, исследуя ее источники, различные сферы ее приложения, то есть решить чисто метафизическую задачу. Без решения Соловьевым этой задачи все его рассуждения о свободе теряют всякую почву, а все размышления об отношении права к нравственности неизбежно обращаются в праздное разглагольствование – вот вывод Чичерина.

Отвечая философу на его статью «Мнимая критика» в публикации «Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева», Чичерин еще раз упорно настаивал, что нравственная позиция философа близка к точке зрения инквизиции, ибо «цель, которую ставит г. Соловьев, есть осуществление Царствия Божьего на Земле, а путь есть принудительное действие государственной власти»<sup>46</sup>. Чичерин стремится уличить Соловьева в противоречивости суждений, будто бы имеющих место в разных главах труда «Оправдание добра», видя причину этого в нежелании философа выяснить с позиций метафизики понятие «свободы», ее источники, условия и требования. Далее, за отрицание Соловьевым теории воздаяния в уголовном правосудии Чичерин называет его «совершенным профаном»<sup>47</sup>.

В публикации «Необходимые замечания на «Несколько слов» Б.Н. Чичерина» В.С. Соловьев разъясняет, что его оппонент, отождествив термины «нравственный субъективизм» и «нравственная автономия», сделал неправильный вывод: споря против нравственного субъективизма, Соловьев отвергает нравственную автономию, или свободу. На самом деле у Соловьева «моральный субъективизм есть ложное понятие, которое не должно смешивать с истинным принципом нравственной автономии»<sup>48</sup>. Понимая под нравственной автономией возможность человека как разумного существа во всех своих решениях и поступках следовать только совести, или внутреннему нравственному закону, Соловьев трактует термин «моральный субъективизм» как ложное мнение, согласно которому «будто бы единичные усилия отдельного человека достаточны для действительно-го достижения совершенства или для полного осуществления абсолютного добра во всем»<sup>49</sup>. Далее, Соловьев указал Чичерину на искажение им смысла приводимых из главы XII трактата

«Оправдание добра» своих цитат. Неоднократное использование Чичериным таких запрещенных в науке приемов дало Соловьеву основание заявить: «Критика, которая оставляет в стороне действительную точку зрения разбираемого автора и его действительные выводы из нея, есть критика мнимая. Такова с начала до конца критика моей нравственной философии у г. Чичерина»<sup>50</sup>.

Несмотря на значительный элемент предвзятости критического анализа Б.Н. Чичериным философских трудов Соловьева, философ обнаружил завидное умение достойно соблудности «долг необходимой обороны» исповедуемых им жизненных истин. В процессе полемики не только отвергались те или иные положения, приводились новые, дополнительные доказательства в защиту тех или иных позиций авторов, но что особенно ценно – дополнялось новым содержанием понимание многих чрезвычайно важных философских проблем. Именно в этом состоит ее непреходящая ценность и философская значимость.

---

<sup>1</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С. 97.

<sup>2</sup>Соловьев В.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 2. С. 90.

<sup>3</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9. С. 74.

<sup>4</sup>Соловьев В.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 2. С. 89.

<sup>5</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.115.

<sup>6</sup>Соловьев В.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 2. С. 101.

<sup>7</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.117.

<sup>8</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9. С. 78.

<sup>9</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.123 – 124.

<sup>10</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 124.

<sup>11</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 147.

<sup>12</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 9. С. 81.

<sup>13</sup>Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М. 1990. С. 285 – 286.

<sup>14</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С. 90.

<sup>15</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.168.

<sup>16</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С. 93.

<sup>17</sup>Энциклопедический словарь Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. Спб. 1903. Т. 37. С. 901.

- <sup>18</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 10. С. 93.
- <sup>19</sup>См. Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.180.
- <sup>20</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 180.
- <sup>21</sup>См. Франкл В. – Л. Человек в поисках смысла. М. 1990. С.136.
- <sup>22</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.282.
- <sup>23</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 82.
- <sup>24</sup>См. Чичерин Б.Н. Там же. С. 83.
- <sup>25</sup>См. Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.294 – 295; 475.
- <sup>26</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 329.
- <sup>27</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 339.
- <sup>28</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 337.
- <sup>29</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 229.
- <sup>30</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 84.
- <sup>31</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1990. № 1. С. 102.
- <sup>32</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 87.
- <sup>33</sup>Соловьев в.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 2. С. 99.
- <sup>34</sup>См. Соловьев В.С. Там же. С. 91.
- <sup>35</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 90 – 91.
- <sup>36</sup>Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 132.
- <sup>37</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 91.
- <sup>38</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.411.
- <sup>39</sup>См. Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 94.
- <sup>40</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.412.
- <sup>41</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1989. № 11. С. 95.
- <sup>42</sup>Соловьев В.С. Оправдание добра. Соч. В 2 т. М. 1990. Т.1. С.446.
- <sup>43</sup>См. Соловьев В.С. Там же. С. 448 – 450 .
- <sup>44</sup>Чичерин Б.Н. О началах этики // Филос. науки. 1990. № 1. С. 102.
- <sup>45</sup>См. Чичерин Б.Н. Там же. С. 103.
- <sup>46</sup>Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева // Филос. науки. 1990. № 4. С. 70.
- <sup>47</sup>См. Чичерин Б.Н. Там же. С. 71.
- <sup>48</sup>См. Соловьев В.С. Необходимые замечания на «Несколько слов Б.Н. Чичерина // Филос. науки. 1990. № 4. С. 73.
- <sup>49</sup>Соловьев В.С. Там же. С. 73.
- <sup>50</sup>Соловьев в.С. Мнимая критика // Филос. науки. 1990. № 3. С. 86.

**ЗЛО ПРИРОДНОГО БЫТИЯ В ФИЛОСОФСКОМ  
ОСМЫСЛЕНИИ: В.С.СОЛОВЬЕВ, А.Ф.ЛОСЕВ,  
И.А.ЕФРЕМОВ**

Идея злого характера природного – материального бытия, его inferнальности имеет очень древнюю историю. Эта идея содержится уже в ведической философии, в европейской традиции она ясно прозвучала в творчестве Платона, получила развитие в платонизме и неоплатонизме, оказала несомненное влияние практически на все философские школы и направления. В истории развития российской философской мысли идея inferнальности природного бытия получила свое оригинальное выражение и развитие в творчестве таких достаточно разных по своим исходным методологическим и мировоззренческим позициям мыслителей, как В.С. Соловьев, А.Ф. Лосев, И.А. Ефремов. Особо отметим, что наиболее свободен в своем философском творчестве был В.С. Соловьев (могущий не опасаться политических преследований за свои философские мысли), а вот А.Ф. Лосев и И.А. Ефремов, находясь в специфических рамках идеологических ограничений, свойственных советской эпохе, не были вполне свободны в указанном отношении. А.Ф. Лосев, будучи философом, вынужден был (после пребывания в лагере) ограничиться занятиями эстетикой и историей философии (разделами философии, где все-таки возможна была относительная свобода мысли), смог коснуться проблемы зла в природном бытии лишь фрагментарно. И.А. Ефремов, известный в советское время прежде всего как писатель-фантаст, мог достаточно свободно высказывать свои философские взгляды лишь на страницах научно-фантастических произведений.

Начало рассмотрения общего и особенного в выражении идеи inferнальности природного бытия логично начать со взглядов В.С. Соловьева, одного из первых оригинальных русских философов, творчество которого (причем вне зависимости

от приятия или не приятия соловьевских интерпретаций и концепций) вполне можно рассматривать в качестве базового для современной отечественной философии. Итак, В.С. Соловьев, пытаясь открыть корни «всесильного в практической жизни» зла, царящего в природе и обществе, делающего жизнь беспроектной, пишет: «Так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя от всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы...»<sup>1</sup>. Констатируя стремление каждого природного существа отделиться от других и самоутвердиться за их счет, В.С. Соловьев считает, таким образом, эгоизм, т.е. субъективное состояние, источником зла. Философ особо подчеркивает, что «стремление поставить свое исключительное я на место всего или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло)», а «роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т.е. невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, есть коренное страдание, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону»<sup>2</sup>.

В.С. Соловьев подчеркивает также, что «недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира Божественного»<sup>3</sup>. Если бы не было этой недолжной разрозненности организмов-субъектов и каждый бы «чувствовал себя во всем», то, по мысли В.С. Соловьева, «тогда не было бы ничего, безусловно, чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого ощущал бы как согласное со своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание». В.С. Соловьев видит изначальный источник зла в области вечного «доприродного мира»<sup>4</sup>, подчеркивая, что «вся тварь подвергается суете и рабст-

ву тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т.е. мировой души как единого свободного начала природной жизни<sup>5</sup>. Однако, по Соловьеву, совсем не случайно «к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»<sup>6</sup>, т.к. только человек несет в себе помимо природного Божественное начало, и, в конечном счете, через Богочеловека природа достигает освобождения от зла, возвращает себе действительное всеединство, упраздняющее зло и страдание.

Другой русский философ, основное время жизни и творчества которого пришлось на советскую эпоху, – А.Ф. Лосев, развивал уже в рамках материализма весьма схожие идеи. Хотя А.Ф. Лосев был вынужден рассматривать Мир, природное бытие исходя из него самого, не привлекая в качестве причины причин идею Бога, однако он, как и В.С. Соловьев, считал очевидным пронизанность природного бытия злом. Причину данного эмпирического факта А.Ф. Лосев видел в том, что «если брать процесс жизни, как он создается в самом себе, то *всякая жизнь, конечно, слепа*»<sup>7</sup>. Развивая мысль об отсутствии внутренних целей в природных процессах<sup>8</sup>, а следовательно, и внутреннего смысла, А.Ф. Лосев подчеркивал: «Жизнь нельзя составить из безжизненных, то есть неподвижных, точек. Жизнь есть, прежде всего, непрерывный континуум, в котором все слилось воедино до неузнаваемости. Поэтому *жизнь, взятая в чистом виде, именно как только жизнь, а не что-нибудь другое, есть бурлящая и клокочущая бессмыслица, апофеоз безумия*. Ведь в континууме каждая его точка исчезает в тот самый момент, в который она появляется. Не хаос ли это неизвестно чего? Конечно, жизнь не есть всегда только жизнь, а она всегда есть и еще и жизнь чего-то. От этого чего-то она и получает свое осмысление, уже перестает быть слепым порывом. Поэтому, *если мы хотим осмыслить жизнь, то нужно брать какие-то идеи, которые не есть просто сама же слепая жизнь, но нечто такое, что выше жизни и поэтому может ее осмыслить*»<sup>9</sup>. Выше жизни А.Ф. Лосев ставил разум, полагая, что только разум (разум прежде всего философский<sup>10</sup>) позволяет преодолеть слепоту и вырваться

из рабства природных сил. Он особо подчеркивал, что *«где в жизни слепота, там также и отсутствие перспективы, там ведь и рабская зависимость от бесчисленных случайностей жизни. Там сплошное рабство. Если не хочешь быть рабом бесконечных случайностей и если хочешь, чтобы ты свое дело делал не слепо, то вот тогда и занимайся философией и не осуждай ее как бесполезное занятие»*<sup>11</sup>.

Упование на преодоление слепого кипения природных сил в жизненном процессе посредством разума, философии уже и во времена Платона представлялось людям весьма утопичным. Однако в советский период эта идея, в различных своих вариациях, находила понимание и поддержку у многих. В частности, такой оригинальный отечественный мыслитель, как писатель-фантаст И.А. Ефремов утверждал, что все природные существа, и в том числе человек, в своем развитии, вплоть до того, как человечество достигнет стадии коммунизма, находятся в состоянии **«инферно»**, т.е. состоянии полного подчинения отдельного существа слепым мучительным силам естественного отбора, дающего случайные и усредненные результаты, на которые затрачиваются миллионы лет. И.А. Ефремов, так же как и А.Ф. Лосев, полагал причину зла природного бытия в слепоте природы. Указывая на данную причину, он писал: *«Миллионы лет, кальпу за кальпой, океан слепой, бессмысленной жизни плещется по лицу Земли и, бог знает, скольких еще миров. Сотни тысяч лет существования полузверей-полулюдей продолжалось немое кипение страстей и темных мыслей, без возврата назад, без восхождения ввысь и вперед. Так и шли – не связанные с прошлым, не думая о будущем, исчезая в настоящем, как листок в порыве ветра»*<sup>12</sup>.

И.А. Ефремов, особо подчеркивал, что инферральность природного бытия в эволюции жизни на земле нарастала, достигнув своего апогея в существовании человеческого социума. Ефремов писал в этой связи: *«Проходя триллионы превращений от безвестных морских тварей до мыслящего организма, животная жизнь миллиарды лет геологической истории находилась в инферно. Человек, как существо мыслящее, попал в двой-*

ное inferно – для тела и для души»<sup>13</sup>. По мысли И.А. Ефремова, с зарождением разума мучительность состояния «инферно» для мыслящих существ резко возрастает еще и потому, что процесс индивидуализации (ведущий к формированию личности) вступает в конфликт с безличностью процесса видового выживания, осмысливаемого отдельным человеком как нечто личностно-абсурдное, иррациональное, явное зло для конкретной личности с ее уникальным внутренним миром. «Чтобы получить мыслящее существо, восходящая спираль эволюции скручивается все туже, ибо коридор возможных условий делается все более узким. Получаются очень сложные организмы, все более сходные друг с другом, хотя бы они возникали в разных точках пространства. Мыслящий организм неизбежно резко выражен как индивид, в отличие от интегрального члена общества на предмысленном уровне развития, как муравей, термит и другие животные, приспособленные к коллективному существованию. **Качества мыслящего индивида в известной мере антагонистичны социальным нуждам человечества...** Это не очень удачно для искоренения inferно, но, поняв случайность, мы пришли к абсолютной необходимости дальнейшего, теперь уже сознательно-скручивания спирали в смысле ограничения индивидуального разброса чувств и стремлений, то есть необходимости внешней дисциплины как диалектического полюса внутренней свободы»<sup>14</sup>.

И.А. Ефремов указывает, что в социуме еще сильнее, чем в природе, действует определенный системный закон *преимущественного выживания вредоносных форм* – «**Стрела Аримана**», по которому «в силу избирательной направленности всякого злого дела... уничтожению подвергались животные и растения – преимущественно красивые, заметные, менее приспособленные к новым условиям жизни»<sup>15</sup>. Поэтому применительно к обществу «чем выше, чище, благороднее человек, тем большая мера страдания будет ему отпущена «щедрой» природой и общественным бытием – до тех пор, пока мудрость людей не оборвет этой игры слепых стихийных сил, продолжающейся уже миллиарды лет в гигантском общем inferно планеты»<sup>16</sup>. Даже если принять ло-

гику рассуждений И.А. Ефремова, возникает ряд вопросов и в том числе: «Почему для природы путь «инферно» оказался оптимальным и по силам ли человеку его изменить?». И.А. Ефремов не давал ответа на первую часть вопроса, отвечая на вторую положительно – «да, человеку по силам свободно изменять природу и ее законы, на этом пути перед человеком нет объективных преград». Выход из инферно И.А. Ефремов видел не в становлении богочеловечества, не в философских рассуждениях, а в общественных преобразованиях, направленных на достижение обществом состояния подлинной разумности, связываемое им с ноосферой и коммунизмом (как социальным выражением ноосферности человечества).

В приведенных выше философских взглядах отечественных мыслителей общим является признание инфернальности природного бытия для живых существ, на основе чего создаются оригинальные концепции и делаются весьма отличающиеся выводы. В.С. Соловьев (в полном соответствии с христианскими догматами) видит источник зла природного бытия Мира в грехопадении человека, выход из создавшегося положения он находит в обожении Мира через обожение человека (начало которому положено в приходе Христа), *навсегда* устраняющего зло. А.Ф. Лосев считает зло изначальным и видит его источник в слепоте процесса жизни, а возможность его преодоления усматривает в философской рефлексии. И.А. Ефремов, исходя из тех же теоретических посылок, что и А.Ф. Лосев, полагает возможным преодоление инфернальности природного бытия живых существ посредством социального переустройства жизни человечества через консенсус личных и общественных интересов, обеспечиваемый коммунистической моралью и укладом жизни. Общим во всех рассмотренных концепциях является не только отправная точка их теоретических построений, но и оценка *природного* процесса в координатах Добра и Зла (столь характерная для мировосприятия Востока). При этом весьма характерно, что А.Ф. Лосев и И.А. Ефремов, намеренно ограничивая свои концепции природными рамками (это обусловлено, прежде всего, материалистическим подходом к рассмотрению проблемы), по сути не

видят реальной возможности преодоления инферальности природного бытия в силу субстанциональности зла, предлагая его лишь минимизировать и то применительно не к жизни вообще, а только к человечеству. В свете изложенного выше представляется вполне обоснованным утверждать, что лишь первая из рассмотренных концепций последовательно оптимистична, ибо лишь признание существования Сверхсистемного начала мироздания (в традиционной христианской интерпретации) позволяет преодолеть дуализм добра и зла, разорвать замкнутый круг инферно.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С.123.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С.124.

<sup>4</sup> Там же. С.126.

<sup>5</sup> Там же. С.133.

<sup>6</sup> Там же. С.154.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан. 1988. №8. С.26.

<sup>8</sup> А.Ф. Лосев, уточняя данное положение применительно к растениям, писал, что цель выше их бытия и поэтому «цель растения присутствует даже в этом бессмысленном процессе жизни, но присутствует не целиком, а, так сказать, регулятивно, атрибутивно, а не вещественно-субстанционально». См.: Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан. 1988. №8. С.26.

<sup>9</sup> Там же. С.26.

<sup>10</sup> Вполне в духе Платона, своего кумира.

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Из бесед и воспоминаний // Студенческий меридиан. 1988. №8. С.27.

<sup>12</sup> Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Горький, 1984. С.213.

<sup>13</sup> Ефремов И.А. Час быка. М., 1993. С.96-97.

<sup>14</sup> Ефремов И.А. Час быка. М., 1993. С.405.

<sup>15</sup> Там же. С.195.

<sup>16</sup> Там же. С.100.

## **ВЛ.СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

**Н.В.ДЗУЦЕВА**

Ивановский государственный университет

### **ЛЮБОВЬ КАК ТЕУРГИЯ: « СОЛОВЬЕВСКИЙ КОМПЛЕКС» В ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ АНДРЕЯ БЕЛОГО**

Оценивая значение Вл. Соловьева в развитии русской духовной культуры, Вяч. Иванов называет два фактора, открывшие, по его словам, «целое направление, быть может, эпоху отечественной поэзии». Это прежде всего идея Вечной Женственности, «Идея идей», как называет ее Иванов. «Кроме того, – продолжает он, – Вл. Соловьев нашел, как учитель, слова, раскрывшие глаза поэту и художнику на его истинное и высочайшее назначение: Соловьев определил истинное искусство как служение теургическое»<sup>1</sup>.

Действительно, тот новый мощный взлет русской поэзии, основанием которого стала философия и поэзия Вл. Соловьева, определил эпохальный масштаб нового поэтического движения, получившего название младосимволизма. Творчество таких его представителей, как Вяч. Иванов, Андрей Белый, Александр Блок, Сергей Соловьев, не просто демонстрирует исповедание соловьевских заветов, но и убеждает в том, что напряжение их духовного поиска стимулировало создание таких жизнетворческих моделей, которые предельно усложняли и драматизировали реальный опыт проживания обозначенных соловьевской теорией смыслов.

В обширной научной литературе, посвященной изучению символизма, достаточно подробно описана жизнь соловьевских идей в поэтическом сознании начала XX века. И тем не менее вряд ли закрыт вопрос, заключенный в словах Н.Бердяева: «...в узком смысле соловьевства у нас, может быть, и не было»<sup>2</sup>. Это вопрос о влиянии соловьевских идей на творческий и жизненный «текст» младосимволизма, в котором прочитывается не только усвоение и присвоение определенного духовного опыта, но и его существенные деформации и трансформации.

На уникальности, неповторимости и невоплотимости соловьевского духовного феномена настаивал и С.Булгаков, признавая больше внешний, чем глубинный аспект его влияния на поэтов-символистов. «Своими софийно-эротическими стихотворениями, как бы некоторыми мистическими призывами и заклинаниями Соловьев, надо думать, рассеивал какую-то энергию, и его призывы могли быть и слышны софийно-одаренным натурам»<sup>3</sup>. «Младшие» символисты были именно такими натурами, и их «соловьество» несло в себе не только общность духовных устремлений, но и варианты индивидуальных трактовок, как поэтических, так и эстетико-философских. Однако эта разница не отменяла главного: символисты «второй волны», отсчитывающие свое творческое бытие от духовной встречи с Учителем, оказались во власти нового опыта – опыта житнетворчества, в результате которого русская поэзия обогатилась небывалыми ранее художественными открытиями, а история символистов, по слову В.Ходасевича, «превратилась в историю разбитых жизней».

Почему же философски разработанное, мистически прочувствованное и воплощенное поэтически учение Вл. Соловьева с такой сложностью и драматизмом вошло в творческое сознание поэтов, его последователей? Каков смысл и результат житнетворческих трансформаций соловьевских идей?

Прежде чем выстраивать ответ на эти и другие вопросы, оговоримся, что содержание понятия «соловьевский комплекс» мы будем рассматривать только в тех границах, которые замыкают поэтическую и эстетико-философскую рефлексии младосимволизма.

символизма в лице Вяч.Иванова, А.Блока и А.Белого. Центральными мифологемами здесь являются Вечная Женственность и теургия, однако при этом заявляет о себе характер их взаимообусловленности, указывающий на неразложимость этого метафизического единства: «Когда призвана Вечная Женственность, (...) взиграет некий бог в лоне Мировой Души, и тогда певцы начинают петь» (Вяч. Иванов)<sup>4</sup>.

Таким образом, оказывается, что творческая энергия иницирована субстанцией Мировой души, Вечной Женственностью, которая является объектом любовного культа, а «призывание» ее становится одновременно и актом любви, исполненным религиозного экстаза, и актом творчества, энергия которого волевым усилием направлена на преобразование тварного мира. Как показывает А.Эткинд, этот спиритуальный процесс имел прямой выход в социально-личностную психологию: теургия мыслилась как «единомоментный мистический акт, который должен быть подготовлен духовными усилиями одиночек, но свершившись, необратимо меняет человеческую природу как таковую. Предметом мечты было реальное преобразование каждого человека и всего общества в целом»<sup>5</sup>.

Известно, что символистское сознание сосредоточено на «крайних», «последних» вопросах бытия, минуя промежуточные стадии. Поэтому вопрос о «механизмах преобразования» в этой системе не мог возникнуть: его заменял императив, разработанный Вяч. Ивановым как своеобразный код жизнетворческой установки – «ЭРОС НЕВОЗМОЖНОГО». Факт присутствия в этой экстреме концепции дионисийства, заимствованной у Ницше, в доказательствах не нуждается. Так в духовном пространстве символизма возникает интуиция, знаково, казалось бы, не обозначенная, но реально утверждающая себя как основной импульс жизнетворчества: ТЕУРГИЙНЫЙ ЭРОС.

Соловьевский термин обретает при этом особые обертоны волевой устремленности энергии любовного чувства, направленного на преодоление косной материи бытия. «Теургийный эрос» -- это, в сущности, тот же «эрос невозможного», о котором Иванов писал в статье «Идея неприятия мира». В ней говорится:

«Эта любовь к невозможному – принцип всякой религиозной жажды, всей творческой фантазии, всех порывов и дерзновений, совершавшихся доньше под знаменем «Excelior» ( все выше – Н.Д.), – есть патетический принцип современной души»<sup>6</sup>.

Нетрудно заметить, что в философско-эстетическом контексте символизма соловьевская теургия с культом Вечной Женственности обретает небезопасное родство с мифологемой «эроса», имеющей ницшеанские истоки. Несмотря на принципиальную разницу этих центральных понятий символизма (эрос – преодоление пола, Вечная Женственность – его абсолют), религиозно-философская эстетика, с ними непосредственно связанная, имела важное общее свойство: она была социально заряжена, т.е. имела выходы к проектам жизнеустройства жизни общей, расположенной за чертой чаемого эсхатологического события. Именно поэтому «теургийный эрос» был выведен из философско-поэтической рефлексии Соловьева на уровень «дела», т.е. целенаправленной социальной практики, насущность которой в культуре символизма ощущалась достаточно долго. Так для З.Гиппиус она не пропала к 1925 году, когда писательница в эмигрантском Париже вновь возвращается к соловьевскому наследию. «Соловьев настаивает, что «дело» любви – не мечта, не фантастика. Оно такое же реальное и волевое, как дело общественное; как общественного дела нельзя делать, если не видишь в нем задачи и не понимаешь его смысла, так нельзя делать и дела любви. И оба дела ведут к тому же: к улучшению действительности», – пишет Гиппиус, и в ее трактовке соловьевства звучит та эпохальная нота, которая определила жизнотворчество поэтов-теургов<sup>7</sup>.

«Реализовать соловьевство как жизненный путь» ... Эта задача, сформулированная Андреем Белым, так или иначе определила жизнотворческую программу каждого из символистов второго призыва, по-разному осуществляясь в реальной практике духовных исканий. Наиболее ярко и драматично опыт освоения мистико-философских откровений соловьевства сказался на жизнотворческих моделях, выстраиваемых поэтическим сознанием Блока и Белого. «Теургийный эрос» вторгается в простран-

ство их личных судеб, захватывая активную зону социально-утопических ожиданий, что достаточно хорошо известно. Стоит лишь напомнить, что и Блок, и Белый пережили жесточайший кризис жизнетворческого сознания, в котором «теургийный эрос» претерпел страшные испытания трагической клоунадой, болезненным смехом, глухой иронией. Но если Блок периода горьких, уничтожающих всякий пафос настроений «Балаганчика» и «Пузырей земли» переживает мучительный разрыв с мистическими иллюзиями соловьевства, ощущая развоплощение теории символизма в целом, то для Белого общий кризис символизма соловьевского извода выглядел иначе. «Белый, в отличие от Блока, при резком и остром осмеянии и гротескно-бытовом снижении лирического героя, в то же время сохраняет свои иллюзии, не расстаётся с ними», – утверждает Т.Хмельницкая, исследуя этот сложный процесс.<sup>8</sup>

В свете поставленной проблемы феномен Андрея Белого особенно знаменателен: именно в нем опыт жизнетворчества заявил о себе наиболее полно и ярко во всей своей сложности и эпохальной глубине. Это делает его фигуру наиболее репрезентативной в плане рассмотрения глубинных смыслов символистской культуры, включая и проблему трансформаций «соловьевского комплекса». Об этом убедительно и страстно в свое время говорил Л.Долгополов, «открывая» Белого как личность эпохального масштаба: «Единый в своих противоречиях и в своей «многослойности», яркий и многокрасочный (...) Андрей Белый ярче, глубже, нагляднее других своих современников выразил именно эту сторону культурной и литературной жизни своего времени – превращение самого писателя, прежде всего как личности, в важнейший факт литературного быта»<sup>9</sup>.

Одним из первых как научную проблему это почувствовал А.В.Лавров, анализируя «миф о Белом» как живой и развивающийся феномен символистской культуры 1900-х годов. В него прежде всего входила семантика выбранного псевдонима. Исследователь приводит признание Белого, вспоминающего о начальном периоде своей духовной биографии в кружке «аргонавтов»: «Наш мистический опыт этого времени – узвание апока-

липтических переживаний в связи с «белым» цветом; (...) мы исследуем «белые начала» жизни ;в них –векание наступающей великой эры пришествия Софии Премудрости и Духа Утешителя». «Выбор псевдонима, таким образом, – прежде всего утверждение причастности свершающемуся «преображению» и помазания на жизненный подвиг. Псевдоним как нельзя лучше соответствовал представлениям о писателе-теурге и неоднократно обыгрывался в различных интерпретациях мифа о Белом»<sup>10</sup>, – утверждает А.В.Лавров.

Мифизация обыденного бытия, человеческих отношений, художественной деятельности – все то, что составляло в символистской культуре «текст жизни», – столь же неотъемлемый объект научного исследования, как и «текст искусства». Современная наука приходит к убеждению, что постижение русской поэзии начала XX века невозможно без вхождения в ее атмосферу, в которой только и может осуществляться художественное житнетворчество с его стремлением создать поведенческие модели соединения искусства и жизни. Личная и литературная судьба Андрея Белого убедительно демонстрирует понимание творчества как духовного подвига, неотделимого от жизни. Но с другой стороны, в ней просматривается следствие и результат такого понимания: как свидетельствует знаток и аналитик символистской культуры В.Ходасевич, «часть творчества ушла в жизнь, в ней растеклась, там и осталась»<sup>11</sup>.

Вхождение Белого в литературу происходило по соловьевскому следу. Создание «Симфоний» шло на фоне необычайного духовного напряжения, связанного с предчувствием наступления нового бытия и схождения «Невидимой Подруги», Софии Премудрости. Случайная встреча с М.К.Морозовой была воспринята как закодированное явление «Жены, облеченной в Солнце», за чем последовал ряд экзальтированно-исповедальных анонимных писем к ней за подписью «Ваш рыцарь». Именно здесь, в документах, казалось бы, частного, интимного порядка формируется мифотворческая природа любовного чувства, выстраиваемого как «теургийный эрос»: энергия любви метафизически заряжена волей к активному пересозда-

нию мира. Тихий экстаз соловьевских пророчеств и чаяний уступает место дерзновенному порыву конкретного деяния, пафосного призыва катастрофического сакрального события. То, что А.Ф.Лосев определяет у Соловьева как «мягкий утопический пафос мистически-рационального свободомыслия»<sup>12</sup>, в сознании Белого обретает черты неумолимой жесткости. Более того, «Соловьев несколько отодвигается на второй план, и укрупняется фигура Ницше, над фаталистическими пророчествами «Краткой повести об антихристе» начинают преобладать дерзновенные прорицания Заратустры»<sup>13</sup>.

Подспудная, глубинная трансформация соловьевского учения в сознании А.Белого закономерна. Первичность «текста жизни», подчиненность ему творческой, поэтической интуиции заставляет переносить в реальный план жизненных обстоятельств и личностных отношений главные для Белого эстетико-философские смыслы. Любовь к Нине Петровской развивалась под знаком мифа о «теургийном эросе»: в этих отношениях не должно быть места реальному, земному чувству, его перекрывала «логика мифа», не допускавшая «обыденного» языка и сниженных жестов. «О если бы в те времена могли любить просто, во имя того, кого любишь, и во имя себя! Но надо было любить на фоне какой-нибудь отвлеченности и на фоне ее», – восклицает Ходасевич, оглядываясь на свой опыт пребывания среди символистов. Рассказывая в очерке «Конец Ренаты» историю отношений Нины Петровской, Белого и Л.Д.Блок, он сознательно «развоплощает» мифотворческий контекст, переводя «теургийный эрос» на язык бытовой эмпирики, иронически сохраняя при этом символистскую терминологию: «О, если бы он просто разлюбил, просто изменил! Но он не разлюбил, а он «бежал от соблазна». Он бежал от нее, чтобы еще ослепительнее сиять перед другой, у которой имя и отчество и даже имя матери так складывались, что было уже символически очевидно: она – предвестница Жены, облеченной в солнце. И граф Генрих бежал. А к Нине ходили его друзья, шепелявые, колченогие мистики, – укорять, обличать, оскорблять: «Сударыня, вы нам чуть

не осквернили пророка! Вы отбиваете рыцарей у Жены» (...) Так играли словами, коверкая смыслы, коверкая жизни»<sup>14</sup>.

Это взгляд уже из другой эпохи, из другого культурного пространства. И он не отменяет главного: драма житнетворчества переживалась Белым предельно остро и болезненно – как духовное событие, определяющее отношения с миром. Настойчиво и последовательно выстраиваемая концепция «теургийного эроса» должна была означать новый взлет соловьевства, но уже трансформированного в программу волевого вторжения в жизнь, подлежащую отмене. Любовь как теургия играет в этом акте первостепенную роль. Соединив соловьевскую «религию любви» с ницшеанской «религией жизни», Белый создает новую формулу любви, лежащую в основе символизма – не как литературного течения, а как миропонимания. «Любовь – глубочайшее чувство: глубочайшая деятельность воли». В этой максиме показательно двоеточие, объединяющее эмоционально-пассивный и деятельно-активный план сознания. И далее эта мысль развивается, выходя к конечным, верховным смыслам и целям общесимволистской культурной работы: «Если деятельность любви должна быть организована рассудком, то вопрос о степени влияния рассудка на чувство переносится в область философии.(...) Всякая любовь отсюда прообразовательна, символична. Символическая любовь переносит в Вечность точку ее приложения. Воплощение вечности есть теургия. ЛЮБОВЬ ТЕУРГИЧНА ПО СУЩЕСТВУ» (выделено мной – Н.Д.)<sup>15</sup>.

Однако само понятие теургии в творческом сознании Белого обретает такие модификации, которые, по его же словам, уведут от соловьевского истока. Вл.Соловьев, утверждавший, что «небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия», – все же полагал ее реализацию и воплощение как мистически-процессуальный акт. «Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса, – пишет он в «Смысле любви». – Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотдели-

мый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановление в нем живого и бессмертного образа Божия». Это, по Соловьеву, и составляет «цель космического и исторического процесса»: «Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»<sup>16</sup>.

Для Андрея Белого эта мысль обретает другое звучание. В статье «Апокалипсис в русской поэзии» появляется реминисценция соловьевских «Трех свиданий», повернутая, однако, в мифологему императивного характера, акцентирующую новые ее смыслы. Говоря о «Жене, облеченной в солнце», Белый утверждает: «Она явилась перед Соловьевым в пустыне Египта, как София. Она должна приблизиться. Не теряя вселенского единства, она должна стать народной душой. Она должна стать соединяющим началом – ЛЮБОВЬЮ. Ее родиной должно быть не только небо, но и земля. Она должна стать организмом любви» (С.415). О «многообразии форм и ступеней» здесь нет и речи, и такая установка станет принципиальной позицией Белого: «...мой ход на всю линию религии – только через символизм, катастрофизм, взрыв»(С.429)<sup>17</sup>.

Нельзя не заметить, в каком опасном окружении существует в сознании Белого символизм как миропонимание: теургия впускала в себя непредвиденную логику социального экстремизма.

Пронеся через всю свою жизнь теургически пафосный социальный импульс, Белый становится не только его горячим сторонником и выразителем, но и своего рода пленником, что сказалось в поэтическом прославлении Октябрьской революции, (поэма «Христос воскрес»), а также в различных по жанру публикациях первых послереволюционных лет. Искренность этой публицистической прозы вполне закономерна: для Белого «текст жизни» пишется заново, и сказанные в 1903 году слова «Окончательная сущность последнего символа откроется там, где будет новая земля и новое небо...» по-своему сбываются в 1917. Белый

восторженно констатирует новые формы преображенного бытия как триумф коллективной теургийности: «...произведение духовной культуры страны есть единство; в нем мы умираем как личности, - и – воскресаем как равные в духе, в воссозданном Граде...»<sup>18</sup>.

Подводя своеобразный итог личному символистскому пути в своей духовной автобиографии «Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития» (1928), Белый демонстрирует верность первоначальному истоку своего духовного движения, каким является София, но сама трактовка соловьевской философии не имеет уже отношения к первоисточнику. В качестве краеугольного камня своеобразно понимаемой софийности он называет «социальность в смысле индивидуалистического коммунизма» как «нераскрытое понятие целого». О Софии теперь говорится так: «Я ее называл *«спящей красавицей»*, которую сознание творческих индивидуумов должно пробудить ото сна; во сне она зачарована, как примитивная коммуна, как традиционная церковная община, как групповая душа (коллектива, человечества, мира); пробужденная ото сна, она – *София*, как культура коллектива; разумеется, под *Софией* я разумею не традиционно-гностическое представление, а символический знак культуры быта новой жизни, ритмизированный Символом или Логосом» (С.440).

Как видим, сращение философской терминологии с социально-политической лексикой Белого не смущает; напротив, это своего рода показатель цельности и органичности его символистского миропонимания. Об этом он скажет в 1928 году, подводя итог своему «диалогу» с Соловьевым, программной установкой которого была задача «переплавить философию Соловьева в путь жизни «я», в конкретный символизм и этим преодолеть отвлеченные начала его мысли в действительно положительные начала творческой культуры (...) (проблема Софии как индивидуума и как группы-коммуны церкви, разумеется, не в догматическом аспекте)» (С.434). Как видим, принятие революционных преобразований, участие в культурной политике новой власти в

сознании Белого воодушевлялось соловьевским мифом, которым он дышал с молодых лет, и это выстраивало внешне убедительную, а для самого Белого интеллектуально освоенную и внутренне прочувствованную логику духовной биографии, двигательным импульсом которой была концепция любви как теургии.

Таким образом, задача, сформулированная Андреем Белым в 1900 году, в начале своего духовного поиска, толчком к которому стала смерть философа – «конкретно разобрать рельеф его мысли в рельефе моей проблемы» – решалась им последовательно и серьезно на всех этапах творческого развития, но отнюдь не с оглядкой на готовый ответ из соловьевского источника. Более того, существенным фактором трансформации соловьевского учения в сознании Белого стало привнесение им в свой духовный опыт модуса игры, что своеобразно окрашивает усвоение им «соловьевского комплекса». «Религия любви» как источник духовных откровений и творческой энергии напрямую сопрягается у Белого с игровой природой искусства. Он говорит о «спайке религии с игрой, осознанной как искусство», что, по его словам, и связало «студента Бугаева с термином Вл.Соловьева; термин – *теургия*». «Дело не в слове, – поясняет Белый, – (...) дело – в связавшемся со словом *опытом*...» (С.423).

«Игра, осознанная как искусство», проблема игровой природы искусства, как ее понимал Белый, заслуживает отдельного серьезного и подробного рассмотрения. Отметим лишь то, что Белый придавал этой категории чрезвычайно важное значение, подчеркивая ее креативный потенциал. В статье «Магия слов» (1909) говорится: «Разве игра не упражнение в творчестве? Все конкретное разнообразие форм вытекает из игры; сама игра есть жизненный инстинкт...» (С.134). Белый настойчиво подчеркивал подлинность игровой семантики, повторяя: «...играл я всерьез» (С.423), но при этом не замечая границы, за которой игра кончается. И это понятно. Известно, что феномен игры снимает все внеположенные установки, отвлекающие ее от законов, по которым она существует: «ее течение и смысл заключаются в

ней самой»<sup>19</sup>. Игра принципиально immoralна, что снимает всякую ответственность с ее адептов.

«Теургийный эрос» не мог не вобрать в себя ту же семантику. «Мораль поведения стала моралью страстных устремлений духа»<sup>20</sup> – одна из заповедей символизма, исповедуемая всеми, кто попадал в эту среду. Собственно, весь «серьез» символистской игры в этой экстреме., что с горечью констатирует Ходасевич: «Непрестанное стремление перестраивать мысль, жизнь, отношения, даже самый обиход свой по императиву очередного «переживания» влекло символистов к непрестанному актерству перед самими собой – к разыгрыванию собственной жизни как бы в театре жгучих импровизаций. Знали, что играют. Но игра становилась жизнью»<sup>21</sup>. Конечно, в этой позиции все определяет антисимволистская установка, но это не совсем так: именно Ходасевич в своей поэзии будет стремиться утвердить теургию в «чистом виде», чтобы отстоять религиозную природу искусства и освободить теургический прием от «декадентских ядов», в том числе и от всяких игр в искусстве<sup>22</sup>.

Собственно, тот же упрек бросит последователям соловьевского учения Н.Бердяев, видя в их «страстных устремлениях духа» игру с жизнью, которая, по его словам, «вообще была свойственна этой эпохе»<sup>23</sup>. Оценивая литературную личность Белого необычайно высоко – «самый большой русский писатель за последние десятилетия, единственный с настоящими проблесками гениальности» – Бердяев, однако, подвергает жесткому осуждению изломы соловьевских идей в творчестве Белого. Результатом их переосмысления, по мнению философа, явилось то, что «А.Белый все время смешивает и отождествляет «революцию духа» с внешней, социально-политической революцией». Бердяев считает это «великой ложью и соблазном, которые должны быть изоблечены», что он, собственно, и делает: «В творчестве Белого погибает человек, не гуманизм, который должен быть преодолен, а человек, образ и подобие Божие, и А.Белый соглашается на эту гибель, видит в ней возникновение новой жизни и нового сознания (...) человек является преходящим моментом

космической эволюции. София космическая, а не божественная София заменила, подменила Христа»<sup>24</sup>.

Насколько это утверждение исчерпывает представление о духовном итоге жизненных и творческих исканий Андрея Белого, сказать однозначно вряд ли возможно. «Соловьевский комплекс», пульсирующий в его творческом сознании как движущий стимул духовного пути, во многом проясняет этот вопрос. Во всяком случае, литературная личность Белого отражает сложный и насыщенный озарениями и противоречиями процесс небывалого по своей значительности влияния философского дискурса на художественную культуру. Во многом поэтому Андрей Белый вырос в фигуру эпохального значения, «сумев сделать свое личное «я» равновеликим эпохе, в которую он жил и которую пытался понять с такой глубиной самоотдачи, какая была не под силу никому из его современников»<sup>25</sup>.

---

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С.344 – 345.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С.201.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.54.

<sup>4</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.345.

<sup>5</sup> Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993. С.56.

<sup>6</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.59.

<sup>7</sup> Гиппиус З. О любви. – Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С.207.

<sup>8</sup> Хмельницкая Т. Поэзия Андрея Белого // Белый Андрей. Стихотворения и поэмы. (Б-ка поэта. Большая серия). М.; Л. 1966. С.23.

<sup>9</sup> Долгополов Л.К. Начало знакомства. О личной и литературной судьбе Андрея Белого // Белый Андрей. Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988. С.102.

<sup>10</sup> Лавров А.В. Мифотворчество «аргонавтов». – Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978. С.169.

<sup>11</sup> Ходасевич В. Собр.соч.: В 4 т. М., 1996 – 1997. Т.2. С.176.

<sup>12</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.238.

<sup>13</sup> Лавров А.В. Указ. соч. С.153 – 154.

- <sup>14</sup> Ходасевич В. Собр. соч. В 4 т. Т.4. С.13. См. также: Минц З.Г. Граф Генрих фон Оттергейм и «Московский ренессанс». Символист Андрей Белый в «Огненном ангеле» В.Брюсова // Андрей Белый. Проблемы творчества. М., 1988. С. 215 – 241.
- <sup>15</sup> Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М. 1994. С.206. Далее цитируемые страницы этого издания указываются в тексте работы.
- <sup>16</sup> Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М. 1991. С. 146.
- <sup>17</sup> См.: Юрьева З.С. Андрей Белый: Преображение жизни и теургия // Русская литература. 1992. № 1. С.65.
- <sup>18</sup> Записки мечтателей. 1919. № 1. С.7.
- <sup>19</sup> Хейзинга И. Homo ludens. М., 1992. С. 18.
- <sup>20</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. С.59. Ср. воспоминания Д.Е.Максимова о разговоре с Белым в 1930 году: «Он утверждал, что мораль – это форма фантазии, «моральная фантазия», то есть феномен человеческого творчества – свободного, адогматического и все же по сути своей – ценностного». // Максимов Д.Е. Русские поэты начала века. Л., 1986. С.372.
- <sup>21</sup> Ходасевич В. Собр. соч.: В 4 т. Т.4. С.10.
- <sup>22</sup> Подробнее об этом: Дзугева Н.В.Время заветов. Проблемы эстетики и поэтики постсимволизма. Иваново, 1999. С.91 – 101.
- <sup>23</sup> Бердяев Н.А. Русская идея... С.247.
- <sup>24</sup> Бердяев Н.А. Мутные лики. // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994. Т.2. С.450-451.
- <sup>25</sup> Долгополов Л.К. Начало знакомства. С.96.

**Б.В.МЕЖУЕВ**

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

### **ЗАБЫТЫЙ СПОР**

#### **О некоторых возможных источниках «Скифов» Блока**

Насколько мне известно, никто из исследователей творчества Александра Блока не обращал внимания на странное противоречие некоторых смысловых пластов одного из наиболее популярных его стихотворений «Скифы». Напомню, что напи-

сано оно было в январе 1918 г., в момент начавшихся переговоров большевистской власти с Германией об одностороннем выходе из войны. Стихотворение отразило реакцию поэта как на корыстолюбивые помыслы немцев, требовавших от России серьезных территориальных уступок, так и на протесты союзников России. Незадолго до создания стихотворения, 11 января 1918 г., Блок писал в своем дневнике о некоей «исторической миссии», которую надлежит выполнить России, несмотря на противодействие Европы: «Если вы, — обращается он к народам и правительствам последней, — хоть «демократическим миром» не смаете позор вашего военного патриотизма, если нашу революцию погубите, значит, вы уже *не арийцы больше*. И мы широко откроем ворота на Восток. Мы на вас смотрели глазами арийцев, пока у вас было лицо. А на морду вашу мы взглянем нашим *косящим*, лукавым, быстрым взглядом; мы *скинемся азиатами*, и на вас прольется Восток. Ваши шкуры пойдут на китайские тамбурины. Опозоривший себя, так изолгавшийся, — уже не ариец. Мы — варвары? Хорошо же. Мы и покажем вам, что такое варвары. И наш жестокий ответ, страшный ответ — будет единственно достойным *человека*»<sup>1</sup>.

Известная параллель данной записи с сюжетом «Скифов» заставляет нас поискать решение вопроса, какой «единственно достойный человека» ответ готовил поэт «изолгавшемуся» европейскому человечеству, в самом тексте стихотворения. И здесь возникает парадокс: в стихотворении прочерчиваются две возможные линии поведения России по отношению к западному миру. Первая намечается в начальных строках и отчасти в 11-й и 12-й строфах. Напомню эти последние — *«Виновны ль мы, коль хрустнет ваш скелет // В тяжелых, нежных наших лапах?»* и затем *«Привыкли мы, хватая под уздцы // Играющих коней ретивых, // Ломать коням тяжелые крестцы // И усмирять рабынь строптивых»*. Данные строки могли бы привести нас (и зачастую приводят невнимательных читателей стихотворения) к ошибочному заключению, что для Блока «любовь» (которая «и жжет, и губит») России к Европе, сила которой самой Европе уже непостижима, обрекает нашу страну на войну с ев-

ропейским миром, а его самого на гибель в русских — скифских — объятиях<sup>2</sup>. В контексте темы «желтой опасности», вторжения монгольской орды, от которой защищала ранее Россия Запад («Мы держали щит меж двух враждебных рас // Монголов и Европы») и которая может угрожать ей вновь, эти слова как будто бы означают, что Россия готова объединиться с Азией против Европы. Приведенная выше запись отчасти подтверждает правомерность подобной трактовки: «мы скинемся азиатами, и на вас прольется Восток», — пишет Блок. Как известно, пришедшим к власти большевикам такого рода политика — объединение с «трудящимися народами Востока» против колониальной Европы — не была совершенно чужда. Монгольские, азиатские черты прозревали в России — как царской, так и большевистской — многие немецкие теоретики, например, Вальтер Шубарт или Освальд Шпенглер.

Однако наша трактовка блоковского «ответа» в целом совершенно неверна. Еще до прихода большевиков к власти, 2 мая 1917 г., в письме к матери Блок недвусмысленно дал понять, как Россия сможет отомстить европейскому миру. Она отомстит ему своим *неучастием* в предстоящей борьбе двух великих рас. «Нам надоело, — пишет Блок, — этого Европа не осмыслит, ибо это *просто*, а в ее запутанных мозгах — темно. Но, презирая нас более чем когда-либо, они смертельно нас боятся, я думаю; потому что мы, если уж на то пошло, с легкостью пропустили сквозь себя желтых и затопили ими не один Реймский собор, но и все остальные их святые магазины. Мы ведь плотина, в плотине — шлюз, и никому отныне не заказано приоткрыть этот шлюз в сознании своей революционной силы»<sup>3</sup>. Открытие шлюза и станет причиной того, что на Европу «прольется Восток», доселе удерживаемый Россией.

Если любовь влечет Россию к смертоносному для Европы «братскому» взаимодействию с ней (смертоносному, ибо европейца на роль жертвы обрекает хищная природа скифа — «мы любим <...> душный, смертный плоти запах»<sup>4</sup>), то отчуждение от западного мира приведет Россию к «вероломному» отстранению от него, предательству в той войне, которая развернется в

будущем между Востоком и Западом. В поэтическом сознании Блока две разные войны — та, которая происходит в настоящее время, и та, которая в будущем ожидает мир — явно сливаются друг с другом. Революционный выход России из первой мировой войны предстает как предзнаменование будущего гораздо более тяжкого «вероломства», «жюльничества»<sup>5</sup> русских-скифов, их отказа выполнять свою историческую миссию, быть (как сказано в черновой редакции поэмы) «прочной пробкой между дикой Азией»<sup>6</sup> и цивилизованной Европой. Впрочем, судя по дневниковой записи, именно в этом отказе он усматривал подлинную миссию России.

Блок, как известно, не любил «Скифов». Он видел в этом стихотворении политический манифест, а не продукт подлинного творческого вдохновения. Оно казалось ему, по-видимому, слишком декларативным, слишком рациональным<sup>7</sup>. С самооценкой великого поэта, пожалуй, даже можно было бы согласиться, если бы не начало стихотворения и не таинственные строфы 11 и 12. Они как будто выпадают, выламываются из общей риторической логики стихотворения. Зачем, в самом деле, сообщать европейцам об их возможной гибели в «варварских» объятиях, призывая их на «братский пир труда и мира»? Почему Европу не должен беспокоить такой исход их судьбы больше, чем прорыв монгольских орд? Видимо, эта неясность, двусмысленность, скрывающаяся в поэме, и есть загадка, которую скрывает в себе Россия-Сфинкс и которую надлежит разгадать Европе. Европа в преддверии неминуемой гибели должна ответить на вопрос, отчего смерть в братских российских объятиях для нее должна быть более желательна, чем наплыв совершенно чуждого им по крови и по культуре племени. Если европейцы этого не поймут, они, по мнению Блока, откажутся от своего арийства, предадут арийскую идею<sup>8</sup>.

Сложность интерпретации «Скифов» упирается не только в цитированные 11-ю и 12-ю строфы, но и в наиболее популярные и известные первые строки стихотворения. *«Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы // Попробуйте сразитесь с нами!»*. Эти слова снова заводят читателя в тупик — поэт как будто возвещает

войну Европы с Азией, во главе которой будут стоять именно те, кого Блок именует «скифами». «Тьмы, и тьмы, и тьмы» — речь, по всей видимости, идет не о скифах или, точнее, не только о «скифах», а о «монгольских диких ордах», с кем в самом начале поэмы Блок соотносит «скифов». Именно с этим скифско-монгольским союзом бессмысленно бороться «миллионам» европейцев<sup>9</sup>. Поэт как будто намекает, что Россия способна возглавить тьмы азиатов и вместе с ними перейти в решающее наступление на Европу, но во второй части стихотворения он, как мы видим, избирает иную стратегию.

При чтении «Скифов» иногда забывается исторический контекст, в котором они были созданы и который бросает очень странный отсвет на это стихотворение. Европейскому миру грозил представитель народа, уже проигравшего войну и буквально расписавшегося в собственном поражении. «Попробуйте сразиться с нами» — бросает Блок народам Запада. Немцы в тот момент могли бы вполне законно ответить: «попробовали» и «сразились». «Скифы» Блока — пример гениальной поэтической гиперкомпенсации. Самим фактом одностороннего выхода из войны, собственной капитуляцией, страна, в поэтическом воображении Блока, обнаруживает свою революционную силу. Постыдное бегство с фронта видится ему грозным оружием будущей страшной мести. Мы знаем, что в исторической перспективе Блок оказался во многом прав — он пророчески предвосхитил будущую мощь большевистского режима, начавшего свою историю позорным миром. Но в начале 1918 г. даже наиболее трезвые наблюдатели, как, например, авторы сборника «Из глубины», бывшие путейцы и будущие сменовеховцы, вполне оправданно видели в триумфе большевиков лишь проявление общего национально-государственного разложения<sup>10</sup>. До блестящих побед Красной Армии было еще далеко. Самое интересное, что ни одна из этих последующих побед не вызовет у Блока такого же поэтического вдохновения, такого же национально-революционного энтузиазма, как катастрофические для русской государственности события начала 1918 г.

Со времен знаменитой статьи Р.В. Иванова-Разумника «Испытание в грозе и буре» принято возводить образный ряд «Скифов» к идеям Вл. Соловьева и, в первую очередь, к его стихотворению «Панмонголизм». Сам Блок, по-видимому, признал справедливость этого сопоставления, введя по прочтении статьи Иванова-Разумника в стихотворение, вторично напечатанное в журнале «Новый путь» (первый раз — в газете «Знамя труда»), эпитафию «*Панмонголизм, хоть имя дико, но мне ласкает слух оно*». «Панмонголизм» действительно ласкал слух обоих поэтов: наступление «желтого племени» в поэтическом воображении каждого из них являлось знаком справедливого возмездия — России (для Соловьева) или Европе (для Блока). Однако на основании, в частности, позднего происхождения эпитафии видный исследователь творчества Блока Е.В. Иванова делает вывод: «Влияние идей Соловьева применительно к этому стихотворению Блока следует локализовать: оно касается лишь общих воззрений Блока на роль России как посредницы между Азией и Европой»<sup>11</sup>.

Сомнения Ивановой относительно реального влияния Соловьева на геополитические идеи Блока объясняются еще и признанием того, что для автора «Панмонголизма» была совершенно недопустима мысль о России — как азиатской, а не европейской стране. Соловьев несколько раз высказывался против объединения России — в теории либо в практической политике — с Азией. В статье 1890 г. «Немецкий подлинник и русский список» (вошедшей во второй выпуск «Национального вопроса в России») он весьма резко отозвался о теории Духинского, которая объявила русский народ «туранским» по своему происхождению<sup>12</sup>. В 1894 г. в опубликованной «Вестником Европы» рецензии на первый том сочинения русского «восточника» кн. Э.Э. Ухтомского «Путешествие на восток Е.И.В. Государя Наследника Цесаревича» философ заявил, что Россия должна выступить в союзе с европейскими державами против Китая. «В предстоящей рано или поздно борьбе, — писал Соловьев, — Россия, как авангард всемирно-христианской цивилизации на Востоке, не имеет ни возможности, ни надобности действовать изолированно или

враждебно относительно прочего христианского мира. Даже помимо высших принципов практическая необходимость заставит нас выступить против Китая в тесном союзе с европейскими державами, особенно с Францией и Англией, коих владения примыкают к Срединной Империи»<sup>13</sup>. (Эту рецензию Блок, вероятнее всего, просто не знал — она осталась незамеченной составителями обоих собраний сочинений Вл. Соловьева<sup>14</sup>.) В «Трех разговорах» устами одного из персонажей, Политика, Соловьев иронически отозвался о бывших приверженцах славянской самобытности, кто, не сумев удержаться на срединной, «греко-славянской», позиции, «с головой уходят в исповедание и проповедание какого-то китаизма, буддизма, тибетизма и всякой индейско-монгольской азиатчины»<sup>15</sup>. В мемориальном очерке, посвященном смерти философа, кн. С.Н. Трубецкой сообщил, что накануне кончины Соловьев рассуждал об «убожестве европейской дипломатии», оказавшейся неспособной осознать великую опасность Китая и решить «китайскую проблему» колониальным разделом империи. Соловьев и Трубецкой сокрушались по поводу того, что в России находятся люди, мечтающие «о союзе с Китаем против англичан, а в Англии — о союзе с японцами против нас»<sup>16</sup>.

Позиция Блока, высказанная им в стихотворении, конечно, заметно расходилась с соловьевским кредо. Именно поэтому М. Волошин имел основание сказать, что эпитафия «Скифов» «направляет мысль по ложному следу»<sup>17</sup>. Действительно, Блок в своем геополитическом пророчестве далеко отходит как от надежд, так и от тревог своего учителя. Но расходясь с ним, Блок не принимает, как мы видим, и противоположной Соловьеву позиции — называя русских «азиатами», он не призывает их слиться с желтой Азией, с «монгольской дикою ордой» и разрушить проклятый мир «стальных машин, где дышит интеграл». Но отзвуки этого воинственного желания, откровенно Блоком не высказываемого<sup>18</sup>, в стихотворении все-таки различимы — они и сбивают с толку тех исследователей Блока, кто усматривает в «Скифах» пророчество о грядущей войне России с Европой. Эти

авторы принимают за голос Блока голос тех сил, с которыми поэт так и не решает себя отождествить.

Итак, в «Скифах» можно услышать звучание трех голосов. Один из них — голос Вл. Соловьева — своеобразное историческое Сверх-Я России — требование быть верным традиционной геополитической миссии защитницы Европы, по-прежнему исполняя роль ее передового авангарда в борьбе с народами Азии. Другой голос говорит о возможности для России, отвергнув репрессивное Сверх-Я, слиться с бессознательным, расточиться в нем. Этот голос зовет Россию к союзу с «желтой Азией», к забвению своей «славяно-скифской» особенности. С этим таинственным голосом — голосом Иного России — вел неустанную полемику Соловьев, особенно под конец своей жизни. Наконец, мы слышим и голос самого поэта. Он предлагает расколотой на враждующие лагеря Европе прекратить братоубийственную войну, а в случае неисполнения этого призыва грозит — от имени русских-«скифов» — отказом от всякого участия в войне двух рас.

Отвергая требование «Сверх-Я», Блок отказывается говорить тем голосом, который зовет к слиянию с «Оно», причем с явно чужим «Оно», с той силой, которая не соблазняет, но отпугивает, стоит как бы по ту сторону соблазна. Белый, отдавший дань в своем творчестве страхам перед «монгольской» опасностью, справедливо отмечал в своем дневнике, что Блок «был — «западник», оставаясь при «Скифах» (т.е. — ни запад, ни восток: востоко-запад — Россия)»<sup>19</sup>. Кто же в таком случае выражал собою иной, «восточнический», полюс отечественной мысли, чей голос в сознании поэта диссонировал с голосом Соловьева?

Сформулирую основной тезис настоящей работы — читая «Скифы» Блока, мы оказываемся внутри спора, в котором более менее ясно представляем себе всего лишь одну сторону, именно соловьевскую (и множества его последователей, от кн. С.Н. Трубецкого до Вяч. Иванова<sup>20</sup>, кто продолжал усматривать задачу России в противостоянии «панмонголизму»). О другой позиции — назовем ее «восточнической» — мы знаем несравненно меньше. Кто же мог высказывать такую точку зрения, кто был

оппонентом Соловьева в споре о геополитическом самоопределении России?

Следует сразу оставить в стороне группу писателей и общественных деятелей, еще в 1917 г. издавшую свой первый сборник под названием «Скифы». Для Иванова-Разумника, идейного вождя этой группы, «скифы» вовсе не были азиатами. «Скифы» в узком смысле — молодые народы, населяющие варварскую периферию Европы, «скифство» в широком смысле — духовный максимализм в вечном столкновении с противостоящим ему мещанством, пленившим цивилизованный мир. «Скифы» должны внести в гибнущую, увядающую Европу новые, живые силы, влить в нее свежую кровь. Иванов-Разумник писал в упомянутой статье «Испытание в грозе и буре»: «И наши дни должны показать нам — будет ли отзвук на Западе этому голосу с Востока, удастся ли самому Западу победить в себе «мещанина» — «скифом». <...> А если нет? Если на голос восточного «скифа» — на западе злобно и враждебно откликнется «мещанин», силою задавивший вокруг себя своих западных «скифов»?»<sup>21</sup>. Очень примечательно, что отвечает сам себе на это «а если нет?» Иванов-Разумник. Из этого ответа мы увидим, что он хочет — в очевидном противоречии с текстом «Скифов» — отождествить позицию Блока с точкой зрения Вл. Соловьева, полностью отделить поэта от «восточничества»: «<...> это «а если нет» означает собою конец европейской истории и осуществление предвидений Вл. Соловьева, отказ от идеалов «миссии России». Это «а если нет» есть гибель Европы и России в пасти азиатского Дракона»<sup>22</sup>. Последнее верно только отчасти. Россия при катастрофическом варианте развития событий и в самом деле гибнет как государство, как геополитическая целостность, но населяющие ее «русские скифы», разойдясь «по дебрям и лесам», остаются спокойно и безучастно наблюдать картину истребления белой расы. Мы видим, что «скифство» в лице своего наиболее известного идеолога ни в коей мере не было равнозначно «восточничеству» — напротив, Иванов-Разумник (как по-своему и Андрей Белый) пытался установить прямое родство между «скифскими» воззрениями Блока и взглядами Владимира

Соловьева, не обращая внимания на расхождения в их позициях. Принимая у Блока мотив гунно-монгольского «возмездия Европе», он тактично обходит молчанием в своей статье мотив «предательства России». Но если второй голос — голос Иного — принадлежал не Иванову-Разумнику и его единомышленникам, от кого же в таком случае он исходил?

Мы уже говорили о полемике Вл. Соловьева с кн. Э.Э. Ухтомским в 1894 г. Князь Э.Э. Ухтомский был близким другом Вл. Соловьева. Он познакомился с философом во время своего обучения на историко-филологическом отделении Санкт-Петербургского университета<sup>23</sup>. Соловьев сотрудничал в издаваемой Ухтомским газете «Санкт-Петербургские ведомости», поместил в ней несколько своих работ, в частности неподписанную заметку «Мир Востока и Запада» (опубликованную в специальном выпуске газеты, посвященном памяти императрицы Екатерины II)<sup>24</sup> и две статьи, объединенные впоследствии составителями собрания сочинений Соловьева под заглавием «Польская национальная церковь». В конце 1890-х годов Ухтомский оказался одним из основных действующих лиц дальневосточной политики, явившись наиболее горячим пропагандистом сближения двух империй — России и Китая. Таких людей, как Ухтомский, в американской историографии в настоящее время принято называть «восточниками».

Исследователей идеологий российской миссии в Азии можно пересчитать по пальцам. Пионером в этой области должен считаться американский историк русского происхождения А. Малоземов, прославившийся своей диссертацией о причинах русско-японской войны. Именно от Малоземова, по-видимому, исходит распространенная в американской литературе тенденция именовать сторонников движения России в Азию «восточниками» (Easterners в противоположность «западникам» — Westerners или Westernizers)<sup>25</sup>. Кроме Малоземова, «восточничеством» занимался также Э.Саркисянц, однако, скорее как историк культуры, чем как историк внешней политики. Он предложил разделять «мессианство» «восточников» и внешнюю политику царской России, мало отличавшуюся от современных ей

западных аналогов, полагая, что идея миссии России на Востоке воскресла в эпоху раннего большевизма, стремившегося поднять «трудящихся Востока» на борьбу с западным империализмом<sup>26</sup>. Из недавних работ следует отметить краткую биографию Э.Э. Ухтомского, написанную канадским историком Д. Схиммельпеннинком ван дер Ойе с хорошим использованием архивного материала<sup>27</sup>.

Несколько слов о самом термине «восточники». Используя данное понятие западные исследователи именуют «восточниками» всех тех, кто в конце XIX в. связывал судьбу России с Азией, независимо от симпатии или антипатии к последней. Происходит это, по-видимому, от неверия ученых в искренность симпатий российских деятелей к Азии и убеждения, что такие симпатии были не более чем предлогом для империалистической экспансии. Так, по мнению М. Хаунера, скрытым лейтмотивом размышлений Ухтомского, несмотря на его восторженное отношение к китайской цивилизации, был все тот же страх перед затаившейся «желтой опасностью»<sup>28</sup>. Я полагаю, что подобный взгляд представляет собой необоснованное и потому неоправданное упрощение, поэтому, принимая устоявшийся термин, ограничиваю число «восточников» сторонниками сближения с «желтой» Азией и не включаю в объем этого понятия тех, кто, подобно Соловьеву, Азии опасался.

Следует также иметь в виду, что термин «восточники» практически не встречается в сочинениях русских мыслителей рубежа веков. Можно сослаться лишь на один случай использования этого термина в качестве самоназвания — в одной из нововременских заметок 1901 г. цикла «Опыты русской мысли» популярного на рубеже веков публициста С.Н. Сыромятникова. Сыромятников, пытаясь морально оправдать свой переход в стан русских националистов, рассказывал в этой статье о том, как он расстался с западническими убеждениями своей юности: «Мне кажется, что честное искание правды лучше и полезнее для общества, чем стоять горою за то, во что вы потеряли веру. Ведь я был западником не из корысти, а потом стал «восточником» не из-за денег или каких-нибудь милостей»<sup>29</sup>. Отметим, что Сыро-

мятников помещает слово «восточник» в кавычки, что показывает, насколько непривычным было это понятие для читателя самой популярной в России газеты. Впоследствии термин «восточничество» без всякого соотнесения с геополитическими исканиями рубежа веков воскрес в евразийском движении. Один из его представителей Я.Бромберг назвал свою (ныне столь популярную в кругу сторонников А.Г.Дугина) статью в сборнике «Тридцатые годы» «Еврейское восточничество в прошлом и будущем». В этой работе «восточное» еврейство с его метаниями от хасидской или саббатинской мистики к нигилизму и богоборчеству объявлялось близким по духовному типу русскому народу и русской интеллигенции и, напротив, совершенно чуждым либеральному еврейству Западной Европы<sup>30</sup>.

Я полагаю, что в «Трех разговорах» устами Политика Соловьев спорил именно с Ухтомским. Ухтомский, насколько мне известно, прямо ничего не отвечал Соловьеву. Спустя четыре года после смерти философа в брошюре "Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению" Ухтомский отреагировал на пророчества автора «Трех разговоров» относительно угрозы панмонголизма напоминанием о «наследии Чингисхана», оставленном якобы вовсе не азиатам-китайцам, а империи русского царя: «Никакого панмонголизма, никакой «Азии для азиатов», никакой Японии, действительно способной направить пробужденный Восток против Европы, по-моему и нет, и быть не может. Все те идеи мирового господства (в пределах Старого Света), которыми жили и дышали величайшие монархи древнего мира и средневековья, всецело перешли в плоть и кровь русского народа, после столетий единоборства с татарами. Чингисы и Тамерланы, вожди необозримых вооруженных масс, создатели непобедимых царств и крепких духом широкодумных правительств, — все это закаливало и оплодотворило государственными замыслами долгополую, по-китайски консервативную, змеемудрую допетровскую Русь, образовавшую обратное переселению восточных народов течение западных элементов вглубь Азии, где мы — дома»<sup>31</sup>.

Впрочем, косвенно он все же ответил на критику Соловьева первого тома его книги о путешествии Цесаревича Николая Александровича на Восток. В октябре 1894 г. в журнале «Гражданин» Ухтомский, как будто реагируя на выступление Соловьева в сентябрьском номере «Вестника Европы», вновь заявил о том, что Россия не должна чувствовать себя в Азии чужой: «Россия державно просыпается в косных областях родной нам Азии и неудержимо втягивает их в сферу своего разностороннего влияния. Миллионы людей всякого звания и с разнороднейшим уровнем развития начинают у нас смутно сознавать, что там — разгадка нашего прошедшего и таится наше будущее». И далее, прямо против Соловьева, указывавшего в вышеупомянутой рецензии на всевозможные преимущества жизни индийцев под властью англичан, Ухтомский писал: «Поход на Индию был бы в сущности триумфальным шествием, так как для ее пострадавших под британским игом народов *ангелом возмездия* представляется Россия»<sup>32</sup>. Речь идет, понятно, о возмездии Западу, и в первую очередь Англии.

Полемика между Соловьевым и Ухтомским грозила вспыхнуть с новой силой в 1900 г., когда произошло восстание боксеров в Китае. Россия в коалиции восьми держав сыграла одну из ключевых ролей в подавлении восстания. В России на эти события реагировали по-разному. Соловьев в предсмертной заметке «по поводу последних событий» увидел в них предзнаменование окончательной развязки истории<sup>33</sup>, в стихотворении «Дракон» он воспел императора Вильгельма II, призвавшего при отправлении в Китай германских солдат отомстить китайцам за убийство в Пекине немецкого посланника и не брать пленных. Корреспондент Соловьева, визионерка и пророчица А.Н. Шмидт, радовалась рождению в войне с Китаем единого «европейского войска»<sup>34</sup>. К разделу Китая призывал кн. С.Н. Трубецкой, сходясь в этой позиции с консервативными публицистами «Московских ведомостей»<sup>35</sup>.

Петербургская печать по большей части придерживалась прямо противоположной точки зрения. Ухтомский в самый разгар китайского восстания, еще при жизни Соловьева, выпустил в

свет брошюру «К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку», где, в частности, писал об ихэтуаньском (боксерском) движении и выступлении против него коалиции восьми держав: «Движение, охватившее пока лишь часть Китая, и, конечно, всею тяжестью обрушивающееся на Россию за ее, надо надеяться, временное и случайное отождествление своих интересов с интересами других хищнически настроенных и лукаво действующих держав, — это движение грозит разрастись до небывалых размеров, увлекая в страшный водоворот и те элементы, которые еще недавно могли считаться совершенно индифферентными и нейтральными по отношению к дальнему Востоку, а именно объединяющие общую фантастическую идею мусульманский мир»<sup>36</sup>. Примерно такую же — антиевропейскую и прокитайскую позицию — высказывал в то время и издатель «Нового времени» А.С. Суворин, настойчиво советовавший своему народу не «таскать каштаны из огня» ради блага англичан и не ссориться с китайцами. Но, пожалуй, резче и откровеннее всех высказывался в 1900–1901 г., на страницах той же газеты, один из ее постоянных авторов С.Н. Сыромятников.

Сыромятников был умеренным русским националистом, одним из основателей "Русского собрания" — первой в России широкой националистической организации, которая появилась на свет в ноябре-декабре 1900 г. в Петербурге. Как сообщал в одной из газетных заметок Сыромятников, непосредственным поводом к созданию «Русского Собрания» стали «китайские события». «Вернувшись <...> с Персидского залива, — писал он, — в октябре 1900 г., я заметил, что китайская война подняла патриотическое настроение русского общества и что его можно подвинуть на устройство кружка, в котором бы русский человек приучался бы думать о настоящем, постоянно сверяя его со своим историческим прошлым, что я и пробовал по мере сил делать в моих «Опытах русской мысли», имевших некоторый успех <...> Сблизить петербургских чиновников с русской историей, не с ее педантическими и археологическими мелочами, а с ее живыми и великими образами, с ее здоровыми народными идея-

ми — казалось мне задачей, достойной общественного деятеля»<sup>37</sup>.

Упомянутое в приведенной цитате сочинение 1901 г. "Опыты русской мысли", публиковавшееся отдельными статьями в «Новом времени» с октября 1900 г., открывается рассказом о состоявшемся в Персии, где Сигма в 1900 г. находился в составе дипломатической миссии, споре автора с неким германским археологом. Спор этот касался разворачивающегося на глазах у собеседников китайского конфликта, в котором современники усматривали начало войны Востока и Запада. Сыромятников бросает в лицо оппоненту такие слова: «Мы сделаемся предводителями бедных материальными благами и богатых духом... Отныне не будем мы защищать грудью Европу от Азии, как защищали ее от натиска татар. Мы пойдем заодно с этой Азией, ибо мы нашли себя и обдумали себя и увидели, что вы идете не на дело жизни и обоготворения, а на дело смуты и служения дьяволу»<sup>38</sup>. Против чего и за что собирается бороться Россия: «Против вашего мозга будем бороться мы, последние богососцы. Будем бороться за деревню, за лес, за чистое небо, за чистую душу, за чистую совесть, за зверя, за птиц и за рыб, за всех наших братьев в мироздании. Мы будем бороться за жизнь против машины, за свободу против социального цухтхауза, за бедность против богатства. <...> Мы сделаемся предводителями бедных материальными благами и богатых духом»<sup>39</sup>. Принципы борьбы против Европы Сыромятникова во многом напоминают позднейшие теории Мао Цзэдуна и Пол Пота: "Насилие Европы над Азией есть насилие горожан над крестьянами... Русский национализм заключается в борьбе с городом, с городскими представлениями и интересами в области права, религии, искусства, философии, в изучении восточных деревенских идей и проведении их в жизнь"<sup>40</sup>. Возможно, что противопоставление города и деревни в статьях Сыромятникова — свидетельство его знакомства с работами Н.Ф. Федорова, творчество которого публицист в более поздних статьях оценивал весьма высоко<sup>41</sup>.

Сыромятников признал в одной из статей, что значительное влияние на становление его мировоззрения, на совершенный

им переход от западничества к «восточничеству» оказал князь Э.Э. Ухтомский, в составе миссии которого Сыромятников в 1897 г. посетил Китай. Впоследствии он разошелся с князем как лично, так и идейно. О причинах ссоры двух «восточников» можно только догадываться — вероятно, одна из причин заключалась в том, что Сыромятников пытался сочетать «восточнические», по существу своему надэтнические и наднациональные, даже сверхконфессиональные, идеи с русским национализмом, тогда как Ухтомский считал такое сочетание невозможным. Сам Сигма о своих отношениях с князем писал весьма неопределенно: «Но для того, чтобы перейти от западного индивидуализма в философии и от парламентаризма в государственной жизни, нужно было отказаться от западного миропонимания, от Руссо, от английского права, от французской революции. Это был самый трудный период в моей умственной жизни, когда я чувствовал, что расположение русского материала по западным клеточкам и подведение его к западным образцам есть развитие фальшивое, а восточной философии взять было неоткуда. Из этого магического круга вывел меня кн. Э.Э. Ухтомский, привезший из двух своих поездок по Востоку не знание его (он не знает его и теперь), а какую-то поэтическую атмосферу восточного чувства, которая заставляла угадывать, что за этим чувством скрываются какие-то значительные факты народной психологии и философии. Несмотря на то, что наши личные отношения с князем Ухтомским довольно давно прекратились, несмотря на то, что его внутренняя политическая программа отличается полнейшей спутанностью и туманностью, я не могу не вспомнить с благодарностью, что ему я обязан тем, что пошел на Восток, откуда возвратился уже без прежней неспособности примирить русскую историю с философией, ибо Восток дает целостность русской мысли»<sup>42</sup>.

Подобно Ухтомскому, Сыромятников находился в дружеских отношениях с Владимиром Соловьевым, признавал его своим «правителем совести»<sup>43</sup>, и после смерти философа относился к его памяти с благоговением, не уставая напоминать чи-

тателям в многочисленных газетных фельетонах о своей личной близости с ним. Сигма был, пожалуй, единственным из сотрудников «Нового времени», кто сочувственно отозвался о «Краткой повести об антихристе» сразу после журнальной публикации этого произведения и публичной лекции Соловьева 26 февраля 1900 г. «О конце всемирной истории», представлявшей собой пересказ заключительной части «Трех разговоров». Более того, Сыромятников попытался защитить от критики своих коллег по газете и идею панмонголизма, нашедшую яркое художественное воплощение в «Краткой повести об антихристе». «И когда он [т.е. Соловьев] говорит, что пришествию антихриста будет предшествовать в Европе панмонгольское иго, я не вижу в этом ничего невозможного, разве то только, что он кладет слишком много времени на зарождение и развитие панмонголизма, хотя век делается все длиннее и длиннее с ускорением хода истории. Есть что-то мистическое в отношениях Европы и Азии и наша европейская история есть, может быть, только переливание волн народных из Европы в Азию и из Азии в Европу. Ксеркс и Александр Македонский, римляне и сарацины, крестоносцы и монголы, русские и грядущий Х, разве вы не видите определенное ритмическое движение психий и людей то на Восток, то на Запад. И для завершения всемирной истории нужно, чтобы потенциалы Востока и Запада сравнялись, чтобы новый монгол чувствовал себя как дома в Европе и чтобы новый европеец чувствовал себя как дома в сердце Азии. А это произойдет тогда, когда израсходуется огромная скрытая энергия Китая, энергия такой силы, с которой не в состоянии бороться психическая энергия Запада, где отдельные личности торчат, как худо причесанные волосы, а народ растрчивает больше сил, чем их получает. Всякий, кто видел европейцев на Дальнем Востоке, знает, как легко окитаиваются лучшие из них, а худшие разворачиваются и погибают»<sup>44</sup>. Из этой цитаты можно заключить, что Сыромятников, видимо, под влиянием теософии (с произведениями родоначальников которой он — как следует из некоторых его статей — был неплохо знаком) увидел в «желтой Азии» неизрасходованный резервуар психической энергии.

Трудно сказать, что заставило Сыромятникова изменить прежний взгляд на панмонголизм, что привело его к «восточничеству» в конце 1900 г. Слишком переплетены были интересы чиновника Сыромятникова, выполнявшего в Персидском заливе ответственное поручение по линии Министерства финансов, и философские увлечения литератора Сигмы. Но по иронии судьбы именно Сыромятникову довелось в 1904 г. на страницах «Нового времени» выступить с отповедью тем почитателям Соловьева, кто принял его идею «панмонголизма» в качестве пророчества разразившегося столкновения России с Японией. Он поведал и о некоторых малоизвестных до сих пор фактах из жизни Соловьева: «Когда в начале 1897 г. я собирался в Китай, Владимир Соловьев хотел ехать туда тоже. Его уговаривал кн. Э.Э. Ухтомский. Если бы Соловьев побывал там, то роль, которую он дал панмонголизму, роль палача современной грешной Европы, была бы им предоставлена кому-нибудь другому. Но, к сожалению, Соловьев не собрался ехать с нами. Его непонимание современного Востока продиктовало ему одно из предсмертных его стихотворений «Дракон» (Зигфриду), которое огорчило его друзей». Сыромятников писал, что, если бы он был в России летом 1900 г., то «как бы малы ни были его мнения для Вл. Соловьева», он бы «употребил все усилия, чтобы это стихотворение не появлялось»<sup>45</sup>. Как ни странно, в январе 1904 г. Сигма снова оказался в одиночестве в кругу нововременских публицистов — и вновь из-за своего отношения к Соловьеву. К тому времени отношение к соловьевским пророчествам изменилось — панмонголизм более не казался никому параноидальной фантазией выдающегося мыслителя. Бывший толстовец, никогда не принадлежавший к числу особых поклонников философии Вл. Соловьева, М.О. Меньшиков отнесся к антисоловьевским выпадам Сыромятникова (которые, кстати, немедленно поддержал в «Санкт-Петербургских ведомостях» Э.Э. Ухтомский<sup>46</sup>) с недоумением. Азиатфильство «Нового времени» и толстовское миролюбие самого Меньшикова к этому моменту значительно ослабли. Меньшиков писал: «Перед Россией... станет дилемма: или, избегая борьбы, отдаться во власть желтой расе и с нею вместе объе-

динить род человеческий в одно царство или отстаивать свою свободу и вместе свободу всех народов. В последнем случае мы всемерно должны бороться против объединения монгольских племен, против чудовищной организации в 450 миллионов душ. Теперешний Китай — жертва Европы, но будущий, вооруженный Китай — это будущий Карфаген <...> На России лежит призвание «третьего Рима», необходимость защиты и своей собственной, и европейской цивилизации. Эта мысль уже не новая, но в XX веке ей может быть суждено будет стать общепринятой»<sup>47</sup>.

После поражения России в русско-японской войне и последующей смены внешнеполитических ориентиров империи в воззрениях Сыромятникова, присутствовавшего на полях сражений в качестве военного корреспондента, происходит очередной перелом. Став виднейшим публицистом издаваемой под патронажем П.А. Столыпина газеты «Россия», он осуществляет новый переход от «восточничества» к своеобразному нео-западничеству в его национально-консервативном изводе. О своих прежних «восточнических» замыслах минувших лет и причине разочарования в них он рассказывал теперь следующее: «В девяностых годах меня очень занимал вопрос о культурном значении России в Азии и мне одно время представлялось, что мы можем сделаться идеологами Азии, можем снабжать ее просвещением, но японская война разбила мои надежды и наше место заняла Япония, победившая нас в усвоении внешней европейской культуры»<sup>48</sup>. «Воздушные замки маньчжурской политики девяностых годов» Сыромятников считал в это время окончательно разрушенными; «всю энергию и всю трезвость мысли» он предлагал «обратить на Сибирь, с ее чудесным климатом и огромными еще запасами целины».

Имеем ли мы право говорить, что в блоковских «Скифах» отразилась полемика 1890–1904-х годов о конечных целях и мотивах дальневосточной экспансии России, что второй голос — голос Иного России — принадлежит именно автору «Опытов русской мысли», некогда собиравшегося поставить Россию во главе движения Азии против городской цивилизации Запада,

против «стальных машин, где дышит интеграл»? Мы не встретили имени Сыромятникова в произведениях и письмах Блока<sup>49</sup>.

Известно, что поэт ненавидел «Новое время», газету, в которой Сыромятников работал с 1893 по 1904 гг., и, приветствуя ее закрытие Временным правительством, называл этот орган печати «местом, где несколько десятков лет развращалась русская молодежь и русская государственная мысль»<sup>50</sup>. Тем не менее сомнительно, что такая оценка суворинской газеты сложилась у Блока уже к 1900–1901 гг. Статьи Сигмы тех лет он мог читать еще без враждебного предубеждения. Отрицательное отношение к «Новому времени», скорее всего, выработалось у Блока только в финале русско-японской войны и начале первой русской революции. По словам тетки поэта Марии Андреевны Бекетовой, его мать Александра Андреевна до 1905 г. «выписывала <...> «Новое время», причем читала только фельетоны да отчеты о пьесах и книгах. Тут узнала она, между прочим, и Розанова. Когда наступила японская война, Ал. Андр. стала пристальнее читать газеты <...> Ее сильно волновали наши неудачи, падение Порт-Артура, Цусима, но еще безусловно верила «Новому времени» и до последней минуты думала, что мы победим <...> После 9-го января Ал. Андр. резко переменяла свое отношение к царю и к старому режиму <...> Открытие Государственной думы в 1906 г. тоже было встречено радостно <...> Деловая сторона заседаний ее не интересовала, она следила только за оппозиционным элементом, ища в нем революционное начало, стала выписывать «Речь», возненавидела «Новое время»<sup>51</sup>. Свидетельство М.А. Бекетовой дает основание предполагать, что в 1901–1904 гг. Блок мог регулярно читать «Новое время» и, следовательно, быть знаком с воскресными фельетонами Сигмы, в частности с теми, которые касались темы перспектив восточной политики и самоопределения России в борьбе Европы и Азии.

Известно также, что в 1902 г. Блок хотел, заручившись поддержкой брата Вл. Соловьева и издателя его сочинений М.С. Соловьева, обойти петербургских друзей Вл.С. и собрать для возможной публикации рукописи его юмористических стихо-



«Достаточно вспомнить знаменитых блоковских «Скифов» с их пафосом отбрасывания русского щита между монголами и Европой и *присоединения* к наседаящей на цивилизованный мир дикой орде» (Лерсарян Т. Бескрайняя равнина конца времен // Отечественные записки. 2002, №3 (курс. мой — Б.М.) [http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002\\_03\\_03.html](http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002_03_03.html) ).

<sup>3</sup> Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. Т.8, М.; Л., 1963. С. 487.

<sup>4</sup> Впрочем, в любви к запаху «смертной плоти» проявляется, возможно, особая интенсивность этого — не духовного, платонического, а именно телесного, плотского — влечения скифа к Европе, а вовсе не его страсть к убийству.

<sup>5</sup> В черновике «Скифов» имеется такой вариант ст. 2–3: «Попробуйте, померяйтесь-ка с нами! // Да, жулики, да, азиаты мы» (См.: Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. Т.3, М.; Л., 1960. С.630).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> По воспоминаниям Р.В. Иванова-Разумника, Блок признавался: «... вот почему, очевидно, я «Скифы» не так люблю в одной линии с политическими манифестами, — скучно» (Иванов-Разумник. Вершины. Пбг., 1923. С.243).

<sup>8</sup> Амбивалентность «Скифов» заводит в тупик и вдумчивых, обычно не склонных к упрощениям исследователей. «Сфинкс дает вам не загадку, — пишет Александр Эткинд, — но выбор: либо вы братайтесь с нами вышеописанным способом, либо мы будем жарить ваше мясо» (Финал «Двенадцати»: взгляд из 2000 года // Знамя. 2000, №11). Как бы ни относиться к строкам Блока с этической точки зрения, нужно, тем не менее, принимать во внимание, что «жарить мясо белых братьев» поэт не собирался и свой народ к этому не призывал.

<sup>9</sup> Неоднозначная идентичность «скифов» в стихотворении в сочетании с парадоксальностью их поведения оказываются причиной многочисленных «сбоев» при попытках восстановления блоковского замысла. Вот очень яркий пример такого «сбоя»: «Стихи написаны от лица монголов, то есть русских, ведь они — азиаты» (Берберова Н. Александр Блок и его время. Биография. М., 1999. С. 220). На самом «Скифы» написаны не от лица «монголов», а от лица тех, кто веками держал щит «между монголами и Европой». Эта тонкость не улавливается Берберовой, которая развивает свой взгляд на «Скифы», отталкиваясь от связки «скифы — азиаты».

<sup>10</sup> См., напр., Трубецкой Е.Н. Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.

- <sup>11</sup> Иванова Е.В. Блоковские «Скифы»: политические и идеологические источники // Известия АН СССР: серия литературы и искусства», Т.47, №5. С.426.
- <sup>12</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 5. Брюссель, 1966, С. 342.
- <sup>13</sup> Вестник Европы. 1894. №9. С.396–397. Она опубликована автором настоящей статьи на сайте «Русский Архипелаг»: <http://www.archipelag.ru/text/262.htm>
- <sup>14</sup> На нее обратил мое внимание один из крупнейших знатоков творчества Владимира Соловьева Александр Носов, безвременно ушедший из жизни в феврале 2002 г.
- <sup>15</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель, 1966, С. 148.
- <sup>16</sup> Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева 31 июля 1900 г. // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991, С.294.
- <sup>17</sup> Волошин М. Поэзия и революция. А. Блок и И. Эренбург // Камена, Харьков, 1919. №2. С. 18.
- <sup>18</sup> Напомню, что к этому времени в западной геополитике уже существовала точка зрения, что движение России в Европу представляет собой прямое продолжение нашествий кочевых народов евразийского Хартленда на Приморье.
- <sup>19</sup> Белый А. О Блоке. М., 1997. С. 454.
- <sup>20</sup> См. о взглядах Вяч. Иванова на проблему панмонголизма и «желтой опасности»: Обатнин Г. Иванов-мистик. Окультизм и мистика в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000, С. 131–132.
- <sup>21</sup> Цит. по: Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции, М., 1990, С.578.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Воспоминания Ухтомского о Соловьеве см. по изд.: Российский архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). Выпуск II–III. М., 1992. С.392–402.
- <sup>24</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1896. 6(18) ноября. №306 С. 5.
- <sup>25</sup> Malozemoff A. Russian Far Eastern Policy, 1881-1904: With Special Emphasis on the Causes of the Russian' Japanese War. Berkley, 1958.
- <sup>26</sup> Sarkisyanz E. Russland und der Messianismus der Orients. Tabingen, 1955; Sarkisyanz E. Russian Attitudes Towards Asia // The Russian Review. 1954. Vol. 13. № 4.
- <sup>27</sup> Schimmelpenninck van der Oye D. The Asianist Vision of Prince Ukhtomskii // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. М., 1997.
- <sup>28</sup> См.: Hauner M. What is Russia to us ? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today. Boston, 1990.

- <sup>29</sup> Сигма <С.Н. Сыромятников> Опыты русской мысли. X. // Новое время. 1901. 18-го февраля (3-го марта). № 8972.
- <sup>30</sup> Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII, 1931.
- <sup>31</sup> Ухтомский Э.Э. Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904. С. 6-7.
- <sup>32</sup> Ухтомский Э.Э. Что предвещает настоящая беда // Гражданин. 1894. 8-го октября. №277.
- <sup>33</sup> Опувл. посмертно в журнале «Вестник Европы» (1900, №9). См.: Соловьев В.С. Собр. соч. Т.Х. С. 224–225.
- <sup>34</sup> См. письмо А.Н. Шмидт Вл. С. Соловьеву от 17 июня 1900 г.: История философия. №6. 2000. С. 79.
- <sup>35</sup> Трубецкой С.Н. Письмо в редакцию // Санкт-Петербургские ведомости. 1900. 31 августа (12 сентября). №238.
- <sup>36</sup> Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. СПб., 1900. С. 1.
- <sup>37</sup> . Сыромятников С. Дома. XLVI // Новое время. 16 (26) марта 1903. № 9709.
- <sup>38</sup> Сыромятников С.Н. Опыты русской мысли. Книга первая. СПб., 1901 С. 30.
- <sup>39</sup> Сигма. Опыты русской мысли // Новое время. 1900. 29 октября.
- <sup>40</sup> Сигма. Опыты русской мысли. VI // Новое время. 1901. 21 января 1901 г.
- <sup>41</sup> См.: Сыромятников С.Н. На пороге потустороннего // Россия. 1910. 18-го апреля. №1353.
- <sup>42</sup> Сигма <С.Н. Сыромятников> Опыты русской мысли. // Новое время. 18-го февраля (3-го марта) 1901. № 8972.
- <sup>43</sup> См.: Соловьев В.С. Письма. Т.2, СПб., 1909. С. 208.
- <sup>44</sup> Сигма. Русская философия // Новое время. 1900. 5-го (18-го) марта. №8628.
- <sup>45</sup> Сыромятников С. Заметки писателя. // Новое время. 1904. 18-го (31-го) января г. № 10012.
- <sup>46</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 1904. 25 января (7 февраля).
- <sup>47</sup> Меньшиков М. Из писем к ближним. Рак-отшельник // Новое время. 1904. 11 (24) января. №10005.
- <sup>48</sup> Сыромятников С.Н. Россия на Дальнем Востоке // Россия. 1911. 27 марта. № 1643.
- <sup>49</sup> Единственное известное нам упоминание имени Блока в одной из статей Сыромятникова явно не свидетельствовало о его глубоком понимании творчества поэта: «Наше стихотворное писательство все шире и шире растекается по стране, искусство стиха становится

тоньше и тоньше. Бальмонт, Брюсов, Блок, Вячеслав Иванов внесли много нового в технику стиха. Но поэзия не в одной технике, а в величии души, в чувствительности сердца, в проникновенности и прозорливости» (Сыромятников С.Н. В области слова // Россия. 1911. 18-го декабря. №1870).

<sup>50</sup> Запись от 29 августа 1917 г. // Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. Т.7. С. 307.

<sup>51</sup> Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М., 1990. С. 315, 317.

<sup>52</sup> Александр Блок. Новые материалы и исследования. Книга первая. М., 1980. С.410.

<sup>53</sup> «Мы изучали и будем изучать восток и делать все от нас зависящее, дабы жить в мире с его народами. Но мы не пойдем с ними разрушать европейскую культуру, если бы они пожелали когда-нибудь повторить попытки Ксеркса и Чингиз-хана» (Сыромятников С.Н. Конгресс народов // Россия. 1911. 24-го июля. №1743). В любопытной рецензии на роман Андрея Белого «Серебряный голубь» Сыромятников писал: «Ужасно это восточное тело, которое бунтует против своих форм и, разрушив их, делается бесформенным слизнем, ужасно это восточное сладострастие, которое борется с божественным разумом и приводит человека назад к первозданному зверю, рыскающему по лесам и полям и без совести истребляющему более слабых, чем сам. Это путь не к жар-птице, а к пресмыкающимся, к царству грязи и крови, в котором копошатся первозданные ящеры» (Сыромятников С.Н. Вперед или назад? // Россия. 1910. 4-го апреля. №1314). Напомним, что в 1900-1901 гг. Сыромятников предполагал вступить с Европой в борьбу, в том числе и за «за зверя, за птиц и за рыб, за всех наших братьев в мироздании». В одной из статей в «России» Сыромятников, впрочем, попытался объяснить свое отступничество: «Моя любовь к Китаю и Корее и отвращение к Японии обуславливались тем, что в первых двух странах я мог наблюдать прошлую, невзбаломученную жизнь, вдумчивую, созерцательную, свободную жизнь Востока без железных дорог, телеграфов, телефонов, этой внешней, давящей и насилующей совесть торгашеской культуры Запада, которая первая идет в новые страны и требует себе подчинения, опорочивая в глазах Востока идейную и духовную мощь Европы. Но мне тогда не приходило на мысль, был бы я доволен восточною жизнью, если бы я сделался китайцем или корейцем?» (Сыромятников С.Н. Книги и жизнь. XXXI // Россия. 1907 30-го сентября. №568).

**Е.А. ИКОННИКОВА**

Сахалинский государственный университет

## **МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ В СИМВОЛИСТСКОЙ ПОЭЗИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Метафизическое познание господствует не только в философии, но и за ее пределами: в ряде иных наук и многообразных формах практической деятельности человека. За свою многовековую историю метафизическое, будучи производным от философского термина «метафизика», обозначало самые различные явления, подчас противоречивые и алогичные. Для литературоведения и других научных дисциплин термин «метафизика» *вторичен*: известно, что выражение «*Meta ta physica*» (буквально – «после физики») традиционно приписывается библиотекарю Андронику Родосскому, объединившему под новой дефиницией в I веке до н.э. лекции и заметки Аристотеля по «первой философии», сочинения мыслителя по теории и онтологии познания.

При этом заметим, что нововведенный Андроником Родосским термин одновременно подчеркивал четкую организацию аристотелевских сочинений, являясь элементом содержания несложной композиции (с одной стороны, работы по «физике», с другой – тексты, следующие «после физики»), и употреблялся как понятие, обозначающее противоположную «физике» область человеческого мудрствования, иное, не совсем научное осмысление действительности. И если первое, так сказать, композиционное наполнение термина так и осталось применительно только к работам Аристотеля, к их архитектонике, то судьба второго более завидна: во-первых, понятия «*физика*» (как наука, стремящаяся к объективности, точности и доказательности) и «*метафизика*» (как область трансцендентных в противовес физике представлений человека о мире) стали восприниматься своеобразными *антонимами*, двумя *крайностями*, противоположными полюсами во взглядах на один и тот же предмет, во-вторых, метафизика стала самостоятельной, не всегда ассоциируемой с

«физикой» областью познания запредельной, «нефизической» стороны бытия (в узком значении – мировоззрением, в широком – возможно даже основополагающей для гуманитарной сферы наукой).

К метафизике, а в дальнейшем и ко всему метафизическому относилось все, что выходило за пределы научного опыта, что могло быть бездоказательным и гипотетичным. Потому на метафизику в философии Нового времени смотрели скорее не как на науку<sup>1</sup>, но как на «природную склонность» (терминология И. Канта)<sup>2</sup> человеческого ума в осмыслении проблем иррационального, основывающегося не на математических формулах и геометрических схемах, а на вере в запредельное. Понимание метафизического как «природной склонности» позволяет считать его *некоей универсалией*, проявляющейся на разных уровнях человеческой деятельности, в том числе и в творческом освоении действительности – художественной литературе, театре, живописи, кино и др. Но это предполагает достаточно широкое и в чем-то даже опасное толкование метафизического, не имеющего точных понятийных границ, но все же нередко используемое гуманитариями. Поэтому швейцарский философ и теолог XX столетия Ю.М. Бохенский до известной степени был прав, говоря, что «усилиями более или менее несведущих литераторов, философов-интуicionистов и позитивистской пропагандой было распространено популярное понятие метафизики – как стремления постичь потустороннее, Бога и т.п. путем скачка воображения, пренебрегающего всякой достоверной аргументацией»<sup>3</sup>.

Но американский литературовед В.Е. Александров, выносивший слово «метафизика» в заголовок одной из своих книг, наделял это понятие вполне весомой характеристикой. «Под «метафизикой», – писал исследователь, – я понимаю веру Набокова в вероятное существование трансцендентального, нематериального, вневременного, благорасположенного, упорядоченного и привносящего порядок бытийного пространства, каковое, судя по всему, обеспечивает личное бессмертие и оказывает универсальное воздействие на потусторонний мир»<sup>4</sup>. Несмотря на то, что В.Е. Александров использовал по отношению к метафизи-

зике тот синонимический ряд (трансцендентальное, нематериальное, вневременное и др.), значения которого противостоят логическим законам точных наук, все же смеем заметить, что процитированное определение метафизики во многом сужает характер метафизического как такового, не всегда связанного с особенностями того или иного вероисповедания или воцерковления человека (что в определенной степени имеет отношение к личности В. Набокова). Таким образом, не всякое литературоведческое определение метафизики или метафизического может удовлетворять реальные запросы современных ученых, работающих над анализом художественного текста и преломляемой в них личности автора – писателя, поэта или драматурга. Поэтому попытаемся доказать правомерность и более того необходимость использования понятия «метафизическое» в научной речи литературоведов (хотя и в несколько ином от философии значении, в специальном, узконаучном).

Начиная с 1910–20-х гг., когда в Англии впервые под одной общей обложкой были изданы антологии стихотворений поэтов «метафизической школы» – Дж. Донна, братьев Э. и Дж. Гербертов, Г. Кинга, Г. Возна, Р. Крэшо и Э. Марвелла, в историко-литературных работах стало активно осваиваться понятие «метафизическое», распространяемое не только на наследие самих представителей метафизической поэзии XVII века и их английских последователей XX века (прежде всего Т.С. Элиота и Д. Томаса), но и на творчество ряда русских авторов, таких как Е. Баратынский, Ф. Тютчев, Вл. Соловьев или И. Бродский.

В действительности тема английской и русской метафизической поэзии неисчерпаема и на сегодняшний день разрабатывается А.Н. Горбуновым<sup>5</sup>, И.О. Шайтановым<sup>6</sup>, В.Е. Александровым<sup>7</sup>, А.В. Нестеровым<sup>8</sup>, И.И. Плехановой<sup>9</sup> и другими учеными, но, что особенно важно – теоретическое обоснование метафизического еще не предпринималось ни в английском литературоведении, ни в русском. Существующие исследования по «метафизической школе» английского барокко и тем более по правомерности аналогов этого явления в русской по-

этической традиции фрагментарны, не удовлетворяют и не раскрывают теоретической сути метафизического как такового, которое в языке литературоведов продолжает оставаться непрописанным и предельно неясным. Между тем уже утвержденные отечественными справочными изданиями понятия «метафизическая школа» и метафизическая поэзия<sup>10</sup> требуют весьма существенных корректив, принципиальных теоретических уточнений для последующего практического применения относительно самого разнообразного ряда поэтических направлений и других систем, находящихся внутри них.

При этом выражение «метафизическая поэзия», в отличие от так называемой «метафизической прозы», оказывается наиболее устойчивым. С одной стороны, этот факт объясняется тем, что в XVII веке, обозначенным поэтическим наследием первых английских метафизиков, слово «поэзия» все еще продолжало восприниматься в значении стихотворной формы организации художественной речи, ритмика которой противостоит прозе. С другой – для Дж. Донна, братьев Э. и Дж. Гербертов и других представителей «метафизической школы» ведущими формами являлись стихотворение и поэма, последняя из которых в значительной степени уступала первой. Что касается драмы, то ее жанры почти отсутствовали в метафизической традиции. Поэтому введенное критикой в дальнейшем понятие «метафизическая поэзия» распространилось в первую очередь на лирическую поэзию и только отчасти на эпическую, повествовательную.

Учитывая контекст английской поэзии XVII века и последующие за ним творческие размышления на тему метафизического, нами под метафизической поэзией, не ограничивающейся исключительно рамками барокко, понимается, во-первых, та часть философской поэзии, которая выходит за пределы «физического» познания мира и связана с поисками нематериальных источников бытия; во-вторых, поэзия, исповедующая духовные принципы мироздания и, в-третьих, поэзия синтеза, отражающая стремление к восстановлению связи между земным и небесным, материальным и идеальным, позволяющая соединение и

взаимное обогащение слова слышимого и видимого, поэтического и научного, обыденного и высокого.

А собственно метафизическое относительно литературоведческого анализа мы склонны считать философской категорией, причастной искусству, в том числе и поэзии, в которой нередко наличествует тематическое выражение художественной идеи запредельного. В поэтическом творчестве метафизическое – это область устремления автора к запредельному, опыт его духовного переживания и постижения мира.

Но чтобы говорить о метафизическом как о теоретической величине, а в дальнейшем о ее практическом применении необходимо осветить природу метафизического в дискурсивном аспекте. Метафизическое вообще существует с того момента, когда человек впервые осознал запредельность бытия, признал существование иного мира, противостоящего земной реальности. Поэтому метафизическое проявило себя на разных этапах развития словесного творчества: от античности и до нынешнего времени. Но если в античном представлении запредельность была связана с подземным Аидом, то культура христианской эры включает в себя понимание запредельного как небесной иерархии во главе с единым монотеистическим началом в противовес языческому политеизму. Иными словами, на разных ступенях религиозного развития (от многобожия к единому Богу) метафизическое претерпевало ту или иную содержательную трансформацию.

При этом метафизическое как историко-литературный факт, выразившийся в существовании английской «метафизической школы» XVII века, «нашло себя» в специфических и осознанных рамках только во время барокко. Этому «нахождению» или «вызреванию» метафизического способствовал кризис общественного сознания, для запечатления которого в метафизической традиции наиболее универсальной формой стало стихотворение в силу его «природных» свойств: импульсивности, экспрессивности, эмоциональности и «природной» основы: переживания как душевного, психического состояния. Но в более широком смысле метафизическое проявляет себя и за пределами лирики как рода литературы, распространяясь на поэзию вооб-

ще: ведь поэтическое как стихотворное в противовес нестихотворной прозе на ранних этапах своего существования проявляло себя прежде всего в ритуальных и сакральных (по своей сути метафизических) формах человеческого сознания.

Исходя из причин, предшествующих метафизическому как историко-литературному факту барокко, мы склонны выделять два типа метафизического: «свободное» метафизическое и «связанное» религиозное, которые, с одной стороны, различны, с другой – взаимопроникаемы и взаимопереходимы.

Первое («свободное» метафизическое) – это, скорее, свободное искание Высшего Начала, стремление к некоему знанию и согласие с трансцендентностью мира, а второе («связанное» религиозное) – духовное исповедание, согласие с той или иной религиозной концепцией. При этом все религиозное есть метафизическое, но не все метафизическое есть религиозное (религиозное – частная величина в более общем явлении, в метафизическом).

Чтобы избежать лексической неточности в определении *метафизического* как *общего понятия* и *собственно метафизического* как *частного*, за типом собственно метафизического нами закреплен эпитет «свободное», а за религиозным типом – эпитет «связанное». Объяснение второго эпитета состоит в том, что этимологию слова «религия» чаще всего видят в латинском «religio», обозначающим богослужение, святость, совестливость или благочестие. Между тем некоторые богословы отдают предпочтение другому источнику этого слова, а именно: ссылаясь на западно-христианского писателя и оратора Лактация, указывают на иную морфологическую единицу, на латинский глагол «religare», переводящийся словами «связывать» или «соединять». «Будучи связанными сим союзом благочестия, – писал Лактаций, – мы находимся в соединении с Богом, от чего получила название и сама религия... Так имя религия произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека...»<sup>11</sup>.

В обычной языковой практике слова «свободное» и «связанное» воспринимаются как антонимы, первое из которых не-

сет в себе чаще всего положительное значение, ведь ценности свободы воспринимаются весьма высоко. Но, предлагая выбранные эпитеты, мы хотим не противопоставить «свободное» метафизическое «связанному» религиозному, не развести их принципиальным образом, но заложить в них некий факт *предостережения*, когда *свобода* может перерасти в своеволие, своевластие, разрушающее *связь* индивида не только с религиозной традицией в понимании запредельности мира, но и с людским сообществом вообще, включающим в себя понятие *связи*, гармоничного *союза* в системе межличностных отношений (внутри семьи, отдельно взятого коллектива и др.), а не изолированности от них. Таким образом, истинная свобода с ее категориями единения и общности состоит в «связи»: в религиозном контексте – это связь человека с Богом, в светском – связь с миром, с цивилизацией. Такая позиция во многом была близка М.М. Бахтину, писавшему следующее: «Становление бытия (в значении человеческого. – Е.И.) – свободное становление. Этой свободе можно приобщить, но связать ее актом познания (вещного) нельзя»<sup>12</sup>.

Типы «свободного» метафизического и «связанного» религиозного применимы в первую очередь к практическим формам жизненного существования, к характеру веры в запредельное. Их строгая дифференциация в поэтическом тексте не всегда возможна и обязательна. Для каждого из обозначенных типов характерно рациональное и интуитивное начало: но в «свободном» метафизическом рациональное преобладает над интуитивным, в «связанном» религиозном интуитивное оказывается многим выше рационального. Первый тип, наиболее распространенный в поэтическом творчестве, чаще всего сопряжен со стремлением к свободному, несвязанному с какой-либо религиозной конфессией постижению мира. Для этого типа характерно признание запредельной стороны бытия на отвлеченном, умственном уровне, иногда с элементами попытки доказательности существования трансцендентного мира. Второй тип представляет собой догматическое следование установкам той или иной религиозной конфессии, соблюдение веры в потусторонний мир

через обращение к обрядовым сторонам религии. Таким образом, всякое религиозное или, используя нашу терминологию, «связанное» религиозное есть метафизическое, но не все метафизическое есть религиозное. Иными словами, религиозный пласт художественного творчества – это одна из частей метафизического вообще, но никак не все метафизическое. В какой-то мере тип «свободного» метафизического может пониматься стадийной формой перехода к «связанному» религиозному.

Отдельно оговорим, что метафизическое вообще является одновременно и предметом рефлексии, и предметом веры. Но метафизическое как предмет веры в историческом контексте первично. Метафизическое как предмет рефлексии вторично и непосредственно связано с типами метафизического, с его внеконфессиональным («свободным» метафизическим) и строгоконфессиональным («связанным» религиозным) определением.

Объяснение, почему «свободное» метафизическое «вызрело» и «нашло» себя именно в английской поэзии и именно в первой половине XVII века, состоит в специфической национальной ситуации, при которой тип «свободного» метафизического освоения мира позволял скрыть конфессиональное смятение (в период крайне ожесточенной полемики между англиканством и католицизмом), опосредованно или открыто исповедовать в художественном слове собственно христианство, а не то или иное его направление. Возникновение «метафизической школы», в которой изначально главенствующим было «свободное» метафизическое освоение мира, соотносится с особой промежуточной нишей между крайне религиозной культурой средневековья и ренессансным воспеванием человека. «Свободное» метафизическое понимается еще и идеальной формой ухода от возможной односторонности к определенной конфессии, преодоления конфронтации замкнутости конфессиональной религиозности вопреки религиозности как таковой. Примеры этого можно найти не только в английской поэзии XVII века и других исторических периодов. Нечто подобное происходило в России советского периода, с тем отличием, что у отечественных авторов наблюдалось противостояние собственно атеистического

осмысления мира религиозному. Тем самым «свободное» метафизическое – это еще и явление духовного компромисса, обусловленного рядом историко-социальных причин.

Что касается русской поэзии, то в ней типы метафизического долгое время не были столь обозримыми, как в английской традиции. Русская поэзия, родившаяся из духовной культуры, представляла собой тип «связанного» религиозного. Творчество С. Полоцкого, Ф. Прокоповича, М. Ломоносова, Г. Державина и других русских поэтов до первой половины XIX века косвенным образом содержало в себе доминанту «связанного» религиозного (объяснение чего состоит в еще не разрушенной связи и незначительном удалении духовной литературы от художественной). При этом поэтическое исповедание христианства, и в частности православия, происходило прямо, а не столь опосредованно, как в русской поэзии первой половины XIX столетия.

Остановимся несколько подробно собственно на русской поэзии Серебряного века и отдельно на поэзии Вл. Соловьева. Метафизический опыт отечественной литературы Серебряного века основывался на том, что представители этого периода либо опирались на достижения своих предшественников (на школу Любомудров и славянофилов), либо пытались найти общие грани между поэтическим видением и философско-религиозным осмыслением жизни, либо, выходя на самостоятельные поиски новых художественных горизонтов, все же неизменно приходили к метафизическому осмыслению бытия, что, вероятно, было связано, кроме прочего, еще и со свободой, открытостью религиозной мысли и богословских проблем того времени. Цивилизованный Запад в 20-е гг., спустя почти целое столетие, вновь заговорил о «метафизической школе», к которой обратились прежде всего символисты и эстеты, увлеченные мистицизмом, онтологическими поисками оригинальных форм стиха, духовным кризисом поэзии Дж. Донна и его последователей. Эти отголоски европейского декаданса были слышны и в самобытной России, ищущей, как емко определила М. Цветаева, «голос правды небесной против правды земной».

Немаловажным ориентиром в развитии идей метафизического на русской почве, естественно, был Вл. Соловьев, явившийся «первым русским мыслителем, отделившим мистическое и православное христианство от славянофильства»<sup>13</sup>. Разрабатывая вопросы метафизического в философии, Вл. Соловьев не мог не отразить этого и в художественно обработанном слове, в его поэтическом звучании. Тема запредельного в поэзии Вл. Соловьева не подражательна (из яркой плеяды английских поэтов он был хорошо знаком, пожалуй, только со стихами А. Теннисона, переводами которого занимался), а, скорее, интуитивна, бессознательна. «Свободное» метафизическое и «связанное» религиозное у него – понятия разные и подчас противоречивые: первое у него сродни небожественной метафизике (достаточно вспомнить его мистический опыт, выраженный в видениях Софии, озера Сайма или косматого зверя). Что касается второго, то эта проблема не менее трудна. Так, по мнению Д.С. Мирского, «религиозные взгляды русского народа не имели для него (Вл. Соловьева. – Е.И.) никакого значения»<sup>14</sup>. А, допустим, А. Мень, напротив, деятельность Вл. Соловьева для отечественной религиозной культуры оценивал крайне высоко, находя в философе активного последователя экуменизма<sup>15</sup>. Полагаем, что Вл. Соловьев, не желая разделения «свободного» метафизического и «связанного» религиозного как составляющих метафизического вообще, стремился и на них распространить свою экуменистическую идею, хотя в чистой философии он выступал более как *религиозный автор*, а в поэзии, где и реализовал свой мистический, запредельный духовный опыт, как *«свободный» метафизик*.

Если метафизическому в поэзии присуще идейное восстановление земных и небесных начал, осознание незримой связи между идеальным и материальным, Божественным и человеческим, что чаще всего реализуется через многозначное слово – символ или развернутую метафору, то в философской концепции Вл. Соловьева эта идея была выражена в понимании целостности бытия, в единстве и неразрывности всего сущего с Божественной инстанцией – «последним» и «окончательным» все-

ленским основанием. Подобно английским метафизикам, соединявшим поэтическое с научным, Вл. Соловьев пытался сроднить непримиримые между собой материализм и идеализм, создать «свободную теософию», синтезирующую в себе религию и разнообразные науки. Но отсутствие реальной возможности примирения материального и идеального ярко передано им в стихотворении «В Альпах»:

Крылья души над землей поднимаются,  
Но не покинут земли.

«В Альпах» поэт писал о времени, для которого доминанты духовного еще не существует, есть только попытка, желание оторваться от земных устоев. Поэтому его образ «крыльев души» реализуется в некотором варианте «светской» метафизики – обожествления жизни на земном уровне. Развивая идеи соборности, Вл. Соловьев говорил и о потребности воздействия небесного на земное. С «сияющих небес» у него на землю сходит благодать и открывается новый мир, в котором

в явном таинстве вновь вижу сочетанье  
Земной души со светом неземным.

(из стих-я “Земля - владычица! К тебе чело склонил я”, май 1886)

Философские установки Вл. Соловьева, его представление о небесном Бытии чаще всего описывались посредством видения: Божественная сущность мира, предназначение в нем человека открывается лирическому герою или во сне («Бескрылый дух, землею полоненный»), или в тумане («В тумане утреннем неверными шагами»), или в отблеске «незримого очами» («Милый друг, иль ты не видишь»), или во «сне наяву» (одноименное стихотворение). Познание героя у поэта интуитивно и зиждется не на материальном открытии, а на Божественном просветлении в «святую ночь» (одноименное название стих-я):

Но вечное, что в эту ночь открылось,  
Несокрушимо временем оно,  
И Слово вновь в душе твоей родилось,  
Рожденное над яслями давно.

Писал Вл. Соловьев и о духовной связи человека с миром небесным, о его «незримом», но вечном союзе с земным:

...мы навек незримыми цепями  
Прикованы к нездешним берегам  
(из стих-я «Хоть мы навек незримыми цепями»).

Поэзия Вл. Соловьева не лишена и свойственной метафизическому символичности: символ у поэта служил важным и нередко единственно возможным средством передачи небесных канонов в образах, доступных человеческому мышлению («вечная женственность», «неземной свет», «созвучия вселенной» и т.д.). К. Чуковский в свое время отмечал, что «Соловьев не только воспевал свою Вечную Подругу в стихах, но и писал о Ней в прозе, в богословских и метафизических терминах...»<sup>16</sup>. Именно философская деятельность Вл. Соловьева, нередко отражаемая им в его же стихах, способствовала активизации понятий «метафизика» и «метафизическое» в языке поэтов Серебряного века. Вл. Соловьев сделал достоянием художественного творчества вопросы соотношения духовного и материального, прекрасного и безобразного; его мысли о судьбе России и всего мира созвучны философской антиципации, христианской эсхатологии и многому другому.

Воздействие философии Вл. Соловьева на умы его современников, безусловно, велико. Достаточно привести только строки К. Чуковского из статьи «Александр Блок как человек и поэт», где критик писал: «Его (А. Блока. – Е.И.) ощущение женственности было непосредственно-живое. Он жаждал воплотить свою метафизику в лирике, а не в этой окостенелой схоластике. Отсюда его увлечение не прозой, а стихами Соловьева»<sup>17</sup>.

А. Белый, размышляя о достоинствах поэзии Вл. Соловьева и А. Блока, иронично писал: «Подруга», муза философа, была «Мета» (метафизика); «подругою» ж Блока казалась «Люба» (жена поэта), которую он наделил атрибутами философской «Премудрости»; и подшучивал я, облеченный в крылатку: крылатка – Пегас, на котором покойный философ, слетавши в Египет, изрек имя музы; она оказалась девою, Метой, – не дамою, Любой, с вещественной физикой, но ...без метафизики»<sup>18</sup>. Другими словами, на взгляд А. Белого, идеал для Вл. Соловьева – все сверхчувственное, не доступное опыту, *метафизическое*, а идеал А. Блока – земное, вещественное, идеальное, собранное в *земном и зримом*, его супруге Л.Д. Менделеевой.

Поэзии символистов (во многом агностически настроенных), в отличие от принципиальных метафизиков (гармонично сочетающих в своем поэтическом познании чувственное, интуитивное и рациональное), свойственна не только прежде всего интуитивная (а уже в меньшей степени рациональная) прерогатива в познании мира, но и подвижность, динамика в оценке бытия, стремление к полноте и охвату, выражающиеся в блуждании по закоулкам духа (как у романтиков, восходящая и нисходящая вертикаль). Быть может, не без учета этих фактов И. Бродский называл символистов «смутными метафизиками»<sup>19</sup>. Но метафизическая традиция в целом (в том числе и в преломлении к поэтическому наследию Вл. Соловьева) оказалась достаточно созвучной духовным устремлениям отечественных поэтов рубежа веков: мистический, а иногда и оккультный, опыт символистов, стремление к духовному восхождению через противостояние земного и небесного – все это если не отвечало основным задачам метафизического в поэзии, то не могло не стать в дальнейшем ее достоянием.

Завершая наше исследование, отметим, что в данном случае нами поставлен только один из частных вопросов, ответ на который (как относительно теории метафизического в современном литературоведении, так и применительно к небольшому ряду отобранных стихотворений Вл. Соловьева) не может быть

абсолютно окончательным, но может претендовать на одну из возможных позиций в осмыслении такого сложного феномена действительности, как метафизическое, все еще продолжающего быть на протяжении многих столетий полемической ареной, площадкой для неугасающих научных дискуссий.

- 
- <sup>1</sup> Напомним, что вопрос о том, считать ли метафизику наукой, был поставлен еще И. Кантом (Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. Минск, 1998. С. 118), но и до сегодняшнего времени оказывается неразрешимым (см. Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе // *Вопр. философии*. 1999. № 4. С. 98).
- <sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. Минск, 1998. С. 117.
- <sup>3</sup> Бохенский Ю.М. Современная европейская философия / Пер. М.Н. Грецкого. М., 2000. С. 167–168.
- <sup>4</sup> Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика / Пер. с англ. Н.А. Анастасьевой. СПб., 1999. С. 10.
- <sup>5</sup> Горбунов А.Н. Джон Донн и английская поэзия XVI–XVII веков. М., 1993.
- <sup>6</sup> Шайтанов И.О. Уравнение с двумя неизвестными. Поэты-метафизики Джон Донн и Иосиф Бродский // *Вопр. лит.* 1998. № 6. С. 4–38.
- <sup>7</sup> Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика / Пер. с англ. Н.А. Анастасьевой. СПб., 1999.
- <sup>8</sup> Нестеров А.В. Рецепции поэзии Джона Донна в русской литературе. Автореф. дис... М., 2000.
- <sup>9</sup> Плеханова И.И. Метафизическая мистерия Иосифа Бродского. Под знаком бесконечности: Эстетика метафизической свободы против трагической реальности. Ч. II. Иркутск, 2001.
- <sup>10</sup> Муравьев В.С. “Метафизическая лирика”, “метафизическая школа” // *Литературный энциклопедический словарь* / Под общ. ред. В.М. Кожевникова и П.А. Николаева. М., 1987. С. 218; Красавченко Т.Н. Метафизическая школа // *Литературная энциклопедия терминов и понятий* / Глав. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М., 2001. С. 531–532.
- <sup>11</sup> Цит. по Рождественский Н.П. Христианская апологетика. В 2 т. Т. 1. СПб., 1884. С. 136.
- <sup>12</sup> Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. М., 1997. С. 8.
- <sup>13</sup> Мирский Д.С. История русской литературы с древнейших времен до 1925 года / Пер. с англ. Р. Зерновой. Лондон, 1992. С. 542.
- <sup>14</sup> Там же. С. 543.

<sup>15</sup> Мень Александр, протоиерей. Домашние беседы о Христе и Церкви. М., 1995. С. 18.

<sup>16</sup> Чуковский К.И. Собр. соч. В 2 т. Т. II. М., 1990. С. 441.

<sup>17</sup> Там же. С. 442.

<sup>18</sup> Белый А. Избранная проза. М., 1988. С. 300.

<sup>19</sup> Бродский И. Набережная неисцелима. М., 1999. С. 132.

**Л.С.ЕРШОВА**

Российский государственный гуманитарный университет

**ПОНЯТИЕ «ЖИВОПИСНОЕ» В СТРУКТУРЕ  
СИМВОЛИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ  
(ПО РАБОТАМ В.С. СОЛОВЬЕВА И РУССКИХ  
СИМВОЛИСТОВ)**

1. Воплощением актуальной эстетики является мотивированное и конкретное изучение общепринятых эстетических понятий, таких как поэтическое и прозаическое, прекрасное и характерное, аполлоновское и дионисийское, пластичность и живописность. По меткому выражению Т.Адорно, «без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бесхребетным, напоминающим моллюска, исторически-релятивистским описанием того, что там и сям, скажем, в различных обществах или различных стилях понималось под красотой»<sup>1</sup>.

2. Категорию «живописное» (picturesque) выдвинула и активно развивала английская эстетика XVIII в. Этой теме посвящались популярные эстетические трактаты, исследовавшие в первую очередь живописные особенности природы. Так, Уильям Гилпин опубликовал три очерка – «О живописной красоте», «О живописном путешествии», «О ландшафтных набросках» (1794), в которых попытался показать различия живописной и природной красоты, а также обосновать связь живописной красоты с пейзажем. По его мнению, живописность создается игрой света и тени, разнообразием и контрастами. Живописная красота проявляется в необычности, бесформенности и связана, например, с

изображением изменчивых облаков, развалин замков или кораблекрушений. Живописная красота предназначена для картины, она «просится на карандаш». В описании Гилпина «живописное» становится самостоятельной эстетической ценностью. считается все, что выходит за пределы классически понимаемой красоты, что не укладывается в традиционную триаду «прекрасное – возвышенное – трагическое». Так, термином «живописное» в эстетике обозначается естественный английский парк, противостоящий геометрическому, рационально организованному французскому парку.

Понятие «живописный пейзаж» утверждается во многом благодаря знаменитому трактату Александра Козенса «Новый метод изобретения оригинальной пейзажной композиции» (1786), который явился необходимым источником для последующих поколений художников. Метод включал описания и классификацию различных типов пейзажа. Например, выяснялись особенности дикого, сельского, пасторального или паркового пейзажа в различные времена года. Для каждого вида пейзажа он находил характерный психологический рисунок.

3. Наряду с понятием «живописный пейзаж» утверждается особый жанр живописных романтических путешествий (picturesque travellers), которые совершали европейские художники, писатели и поэты, оставившие зарисовки и описания необычных красот. Еще И. – В. Гете, разрабатывая «Учение о цвете» (1810), проводил различия между объектами, достойными стать предметом живописи, и теми, которые не заслуживают этого. Он прославлял погоню за художественными мотивами и темами пейзажной живописи. Так, простота без разнообразия порождает скуку, а симметрия прекрасна, если служит соответствию. Следует отметить, что культурные ландшафты, открытые и воспетые романтизмом, в XX в. превратились в разновидность рекламного товара.

В романтической эстетике живописность противопоставлялась, скорее, не пластичности, а обыденности, так же как поэзия – прозе жизни. Понятие обыденного, прозаического связывалось с достоверным изображением повседневной жизни в ее

собственной форме. Такое изображение признавалось эстетически полноценным, если ограничивалось комическим: от горького юмора до гротеска, от иронии до сарказма. Романтизм повсюду азартно ищет острые эстетические противоречия. За внешней красотой обнаруживается нравственная низость, пошлость, вульгарность и эгоизм, а уродливое оборачивается прекрасным. Как говорит Жан – Поль, «лунный свет чудесного проникает в построенное художником здание искусства»<sup>2</sup>. Все поэтическое предстает как подлинно чудесное благодаря образной силе художественного восприятия, творческому энтузиазму, фантазии и воображению. Внешнему «механическому» материалу, которым действительность окружает и нередко подавляет человека, Жан – Поль противопоставляет внутренний материал облагороженной поэтической формы. Самым чистым проявлением эстетического признаются творческие фантазии и сновидения.

4. Проблему живописного критически рассматривала и немецкая классическая эстетика, разделявшая мир на истинное – идеальное и неистинное – чувственное бытие, не обладающее характеристиками всеобщности, бесконечности и свободы. Мир красоты возникает благодаря проникновению идеального в реальное. Живопись – искусство «чувственной видимости», согласно И. Канту, включает способность прекрасного изображения природы и живописного сочетания продуктов природы, иначе говоря, декоративное садоводство. «Ибо клумбы со всевозможными цветами, комнаты со всевозможными украшениями (в том числе и наряды дам) составляют своего рода картину на пышном празднестве, которая, подобно подлинным картинам (не ставящим своей целью обучать истории или естествознанию), служит только лицемерию, чтобы занять идеями воображения в его свободной игре и занять без определенной цели способность эстетического суждения»<sup>3</sup>. Вместе с тем живописность, т.е. восприимчивость к зрительным впечатлениям, и колорит, так же как и музыкальность, т.е. художественную игру ощущений слуха, Кант относил к изящным искусствам, к прекрасной игре ощущений.

Ф. Шеллинг выделял три взаимосвязанные абсолютные категории живописи: рисунок, светотень и колорит. Живописные картины с хорошим колоритом создают приятный чувственный эффект, даже если не обладают достоинствами рисунка. Предметом живописи могут быть общечеловеческие ценности, повторяющиеся и возобновляющиеся в жизни, или интеллектуальные идеи. В системе идеальных видов искусства живопись соответствует эпической поэзии.

«Живопись в пределах своих границ достигает символического, поскольку изображаемый предмет не только обозначает идею, но есть она сама»<sup>4</sup>. Низшая ступень символического – символы предмета как такового, т.е. простое подражание. Пейзажная живопись исключительно схематична, направлена на эмпирическую действительность, сквозь которую просвечивает истина. Чувство объективной бессодержательности пейзажа побуждает художника оживлять его присутствием людей. Из естественных предметов только облик человека имеет подлинно символическое значение. Первая ступень символизации преодолевается в аллегорических изображениях. К символически-исторической живописи Шеллинг относит «Страшный суд» Микеланджело и «Афинскую школу» Рафаэля, символически изображающую всю философию. Основное требование к символическому изображению – адекватность идей, устранение хаотичности в конкретном. Символический образ предполагает предшествующую ему идею, которая становится символической независимому созерцанию. Наиболее совершенное символическое изображение обуславливается неизменными поэтическими образами определенной мифологии, например образом Мадонны с младенцем.

Важно подчеркнуть, что высшим законом живописного изображения, по Шеллингу, является красота. Низменные вещи живопись может изображать постольку, поскольку они все же являются отражением идеального и представляют собой «символическое наизнанку». В изящных искусствах безобразное, достигая идеала, как бы перестает быть безобразным, превращается в комическое.

5. Продолжая традиции классической эстетики, В. С. Соловьев настаивает, что прекрасное – не видимость или мечта, а важнейшая особенность самой жизни. Бытие, обладая высшей ценностью, содержит в себе благодать. Красота есть действительный факт, произведение реальных естественных процессов, совершающихся в мире. Предметы, прекрасные в зрительном отношении, воплощаются в художественных произведениях. Прекрасная природа живописна. Значительно труднее понять, как возможно изображение в искусстве несовершенных явлений жизни.

Проблему соотношения прекрасного и живописного В.С. Соловьев поднимает в связи с лекцией С. М. Волконского «Очерки русской истории и русской литературы» (1896). Недовольствие Соловьева вызывает тот факт, что Волконский восхищался колоритностью натуры Ивана Грозного, ставшего прообразом многих художественных произведений. Волконский писал: «Ни одним из наших государей не занимались так много художники. Пока наука обсуждала большее или меньшее его достоинство с точки зрения исторической нравственности, искусство, жадное до всего живописного, овладевает образом этого сказочного деспота, дворец которого представляет сочетание бурных пиршеств в роскошной раме византийского блеска и церковных песнопений и обрядов в мрачной обстановке монастырского воздержания. Его тощая фигура в монашеской рясе, его орлиный нос, бархатная скуфья, его маленькие пронзительные глаза, костлявые пальцы, сжимающие знаменитый посох, которым он раскрыл череп своему сыну, большой наперсный крест и раскрытая библия на коленях увековечены и переданы потомству в живописи, ваянии, поэзии, драме»<sup>5</sup>. Соловьев отказывается принять эстетическую ценность зла, присутствующего в жизни: «Признавая живописность одним из видов красоты, я не допускаю, чтобы безобразное или лишенное красоты могло быть живописным, хотя оно могло служить материалом и поводом для живописных и прекрасных художественных изображений, столь же мало похожих на свой исторический материал, как

прекрасные цветы и плоды не похожи на ту навозную землю, на которой они произрастают»<sup>6</sup>.

Соловьев проясняет свою позицию. Воспроизводимое в словарях фактическое словоупотребление: «живописный – достойный быть списанным, картинный» абстрактно. Живописный, живописность – несомненно производные слова от живопись, как музыкальный, музыкальность – от музыка. Музыкальность – красота, выраженная в звуках, живописность проявляется в зрительных очертаниях, в сочетании цветов и красок. «Живописность есть частное эстетическое понятие, подчиненное общему понятию красоты»<sup>7</sup>. Не все прекрасное живописно, но все живописное прекрасно.

В результате возникает новое определение красоты как «преображение материи через воплощение в ней другого, сверх-природного начала»<sup>8</sup>. Такой акт, например, не доступен натурализму, ведь изображать еще не значит преобразовать. Духовность в конечном счете отличает человека и произведение искусства от природы. Божественный дар, данный человеку, как сознательному, духовному существу созидает прекрасное.

6. Русский символизм начала XX в. не предлагает принципиально нового понимания прекрасного и живописного, а лишь смещает установки классической эстетики, требуя пристального созерцания сущности описываемых феноменов.

Ведущий теоретик русского символизма – В.И. Иванов настаивал на необходимости символизировать, преобразовать мир, «как бы творя другую природу, более духовную и прозрачную, чем многовидный пеплос естества»<sup>9</sup>. Символ понимается многозначно. Это и теория символического выражения духовного мира в искусстве, и путь в этот духовный мир к Перво-символу, и промежуточное бытие между реальным и духовным мирами.

Развивая идеи В.С. Соловьева, А. Белый переносит центр тяжести с психологического толкования прекрасного на онтологическое. Каждая форма искусства определяется с точки зрения той коренной черты действительности, которую она наиболее полно отображает. Красочное изображение действительности наиболее типично для живописи, хотя присутствует и в других

видах искусства. Живопись отличается от раскрашенной фотографии индивидуализмом в понимании внутренней правды изображаемого. Вопрос о ценности форм искусства, живописи в частности, перерастает у А. Белого в проблему самооценности творчества.

Искусство XX в. восстает против попыток видимости выдать себя за истинность. То, что приемлемо для гармонии, которую создает видимость, отвечает безмятежности и безвредности игры. Лишь наивное сознание соединяет действительность с видимой осязательностью явлений. Объем и содержание видимости неустойчивы. Сама предпосылка видимости – пространство – воспринимается нами условно. Видимость не исчерпывает ни внешней, ни внутренней действительности. «Видимость переживается в искусстве, т.е. становится в подчиненное отношение к опыту внутреннему; зависимость внешнего опыта от опыта внутреннего не осознается нами непосредственно»<sup>10</sup>. Художник, создавая новые миры, остается реалистом и одновременно превращается в символиста по отношению к видимости.

Символизм как метод осуществляется в свободе отношения к образам видимости как к моделям безобразных переживаний внутреннего опыта; свобода сказывается в выборе образов и в преобразовании их в том или ином направлении. Изменяя видимость или насыщая ее своими переживаниями, художник остается верным действительности. Способ трансформации видимости диктуется переживанием.

Переживаемое содержание сознания – сложное единство чувств, процессов воли и мышления. «Процесс построения моделей переживанием посредством образов видимости есть процесс символизации»<sup>11</sup>. А. Белый дает трехчленную формулу символа. 1. Символ как образ видимости. 2. Символ как аллегория, выражающая идейный смысл образа: философский, религиозный, общественный. 3. Символ как призыв к творчеству жизни.

7. Таким образом, русский символизм вырабатывает продуктивную концепцию художника, культивирующего новые миры, преобразующего и совершенствующего не только себя и че-

ловеческие отношения, но и окружающий мир. Живописное и прекрасное предстает как общая категория человеческого единения, способность души наделять особыми смыслами - символами само пространство природы и культуры.

---

<sup>1</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С.78.

<sup>2</sup> Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М.: Искусство, 1981. С. 75.

<sup>3</sup> Кант И. Критика способности суждений. М.: Искусство, 1994. С.197.

<sup>4</sup> Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1999. С. 321.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Рецензия на книгу С.И. Волконского //Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С.214.

<sup>6</sup> Там же. Что значит слово «живописность»? С. 218 - 219.

<sup>7</sup> Там же. С. 222.

<sup>8</sup> Там же. Красота в природе. С.38

<sup>9</sup> Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С.140.

<sup>10</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994 С.111.

<sup>11</sup> Там же. С.112.

**В.И.ГУБАНОВ**

г. Иваново

## **В.СОЛОВЬЕВ И СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК**

Имя В.Соловьева, скончавшегося на рубеже XIX и XX веков и почти не «замеченного» современниками (не случайно Д.Мережковский назвал Соловьёва «немым пророком»), в эпоху Серебряного века русской культуры встало во главу угла всей отечественной философии. Представители религиозной философии С. и Е. Трубецкие, С.Булгаков, П.Флоренский, В.Розанов и многие другие развивали учение В.Соловьева в различных на-

правлениях. Даже те философы, которые не разделяли взглядов Соловьева (Н.Бердяев, Д.Мережковский), признавали значимость и идейного наследия Философа. Более того, даже некоторые большевики (тогдашние «богостроители» и «богоискатели» – М.Горький, А.Богданов, А.Луначарский) своеобразно препарировали «софиологию» В.Соловьёва, стремясь превратить ее в инструмент надвигающейся революции.

Введение в философский оборот взятой у Я.Бёме категории Божественная Премудрость – Софии – явилось своеобразной попыткой осуществить пресловутый «трансцензус» (преодоление пропасти между реальным миром и миром умопостигаемым, миром веры), найти среднюю линию между пошлым позитивизмом О.Конта и Г.Спенсера и непроходимым дуализмом И.Канта.

Вообще в толковании Софии существовала в начале XX века страшная разногласица. Если В.Соловьёв видел осуществление Софии в соединении Плоти и Духа в Богочеловеке, то его последователи пустились во все тяжкие. Одни отождествляли Софию с российским самодержавием, другие – с Богородицей, отождествляемой в свою очередь с Матерью-Землей. Третьи настолько «обмирщали» Софию, что подразумевали под ней то русский народ, то Россию, а то и просто Женщину. При этом философы, даже религиозные, все дальше отходили от Евангелия (а значит, и от Богочеловека) в сторону Апокалипсиса, Ветхого Завета и даже в сторону язычества. В текстах замелькали имена Озириса и Изиды, Диониса и Деметры. Не зря Бердяев назвал все эти толкования «онтологическим растлением». Одной из основных причин рапространения софиологии в России являлась неясность позиции Российской Православной Церкви (РПЦ) в отношении свободы воли человека, творческой активности личности, которые в условиях приближающихся революций (как социальной, так и научно-технической) приобретали определяющее значение. Во главу угла церковь ставила борьбу с греховностью человека. Знаменем в этой борьбе являлись Искушение и Послушание воле Божьей. Важнейшим качеством человека объявлялось смирение. А вот Преображение, Прогресс, являю-

щиеся результатом творческой деятельности Человека, оставались в тени. В РПЦ, впрочем как и в других христианских конфессиях, преобладал «монашески-аскетический» уклон, т. е. проблема борьбы со Злом сводилась к проблеме борьбы с грехом.

Между тем основной идеей Евангелий являлось не идея личного спасения, а идея Любви к Человеку и Человечеству, а значит, спасения всего человечества. Спасение же человечества от многочисленных угроз, в том числе и угроз от бездуховных тенденций технического прогресса, было невозможно без творческого преодоления надвигающихся на общество проблем. Именно любовь должна была спасти человечество от гибели. Причем не только любовь к ближнему, но и, выражаясь словами Ф.Ницше, любовь к «дальному», будущему Человеку.

«Введение» Софии, которую некоторые философы (например, С.Булгаков) объявили чуть ли не четвертой ипостасью Божьей (что попахивало уже ересью), должно было преодолеть разрыв между плотью и Духом, Эросом и Логосом, между реальной жизнью и деятельностью Церкви. София явилась тем горизонтом, где смыкались Небо и Земля, Космос и человеческое существование. Она должна была объяснить место и значение творческой деятельности Человека. Однако этой последней цели «введение» софианства не смогло достигнуть в полной мере именно потому, что в её космическом, апокалиптическом вихре терялась личность, а значит, и подлинное творчество. Так, С.Булгаков в своей книге «Философия хозяйства» прямо объявил Бога единственным творцом. Человечество же, по его мнению, должно жить в соответствии с экономическими (в том числе и открытыми К.Марксом) законами. «В Софии, – считал Н.Бердяев, – обоготворяется премудрая женственная народная стихия <...>, правды ждут от женственного стихийного начала народной жизни, а не от мужественного духа, не от духовной активности человека»<sup>1</sup>.

Сам В.Соловьев однако не повинен в таком толковании Софии. Для него она является символом Богочеловечества. Он сначала верил в Христа, а уж потом в Софию. Его платонизм и

рационализм, т.е. вера в разумность мироздания, оберегли его от безмерного космизма. А вот некоторые его последователи целиком отдались иррациональной стихии. Астральность у них стала довлеть над Духовностью.

Именно так интерпретировали софиологию Соловьева русские поэты А.Блок и А.Белый. Отождествление Софии с Космосом, с Природой, с Матерью-Землей привело их к обожению Народа, а затем и к обожению Революции, которая выступала у них как инструмент реализации божественной Справедливости. В антропософии, исповедуемой А.Белым и А.Блоком, соловьевская София божественная заменяется Софией космической. Не случайно у Блока в поэме «Двенадцать» Христос выступает во главе отряда красногвардейцев, идущего для грабежа и уничтожения «буржуев». Такие настроения появились у Блока задолго до Октября. Так сравнение России с русской женщиной в «плате узорном до бровей» носило у Блока не только «символический», образный характер, но и характер «метафизический», как иллюстрации «женственной» сущности России, которая якобы готова подчиниться «какому хочешь чародею». И, хотя предвидение Блока оказалось верным – Россия поддалась таки «магии» большевизма – для самого Блока разочарование в революции обернулось его гибелью.

---

<sup>1</sup> Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства М.: Искусство, 1994. Т.2. С.448-449.

**Н.П. КРОХИНА**

Шуйский государственный педагогический университет

### **ГНОСТИЧЕСКАЯ СОФИЯ В ПОЭЗИИ ВЛ.СОЛОВЬЁВА И АЛ.БЛОКА**

Обычно, говоря о родстве поэзии Вл. Соловьева и Ал.Блока, подчеркивают духовное и художественное влияние

Соловьева-поэта на раннего Блока и дальнейшее преодоление Блоком соловьевского мистицизма, разочарование в соловьевских утопиях. В предлагаемом материале речь пойдет о том, что двух поэтов роднит гностическая София с ее двойственным мироощущением.

Важное место в творческом наследии Вл.Соловьева занимает его поэзия, которая воплощает мистический опыт философа и содержит развёрнутый образ Софии. Идея и образ Софии в творческом наследии Вл.Соловьёва – «конкретное выражение его общей концепции всеединства» (А.Ф.Лосев<sup>1</sup>). Это «душа всех тварей и реальная форма Божества»<sup>2</sup>. Софийное начало содержит триединство божественного – космического – человеческого и по-разному открывается в поэзии. В космическом аспекте – как переживание красоты мира. В интимно-романтическом аспекте – как романтизация любовного чувства. «Объединение в одном образе природной стихии в том или ином её виде и женского лица тоже в разных его видах ...– не такое уж редкое явление в мировой поэзии», – писал А.Ф.Лосев<sup>3</sup>. Общий смысл вселенной открывается в душе поэта, прежде всего, как красота природы и сила любви. «Эти две темы: вечная красота природы и бесконечная сила любви – и составляют главное содержание чистой лирики», – полагал Вл.Соловьёв<sup>4</sup>. И совершенно необычной для поэтического мышления XIX в., органично сливающего «поэтический образ природы с любовным мотивом» (по слову Соловьёва о стихах А.Фета<sup>5</sup>), предстаёт лирика Вл.Соловьёва с её мистической эротикой. Прообраз её дан в любимом символистами стихотворении А.С. Пушкина о «бедном рыцаре», влюблённом в Пресвятую Деву, как будто предвосхищающем эпоху рыцарей Софии. К своеобразию этой мистической эротики обращается С. Булгаков в статье 1915 г. «Стихотворения Вл. Соловьёва»: «Его поэтическая эротика...– род писем без адреса – при полной конкретности чувства»<sup>6</sup>. Стихотворения софийного цикла обращены не к любимой женщине, но к самой Софии – богине, царице. «Героиня этого романа – сама Вечная Женственность, Душа Мира, София... Земную любовь он ощущал для себя... как падение или измену»<sup>7</sup>. Подобное, разумеется, не хри-

стианско-церковное, а теософско-гностическое восприятие земной любви затем от Соловьёва перейдёт к Блоку. «Он не мог сделаться отцом или мужем, ибо чувствовал себя как бы обручённым»<sup>8</sup>. Его поэзия содержит «мистический роман с Софией»<sup>9</sup>, которого, разумеется, нет в теософии Бёме или Шеллинга. «Героиня мистического романа Вл.Соловьёва»<sup>10</sup> – «дева София» – предстаёт в его стихах «вечной подругой», которой можно назначать мистические «свидания», общаться и которую можно видеть в полноте её космически-женственного образа:

Вся в лазури сегодня явилась  
Предо мною царица моя,–  
Сердце сладким восторгом забилося,  
И в лучах восходящего дня

Тихим светом душа засветилась,  
А вдали, догорая, дымилось  
Злое пламя земного огня<sup>11</sup>.

Так описывает поэт своё видение 1875 г. в Каире. Наиболее полное описание этого видения «лучезарной» дано в «Трёх свиданиях» (1898):

И в пурпуре небесного блистанья  
Глядела ты, как первое сиянье  
Всемирного и творческого дня.

Что есть, что было, что грядёт вовеки –  
Всё обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.

Всё видел я, и всё одно лишь было, –  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, –  
Передо мной, во мне – одна лишь ты.

• • •

В пустыне тишина. Душа молилась,

И не смолкал в ней благовестный звон  
(с.130-131).

Этот космизированный образ, дающий «тихий свет» и восторг душе, не однажды является в стихах Соловьёва. Ибо в Софии – воплощении высшей мудрости, живой мысли, преодолевающей пространство и время, сочетающей безмерное с конкретным, важен принцип текучести, неопределённости, перетекания природно-космического образа в женственно-человеческий:

В алом блеске зари я тебя узнаю,  
Вижу в свете небес я улыбку твою (с.91).

Самый яркий пример этого двоения образа содержат стихи, посвящённые финскому озеру Сайме, 1894-1896 гг. Сайма, как писал С. Соловьёв, «была последней любовью Соловьёва в этом мире, последним и наиболее чистым отражением вечной Софии»<sup>12</sup>. Это стихотворение «Тебя полюбил я, красавица нежная...»:

Ужели обман – эта ласка нежданная!  
Ужели скитальцу изменишь и ты?  
Но сердце твердит: это пристань желанная  
У ног безмятежной святой красоты.

Люби же меня, ты, красавица нежная,  
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.  
И пусть эти ясные взоры безбрежные  
Всё горе былое развеют как тень (с.106).

Как отмечено в примечании, это стихотворение, опубликованное под названием «Последняя любовь», вызвало в прессе слухи о романе философа с финской девушкой, на что Соловьёв иронически оправдывался: «Одно северное озеро..., полюбившееся мне..., оказалось в глазах неофициального Катона легкомысленною особой женского пола, и я подвергся внушительному порицанию за то, что на склоне лет увлекаюсь юношескими чув-

ствами и распространяюсь о них в печати. Сознаюсь, что подал повод к такому обвинению: нужно выражаться яснее. Если вдохновляешься озером, то так и говори»<sup>13</sup>. В этом двоении образа зарождалась поэтика символизма. Яркий пример этого двоения содержит и стихотворение «На Сайме зимой»:

Вся ты закуталась шубой пушистой,  
В сне безмятежном, затихнув, лежишь.

. . .

Ты непорочна, как снег за горами,  
Ты многодумна, как зимняя ночь.  
Вся ты в лучах, как полярное пламя,  
Тёмного хаоса светлая дочь! (с.107).

Природа в стихах Соловьёва предстаёт девственно-прекрасной. «Безмятежная святая красота», её «ясные взоры», её свет, покой и чистота ассоциируются с образом прекрасной юной девы. Из этого откровения Софии вечно юной красоте природы проистекают стихи, посвящённые «владычице-земле»:

Владычица-земля! С бывалым умилением  
И с нежностью любви склоняюсь над тобой.  
Лес древний и река звучат мне юным пеньем...  
(с.124).

Подобно пушкинскому пророку, поэт постигает «трепет жизни мировой», проникаясь огнём божественной любви. Природно-космическое сочетается с Божественным началом, земное с неземным. Мир обретает ту прозрачность, которую будут прославлять младосимволисты:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,  
И сквозь покров благоуханный твой  
Родного сердца пламень ощутил я,  
Услышал трепет жизни мировой.  
В полуденных лучах такую негой жгучей  
Сходила благодать сияющих небес,  
И блеску тихому несли привет певучий

И вольная река, и многошумный лес.  
И в явном таинстве вновь вижу сочетание  
Земной души со светом неземным,  
И от огня любви житейское страданье  
Уносится, как мимолётный дым (с.77).

Подобные стихи о таинстве сочетания «земной души со светом неземным» дают представление о поэзии Соловьёва как полной противоположности поэзии Ф. Тютчева с его откровением в природе «древнего хаоса». «Если Тютчев был поэтом природного хаоса, то Вл. Соловьёв воспел природу, просветленную действием божественного Логоса, одухотворенную и нетленную природу...Софию»<sup>14</sup>. Речь идёт, разумеется, о доминанте поэтических миров, ибо роднит двух авторов обретение мифопоэтического подхода к миру с его универсализмом и антиномичностью. И поэтому софийное переживание природы есть в поэзии Тютчева. Уже у Тютчева (которого Вяч. Иванов называл первым русским символистом<sup>15</sup>) возможна экспликация «Ты – Софии», что «подвержена расщеплению, падению, уничтожению, но вместе с тем это – единственная опора в Бытии, ведущая к Богу»<sup>16</sup>. В поэзии же Соловьёва с его также «двойным зрением» просветленное действие природной красоты противоречит её спиритуалистическому настрою. В своём платонизме поэт ощущает призрачность мира. С ранним символизмом Соловьёва роднит ощущение призрачности всего земного и всего человеческого: символика сна и тени /«В сне земном мы тени, тени.../ Жизнь – игра теней» (с.60), «Всё видимое нами / Только отблеск, только тени/ От незримого очами» (с.93), переживание земли как чужбины/ « в чужой земле брожу я,/ С тоской по небу родины моей» (с.65). И потому поэт – «скиталец» (с.106), «бескрылый дух, землёю полонённый» (с.71). Гностическое презрение к миру, ко всему житейскому, «злому земному огню» отличает поэтический мир Соловьёва. И потому неслучайно символика Софии у него прежде всего связана с образом Девы, девственной чистоты и неотмирности. Вл. Соловьёв, ранее – А. Фет, а вслед за ним Ал.

Блок – наследники пушкинской темы Мадонны, «чистой красоты», что «выше мира и страстей».

Идея Софии выражает у Соловьёва его важнейшую идею «вселенского христианства»<sup>17</sup>, идею соединения церквей. И потому соловьёвская София воплощает неразрывное триединство мистики (теософии, к которой приходит германо-протестантская культура – дева София Бёме и Шеллинга), католичества с его чувственно-мистическим культом Девы Марии и православия: образ Софии связывался в сознании философа с древнерусскими Софийскими соборами и историческим путём человечества в его восхождении к Богу – «заветному храму» (с.74). «Церковь Вселенская явится нам... как творение, полным и совершенном единением соединённое с Божеством, всецело его вместившее в себе, – одним словом, как та София Премудрость Божия, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами ещё не зная, кто она»<sup>18</sup>. Уже С.Соловьёв подчёркивал двойственность соловьёвской Софии, возможность «христианско-церковного» и «гностически-теософского её понимания»<sup>19</sup>.

Вечная София Соловьёва – идеальная душа мира, женственная ипостась Божества – ближе всего к образу Пресвятой Девы. Эту любовь с детства к «мистической подруге» С.Соловьёв объясняет влиянием украино-польских корней матери: «В самом Соловьёве было как бы две души: одна, унаследованная от отца, – ясная, трезвая, великорусская, пушкинская; другая, унаследованная со стороны матери, – тёмная, мистическая, украино-польская. Эта вторая душа была, пожалуй, сильнее первой...»<sup>20</sup>. Католический культ Мадонны, служение Пресвятой Деве «влекло Соловьёва к католичеству ...Наименование «богиня»... не оскорбит слух католика»<sup>21</sup>. Образ «царицы» сопровождает символика Девы Марии: розы и лилии, «лучезарный покров»:

И в зелёном саду у царицы моей  
Роз и лилий краса расцвела (с.62).

И не колеблются Сионские твердыни,

Саронских пышных роз не меркнет красота,  
И над живой водой, в таинственной долине  
Святая лилия нетленна и чиста (с.73).

В «Трёх свиданиях»: «В моей душе те розы не завянут» (с.131). В стихотворении «Das Ewig-Welbleche» (Вечная Женственность) образ Вечной Женственности, заимствованный из 2 части «Фауста» Гёте (у Гёте именно Богоматерь – центр «вечно-женственного»), «новой богини» вместо мирской Афродиты, «нетленной», «неземной» красоты, побеждающей зло, связан прежде всего с Пресвятой Девой. Эта тема развёрнута в «Знамени» с библейским эпиграфом «Семя жены сотрёт главу змия: рушится храм – «Пусть пало всё кругом – одно не дрогнет знамя»:

И только знак один нетленного завета  
Меж небом и землёй по-прежнему стоял.  
А с неба тот же свет и Деву Назарета,  
И змия тщетный яд пред нею озарял (с.120).

Этот рыцарски-монашеский культ Девы, богини, царицы небесной ведёт к тому, что в поэзии Соловьёва нет библейско-христианского почитания брака. Но есть любовь-служение /«Завет служенья Непостижной», говоря словами А.Блока<sup>22</sup>/ и борьба с соблазнами плоти и мира:

Страсти волну с её пеной кипучей  
Тщетным желаньем, дитя, не лови:  
Вверх погляди на недвижно-могучий,  
С небом сходящийся берег любви (с.109).

Наследником соловьёвской темы Вечной Женственности стал юный А.Блок. В разных смыслах можно говорить о близости и огромном различии софийной темы в поэзии Соловьёва и Блока. Уже современники – А.Белый, С.Соловьёв, С.Булгаков и др. – не признавали в Прекрасной Даме Блока ту, которой Соловьёв посвятил «Три свидания». Раннюю лирику Блока органи-

зует не отвлечённый и не имеющий земных соответствий соловьёвский образ «Девы Радужных Ворот» (с.122), но характерный для западноевропейской лирики, начиная с Данте и Петрарки, рыцарской поэзии, а затем поэзии Гёте и романтиков, начиная с Новалиса, – обожествленный образ земной возлюбленной. В непосланном письме своей невесте Блок писал: «Меня оправдывает продолжительная и глубокая вера в Вас как в земное воплощение пресловутой Пречистой Девы или Верной Женственности» (т.7, с. 62). Это идеальное чувство пройдёт через всю жизнь поэта. «В ней моя связь с миром, утверждение несказанности мира», – запишет поэт в дневнике 1911 г. (т.7, с.176).

Поэзия Блока, подобно поэзии Соловьёва, творимая под знаком Девы, тяготеет к органическому сочетанию божественного – космического – человеческого. Она начинается там, где завершается поэзия Соловьёва. Раннюю лирику Блока определяет не соловьёвский пафос трёх мгновенных свиданий, но постоянное присутствие мистического Ты, напряжённая к нему обращённость души поэта, как в последних стихах его учителя:

Лишь забудешься днём иль проснёшься в полночи –

Кто-то здесь... Мы вдвоём, –  
Прямо в душу глядят лучезарные очи  
Тёмной ночью и днём (с.133).

В подобной постоянной обращённости к Ты лирика Блока обретает новое диалогическое качество. Ранняя лирика Блока развивает важнейшие темы, мотивы, образы соловьёвской лирики. Соловьёва и раннего Блока роднят тема неведомых богов и трудного пути к ним, диалог с далёким Ты, борьба тоски и надежды, сомнения и веры, символистский культ неопределённого и несказанного /«Мыслей без речи и чувств без названия /Радостно-мощный прибой (с.78); Блок: «Найдёшь ли в сердце имена/ Словам и ласкам непривычным?» (т.1, с.62), тема пробуждения души от «тяжкого сна житейского сознанья» и озарённости «нездешним светом» (с.92), тема снов наяву – лучезарных

видений Вечно-женственной тени, тема жизни-подвига. В творчестве обоих поэтов присутствует платоновское различие Афродиты небесной и Афродиты земной, но понимание этих образов различно. Соловьевская Афродита – небесная Дева София, Премудрость Божия, блоковский образ «таинственной Девы» (т.1, с. 110) – сакрализация образа земной возлюбленной. Символистское стремление сочетать небесное и земное вело к многообразным смешениям и подменам. «Любовь есть божественное начало в человеке», – писал В.Брюсов<sup>23</sup>. Эта сакрализация любовного чувства вела символистов (в поэзии К.Бальмонта, В.Брюсова) к культу любовного обряда, творимого безразлично с кем. «Любит он именно любовь, а не человека, чувство, а не женщину»<sup>24</sup>, – эти слова Брюсова о Бальмонте можно переадресовать и к самому Брюсову. С другой стороны, о чём, в частности, пишет П.Гайденко, «мистико-романтическое учение В.С.Соловьёва о половой любви как пути к спасению, к воссоединению человека с Богом, любви-влюблённости, которая должна всегда оставаться платонической» породила в Серебряном веке немало «духовных браков» (каким был и брак Блока) и «религиозные игры с полом – занятие опасное и двусмысленное»<sup>25</sup>.

Совершенно различна и земная Афродита Соловьёва и Блока. Афродита земная предстаёт у Соловьёва в стихах, обращённых к конкретным любимым женщинам, С.Хитрово и С.Мартыновой. Софийная тема, мистическая эротика, конечно, присутствует в них. Софийное начало преобразует образ любимой женщины, приобщая его к божеству. Перед нами вновь мифопоэтическое двоение образа, сочетающего небесное и земное:

День прошёл с суетой беспощадною.  
Вкруг меня благодатная тишь,  
А в душе ты одна, ненаглядная,  
Ты одна нераздельно царишь (с.94).

Это слияние образа «ненаглядной» с образом «лучезарной» в едином царственном величии, «роковой беззаветной

любви» с «неподвижным солнцем любви» (с.79) будет продолжено в ранней лирике Блока. Но в отличие от любовной лирики раннего Блока, для любовной лирики Соловьёва больше характерно не сочетание, а конфликт небесного с земным:

В том мире лжи – о, как ты лжива!  
Средь обманов ты живой обман.  
Но ведь он со мной, он мой, тот мир счастливый,  
Что рассеет весь земной туман (с.95).

Насколько мифопоэтическое начало определяет мироощущение Соловьёва, настолько его поэзия проникается доминирующим в поэтической культуре Серебряного века двойственным мироотношением. Поэт проникает в двойственность мира, двойственную природу всех явлений:

О, как в тебе лазури чистой много  
И чёрных, чёрных туч!  
Как ясно над тобой сияет отблеск бога,  
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч (с.68).

Любимая женщина у Соловьёва – падшая София, двойственная Мировая Душа, какой в конечном счёте предстаёт любимая женщина и у Блока:

Страстная, безбожная, пустая,  
Незабвенная, прости меня! (т.3, с.152).

Соединение здесь невозможно и губительно. Стихи, посвящённые любимым женщинам, выявляют соловьёвское отношение к женщине. В стихах, обращённых к С.Мартыновой, доминирует шутливо-ироническое превращение Мадонны в Матрёну, «холодную, злую русалку» (с.91):

Мадонной была для меня ты когда-то:  
Алмазною радугой лик твой горел,  
Таинственно всё в тебе было и свято.

Но скрылся куда-то твой образ крылатый,  
И вместо него я Матрёну узрел (с.154).

В стихах, посвящённых С.Хитрово, «бедному другу», доминирует чеховская тема усталости, утомления, невозможности счастья, земного плена:

Бедный друг, истомил тебя путь,  
Тёмен взор и венки твой измят (с.79),  
Ты поникла, земной паутиною  
Вся опугана, бедный мой друг (с.94).

Как справедливо писал С.Соловьёв, философ принижал женщину. «Христианское понимание Софии смешивается у Соловьёва с другим, гностическим пониманием... Софии как падшей души мира. Символом этой Софии является для Соловьёва душа любимой женщины. Женщина для Соловьёва – не высшее духовно-нравственное существо, не символ вечной Софии, как была Беатриче для Данта (или Любовь Дмитриевна – для Блока – Н.К.), а существо низшее, материальное, двойственное..., бессознательное»<sup>26</sup>, которое можно любить только любовью нисходящей и необходимо спасать от низших сил. Восходящая любовь поэта обращена к его богине.

Милый друг, не верю я нисколько  
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам,  
И себе не верю, верю только  
В высоте сияющим звездам (с.95).

Платоник ориентируется на логосное в мире, приобщающее к божеству – звёзды, «нездешние цветы», «неземной свет» – то, что приобщает земное «неподвижному солнцу любви»:

Эти звёзды мне стезёю млечной  
Насылают верные мечты  
И растят в пустыне бесконечной

Для меня нездешние цветы.

И меж тех цветов, в том вечном лете,  
Серебром лазурным облита,  
Как прекрасна ты, и в звёздном свете  
Как любовь свободная и чиста! (с.95).

Эта концепция любви как мистического подвига спасения, как отмечает С.Соловьёв, «недостаточно жизненная и христианская», развёрнута в работе «Смысл любви», которую С.Соловьёв называет «может быть, единственным нехристианским сочинением» философа<sup>27</sup>. «Для христианского понимания любовь не есть мистическая задача, а взаимодействие двух духовно-нравственных сил. При понимании Вл.Соловьёва вся духовно-нравственная сила полагается в мужчине. Идея женщины как духовно-нравственного существа, возвышающего до себя мужчину, эта идея, завещанная нам Пушкиным и Тургеневым, совсем отсутствует у Вл.Соловьёва. Естественно потому, что его мистический подвиг оканчивается крушением»<sup>28</sup>. В понимании мужского и женского начала проявляется платоновский логоцентризм Соловьёва: «Поскольку совершенный мужчина вообще выше совершенной женщины, избранники человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин и вынуждены любить богиню»<sup>29</sup>. В его, по слову С.К. Маковского, «поистине жутком романе с «Подругой вечной» сквозит «магическая гордыня» гностика-мага<sup>30</sup> и зарождается та демонизация женского начала, столь характерная для модернизма и полно воплощённая поэзией Блока. В земном несовершенном чувстве, любви нисходящей неизбежна двойственность «злой страсти» и «светлой любви»(с.100). Для Соловьёва это «свет из тьмы» (с.92).

«Та же двойственность, какая в отношении к Софии, находится и в отношении Вл.Соловьёва к природе, к материи или, выражаясь церковно, к плоти и миру»,– писал С.Соловьёв<sup>31</sup>. София Соловьёва – выражение двойственного отношения к миру, свойства всех переходных эпох.

Ты в глубочайшие соблазны  
Всего, что двойственно, проник,–

писал Д.Мережковский, обращаясь к Леонардо да Винчи<sup>32</sup>. В этом искусстве проникновения в двойственную суть всех вещей Вл.Соловьёв – зачинатель эстетики Серебряного века. «В облике Соловьёва,– по мысли К.В.Мочульского,– есть тёмная глубина: всё в нём двоится, и яркий свет отбрасывает мрачные тени...»<sup>33</sup>. Сам Соловьёв, этот рыцарь-монах, остаётся верен деве Софии, но «он сознавал, что иные из его слов могут подать повод к соблазну»<sup>34</sup>.

Белую лилию с розой,  
С алою розою мы сочетаем (Песня офитов,с.64).

– эти слова Соловьёва – прообраз многообразных религиозно-философских и поэтических сочетаний полярностей, определяющих духовную атмосферу Серебряного века.

Двойственность мироотношения, заключённая в поэзии Соловьёва, становится важнейшим принципом творчества Блока, в частности, в его понимании Афродиты земной. Для него, как типичного романтика и символиста, характерны обожествление и демонизация женщины, платонически-созерцательное, религиозно-эстетическое обожание и двуединство Эроса-Танатоса, служение и любовь к гибели. Уже ранняя лирика Блока пронизана драматическими предчувствиями и контрастами тьмы-света, радости-отчаяния. «Но страшно мне: изменишь облик Ты»(т.1,с.94). Трагический переход от романтической тезы к антитезе, от «стояния на страже к «кошунствам» (т.8,с.200) связан с трансформацией темы Софии в его творчестве, а не с исчерпанием темы служения и поклонения Вечной Женственности, не с разочарованием в соловьёвской мистике, ибо «кошунства», ирония есть и у Соловьёва. Логику творчества Блока составляет всё-таки не «падение вестника», как полагал Д.Андреев<sup>35</sup>, а гностическая тема падения Софии. Из этого «падения» Блок создаёт свою собственную богатейшую неомифологию стихии – Снежной маски – Снежной Девы – Фаины – Незнакомки – России,

святыни, «созданной из бед и погибелей»<sup>36</sup> – «страшного мира с его забвением и пустотой души – Кармен – Двенадцати – Скифов. Происходит не «разрушение утопий Вл.Соловьёва», не «преодоление соловьевского мистицизма»<sup>37</sup>, а развертывание темы падшей, гностической Софии, намеченной в поэзии Соловьёва.

Центральный образ поэзии Блока «таинственной Девы» космозируется и демонизируется. Божественная «Хранительница-Дева» – невеста, сказочная царевна превращается в Снежную Деву – воплощение природной стихии, метельной России. Путь в мир, к обретению мирового сознания осознаётся мистиком как падение Софии – мировой и собственной души. Это было обретение невиданной в русской поэзии трагической двойственности, антиномичности переживаний. Архетипом нового типа дwoящихся образов стала для современников блоковская Незнакомка. К.Чуковский писал: «Стихи о Незнакомке наше поколение сделало своим символом веры именно потому, что в них набoжная любовь к этой Женщине Очарованных Далеи сливается с ясным сознанием, что она просто публичная женщина... Такой двойственности ещё не было в русской поэзии»<sup>38</sup>. Поэзия Блока развёртывается в двойном порыве: разоблачить мрак и хаос жизни; приблизить, воплотить мир своей мечты, слиться с мировой стихией, причастность которой включает и гибель, и услышать мировую музыку, космические ритмы страсти и творчества. Есть «непроглядный ужас жизни», но «в тайне мир прекрасен», реальны и «жизни сон глухой», и «несбыточная явь», мир «страшный» и мир «странный», душевная опустошённость и озарённость, забвение и память. «У десятирёмная жизнь» в мире Блока состоит в постоянном качании маятника. Душа падает в «бездны отчаяния» и поёт: «Готовая умереть, она чудесно возрождается; готовая к полёту, срывается в пропасть..., израненная – поёт... Истоптанная – возносится к прозрачной синеве...» (т.2, с.372). Эта поэзия знает мрак и нищету мира и равно знает «мира восторг беспредельный». Поэзия Блока акцентирует мировую антиномичность. Все двулико, всё двойственно в поэтическом

мире Блока. Всё жизненно-ценное в этом мире поставлено под знак трагически-«двойственного отношении к явлению (т.7, с.365): история, родина, культура, творчество, страсть.<sup>39</sup> Обладающая даром мистической чуткости к ритмам мировой жизни, поэзия Блока проникается всё большим катастрофизмом. О культуре поэт писал в 1909 г.: «Культуре нужно любить так, чтобы её гибель не была страшна»<sup>40</sup>. Только творческий порыв спасает от пустоты мира и «сораспятия» с ним (т.3, с.463). «Только полёт и порыв; лети и рвись, иначе – на всех путях гибель...»(т.7, с.326). Но и трагически-двойственное «искусство есть ад» (т.5, с.433):

Для иных ты – и муза, и чудо.  
Для меня ты – мучение и ад (т.3, с.7).

Глубокий раскол и раздвоение обнаруживает поэт как болезнь народной души. «Как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России... Мы пережили безумие иных миров, преждевременно потребовав чуда; то же произошло ведь и с народной душой: она прежде срока потребовала чуда, и её испепелили лиловые миры революции», – пророчески писал поэт после революции 1905 г. (т.5, с.431-435). В своей нищете и демонизме «антитезы» поэт открывает для себя амбивалентную тему Родины:

Приюти ты в даях необъятных!  
Как и жить и плакать без тебя! (т.2, с.76).

А. Белый писал об «Осенней воле»: «как удивительно соединён тончайший демонизм здесь с простой грустью бедной природы русской... Искони здесь леший морочит странников, ищущих «нового града»... Заплутался тут Достоевский, здесь Толстой провалился в немоту»<sup>41</sup>. Образ России, то христианско-келотический образ «нищей России», то дионисийско-метельный образ «роковой страны», – от «Осенней воли» и «Фаины» к циклу «На поле Куликовом», «Родина», поэме «Двенадцать» и «Скифам» – обретает всё больший катастрофизм. «И вот под-

нимается тихий занавес наших сомнений, противоречий, падений и безумств: слышите ли вы задыхающийся гон тройки? Видите ли её, ныряющую по сугробам мёртвой и пустынной равнины? Это – Россия летит неведомо куда... Видите ли её звёздные очи – с мольбою, обращённое к нам: «Полюби меня, полюби красоту мою!». Но нас от неё отделяет эта бесконечная даль времён, эта синяя морозная мгла... Кто же... остановит взмыленных коней... Цвет русской интеллигенции ничего не может поделать с этим мраком и неблагополучием...»<sup>42</sup>. Эта запись в записных книжках 1908 г., похожая на стихотворение в прозе, примыкает к черновику стихотворения «Я пригвождён к трактирной стойке...». Внутренний раскол народной души находит своё вершинное воплощение в сложном образе Христа «Двенадцати», о котором не случайно существуют самые полярные суждения<sup>43</sup> и который, в своей трагической двойственности и двусмысленности, в частности, воплощает «крестный путь на Голгофу и приход Антихриста»<sup>44</sup>.

В статье о Вл.Соловьёве «Рыцарь-монах» (1910) Блок формулирует софийную сверхзадачу своего творчества. И для философа, и для поэта извечно существует «одно земное дело: дело освобождения пленной царевны, Мировой Души, страстно тоскующей в объятиях хаоса» (т.5, с.451). Архетип этого подвига содержит древний миф о Персее и Андромеде, Пигмалионе, Орфее. Об эсхатологии этого подвига повествуют стихи Соловьёва «Три подвига» и «Дракон». «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны – Мировой и своей души. Наши души – причастны Мировой» (т.5. с.455). Тема падшей Софии, измены своему призванию нераздельно связана для Блока с трагической судьбой родной страны.

Крупнейший исследователь творчества Блока последних десятилетий З.Г.Минц дает в своих работах следующее понимание его поэтического пути. Начинается мир Блока с дуализма, платонической оппозиции небо-земля, там-здесь, ты-я. Но проходя через «страшный мир», смерть души, через «приобщение к космическому целому», потоку бытия, стихии и их бесконечному

движению по свободным, непредсказуемым путям, «герой воскресает. Герой совершает великий подвиг освобождения мировой души»<sup>45</sup>. В частности, в «итоговом для дореволюционного творчества Блока» цикле «Кармен», где «часть подобна целому», «я – то же, что и ты»<sup>46</sup>. От «платонически романтического двоемирия», от «чисто платонического поклонения» поэт приходит к «соловьёвскому представлению о высокой любви как чувстве, объединяющем небо с землёй... «Высокая» любовь – предел полного счастья, гармонии и цельности»<sup>47</sup>. Но следует подчеркнуть, что классические категории гармонии или «синтеза»<sup>48</sup> неприменимы ни к Вл.Соловьёву с его идеей всеединства, ни к зрелому Блоку, мыслящих в традициях тринитарного мышления с его «трагическим сознанием неслиянности и нераздельности всего», по слову Блока (т.3, с.296). Важнейшая закономерность поэтического мира Блока при всей «полифоничности» и «многоплановости»<sup>49</sup> его картины мира всё же не полифония, а трагическая двойственность мироотношения. «Страшный мир» гностически реален в зрелом творчестве Блока, а не только «неизбежный» этап на пути от прошлого к будущему»<sup>50</sup>. «И мглою бед неотразимых/ Грядущий день заволокло», – писал Соловьёв в 1900 г. (с.136). Эту тему мглы Блок актуализирует в цикле «На поле Куликовом». Она проходит и через третий том лирики. Будущее тоже амбивалентно. Поэт знает «холод и мрак грядущих дней» (т.3, с.62):

И мы  
Летим, летим над грозной бездной  
Среди сгущающейся тьмы.  
Но чем полёт неукротимей,  
Чем ближе веянье конца,  
Тем лучезарнее, тем зримей  
Сияние Ее лица (т.3,с.223).

Поэт осознает себя «невоскресшим Христом» (т. 3, с.246), погибающим в битве со «старым роком», «не свершившим» (т.3,с.473) свой подвиг освобождения спящей царевны, трагическим героем, Гамлетом /«Я – Гамлет...» (т.3,с.91)/, обречённым

погибнуть. «Но гибель не страшна герою» (т.3, с.135). «Смысл трагедии – безнадежность борьбы; но тут нет отчаяния, вялости, опускания рук» (т.7,с.89). Ибо гибель – это возмездие року, это единственно возможный путь искомого подвига освобождения мировой души в неомифологии зрелого Блока. «Донна Анна в смертный час твой встанет» (т.3, с.81). Потому Блок говорит о своей «любви к гибели» (т.8, с.317). Ибо «Вспоённая твоею кровью /Созреет новая любовь» (т.8, с. 86). Потому символисты любили строки Соловьёва:

Я и алтарь, я и жертва, и жрец,  
С мукой блаженства стой пред тобой (с.64).

Действительно, цикл «Кармен» – итоговое произведение в зрелом творчестве поэта. Но это не обретение гармонического идеала «высокой любви, о чём часто пишут исследователи: образ вызван «новым чувством, высоким, но одновременно земным, страстным, ибо Кармен – воплощение стихии и «духа музыки»... Основной пафос цикла – апофеоз страсти, земной и «надмирной»... Миф о Кармен – миф об искушении и преодолении возвышенной страсти» во имя «свободы творческой личности»<sup>51</sup>. Однако проблематика цикла, возвращающая нас к теме любви небесной и земной, значительно сложнее.

«Душа моя подражает цыганской, и буйству и гармонии её вместе»,– пишет Блок в 1912 г. (т.7,с.138). Это подражание душе цыганской нашло самое полное воплощение в лирическом цикле «Кармен», образе Кармен – новой мифологеме Вечной Женственности у Блока. Образ Кармен трагически-двойственен. Оппозиция здесь и там остаётся, но теряет (начиная со «Снежной маски») свой статический характер, обретает динамическое воплощение, порождающее ассоциативную поэтику и блоковскую абсолютизацию «полёта и порыва» (т.7, с.326). Воплощением этого «полёта и порыва» и становится образ Кармен. Кармен – это «адская музыка влюблённости..., которой нет никакого исхода» (т.8,с.433).

И сердце захлестнула кровь,  
Смывая память об отчизне...  
А голос пел: Ценою жизни  
Ты мне заплатишь за любовь! (т.3,с.231).

Это «буря цыганских страстей». Во всём её облике есть нечто влекущее и страшное, хищное: «этот лик сквозит порой ужасным», «голос – рокотом забытых бурь», «Розы – страшен мне цвет этих роз». Ибо Кармен – «это – музыка тайных измен», «гордый вызов» и свобода:

Да, в хищной силе рук прекрасных,  
В очах, где грусть измен,  
Весь бред моих страстей напрасных,  
Моих ночей, Кармен!

И далее оксюморон:  
Я буду петь тебя, я небу  
Твой голос передам!  
Как иерей, свершу ж требу  
За твой огонь – звездам! (т.3,с.237).

Образ Кармен антиномичен: это неистовая цыганка с «огневым станом», «бред моих страстей напрасных» и Прекрасная Дама – «стан певучий», «всех линий – таянье и пенье», «царица блаженных времён», вызывающая платонический восторг поэта и «творческие сны».

И я влюблюсь в глаза и в плечи,  
Как в вешний ветер, как в стихи (т.3,с.215).

Потому так антиномичен образный строй цикла: забвение и память, восторг и страх, тишина и бури страстей, лицо и лик, свет-ночь, «нет счастья»—«слезы счастья». Героиня цикла – воплощение двойственной Мировой Души. Поэта влечет тайна узнавания: прозрения тайны собственной самозаконной души в явлении Кармен:

Сама себе закон – летишь, летишь ты мимо,  
К созвездиям иным, не ведая орбит. (т.3,с.239).

О себе поэт говорит подобными словами: «только – полёт и порыв...»

Что было любимо – всё мимо, мимо,  
Впереди – неизвестность пути...(т.3,с.221).

Я подобно ты: «Но я люблю тебя: я сам такой, Кармен». Но блоковский герой не знает потребности в ответном чувстве, в разделённой любви<sup>52</sup>. Певец Кармен «не ждёт, не требует участия». Его чувство – восторг и страх, подобно соловьёвскому чувству:

Милый друг, не верю я нисколько  
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам (с.95).

Да ответ и невозможен, ибо героиня – реальность сна:

О, Кармен, мне печально и дивно,  
Что приснился мне сон о тебе (т.3,с.236).

Это ещё один образ спящей царевна в творчестве Блока, «погруженной в сказочный сон» – Мировой и своей души, образ андрогинной души поэта, к которому нас обращает работа Соловьёва «Смысл любви». «Буря цыганских страстей» здесь и «гармонии светил» там. «Мелодией одной звучат печаль и радость». Гибель здесь и «творческие сны» там. В этой двойственности открывается тайна души вселенской, как падшей, гностической Софии. В гибельном пути поэта возможно только дионисийское – центробежное, саморазрушительное приобщение к мировой стихии, потоку бытия, путь расточения, саморастраты, гибели души. Потому не случайно «лучшим» в своём творчестве Блок считал «Стихи о Прекрасной Даме»<sup>53</sup> – попытку постижения вечной Софии. «Истинный Блок – это рыцарь Прекрасной

Дамы, таинственной Вечной Женственности, которая когда-нибудь низойдёт в наш грешный и страдающий мир, чтобы спасти и чудесно преобразить его»<sup>54</sup>. Но доминирующая эсхатологическая тема обращает поэта к мистерии трагической двойственности Мировой и собственной души. Гностическая основа – недоверие к несовершенному миру, жажда его гибели и преобразования создаёт художественный мир Соловьёва и Блока.

Да, знаю я: пронзили ночь от века  
Незримые лучи (т.3,с.140).

Вл.Соловьёв:

Голос вещей не обманет.  
Верь, проходит тень, –  
Не скорби же: скоро встанет  
Новый вечный день (с.61).

Рубежная эпоха Серебряного века, провозвестником которой было творчество Вл.Соловьёва, обостряла «катастрофическое мироощущение» русского писателя, поиски «града Грядущего», «апокалиптические настроения», по словам Н.А.Бердяева<sup>55</sup>. В сегодняшнем понимании эти настроения и поиски отражали наступление новой эпохи «русской смуты», которая «судя по всему, ещё не закончилась»<sup>56</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл.Соловьёва // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С.226.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Собр.соч. В 10 т. М., 1914. Т.3. С.129.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии...С.232.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.412.

<sup>5</sup> Там же. С.418.

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Стихотворения Вл.Соловьёва // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.53.

<sup>7</sup> Там же. С.68-69.

- <sup>8</sup> Там же. С.69.
- <sup>9</sup> Там же. С.70.
- <sup>10</sup> Там же. С.77-78.
- <sup>11</sup> Соловьёв Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.61. Далее страницы в тексте.
- <sup>12</sup> Соловьёв С.М. Идея церкви в поэзии Вл.Соловьёва /1913/ // Соловьёв С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С.194.
- <sup>13</sup> Соловьёв Вл. Стихотворения. С.304.
- <sup>14</sup> Соловьёв С. Идея церкви... С.154.
- <sup>15</sup> Иванов Вяч. Заветы символизма// Иванов Вяч. Родное и вселенское М., 1994. С.181: «В поэзии Тютчева русский символизм впервые творится как последовательно применяемый метод и внутренне определяется как двойное зрение».
- <sup>16</sup> Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX в.: Е.А.Баратынский, А.С.Хомяков, Ф.И.Тютчев. Иваново, 2002. С.103-104.
- <sup>17</sup> Соловьёв В.С. София // Полн.собр.соч. и писем: В 20 т. М., 2000. Т.2. С.173.
- <sup>18</sup> Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Собр.соч. В 10 т. Спб., 1914. Т.4. С.260-261.
- <sup>19</sup> Соловьёв С. Идея церкви... С.159.
- <sup>20</sup> Там же. С.152.
- <sup>21</sup> Там же. С.185-186.
- <sup>22</sup> Блок А.А. Собр.соч. В 8 т. М; Л., 1960-1963. Т1. С.231. Далее том и страницы в тексте.
- <sup>23</sup> Брюсов В.Я. Вл.Соловьёв: смысл его поэзии // Собр.соч. В 7 т. М., 1975. Т.6. С.226.
- <sup>24</sup> Брюсов В.Я. К.Д.Бальмонт: ст.1 // Там же. С.253.
- <sup>25</sup> Гайденок П.П. Вл.Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С.330-336.
- <sup>26</sup> Соловьёв С. Идея церкви... С.161.
- <sup>27</sup> Там же. С.161,191.
- <sup>28</sup> Там же. С.161.
- <sup>29</sup> Соловьёв В.С. София. С.71.
- <sup>30</sup> Маковский С.К. Последние годы Вл.Соловьёва // Вл.Соловьёв: pro et contra: личность и творчество Вл.Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Спб., 2000. С.537.
- <sup>31</sup> Соловьёв С. Идея церкви... С.162.
- <sup>32</sup> Мережковский Д.С. Леонардо да Винчи // Мережковский Д.С. Полн.собр.соч. М., 1914. Т.22. С.140.

- <sup>33</sup> Мочульский К.В. Вл.Соловьёв: Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С.211.
- <sup>34</sup> Соловьёв С. Идея церкви... С.162.
- <sup>35</sup> Андреев Д. Роза Мира. М., 1992. С. 397-411.
- <sup>36</sup> Чуковский К. Книга об Ал.Блоке. Пб., 1922. С.72.
- <sup>37</sup> Минц З.Г. Лирика Ал.Блока // Минц З.Г. Поэтика Ал.Блока. СПб., 1999. С.32-38.
- <sup>38</sup> Чуковский К. Книга об Ал.Блоке. С.44.
- <sup>39</sup> См.: Крохина Н.П. Мифопоэтизм А. Блока в контексте символистского мифомышления // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1990. № 6. С.515-526.
- <sup>40</sup> Блок А.А. Записные книжки. М., 1965. С.155.
- <sup>41</sup> Белый А. Блок: «Нечаянная: радость» // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М., 1994. Т.2. С.415.
- <sup>42</sup> Блок А.А. Записные книжки. С.117-119.
- <sup>43</sup> См.: Финал «Двенадцати» – взгляд из 2000 года // Знамя, 2000, №11. С.190-206.
- <sup>44</sup> Щукина Д.А. Мифологизация пространства у Блока и Булгакова // Ал.Блок и мировая культура: Материалы науч. конф. В.Новгород, 2000. С.364.
- <sup>45</sup> Минц З.Г. Поэтика Ал.Блока. С.327-331.
- <sup>46</sup> Там же. С.526,529.
- <sup>47</sup> Там же. С.260.
- <sup>48</sup> Минц З.Г. Вл.Соловьёв – поэт // Соловьёв Вл. Стихотворения. Л., 1974. С.26.
- <sup>49</sup> Минц З.Г. Поэтика Ал. Блока. С.121.
- <sup>50</sup> Там же. С.271.
- <sup>51</sup> Петухова Е.Н. Блоковский миф о Кармен // Ал.Блок и мировая культура: Материалы науч.конф. В.Новгород, 2000. С.72-73.
- <sup>52</sup> Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1998. С.335: «Россия и русский вкус – это поэзия неосуществлённой любви...».
- <sup>53</sup> Блок А.А. Записные книжки. С.209.
- <sup>54</sup> Турков А.М. Ал.Блок. М., 1976. С.3.
- <sup>55</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С.70,74.
- <sup>56</sup> Гайденок П.П. Вл.Соловьёв и философия Серебряного века. С.8,35.

**Ю.Д.КУЗИН**

Ивановский государственный энергетический университет

**В.С.СОЛОВЬЕВ И А.И.СУМБАТОВ-ЮЖИН:  
ГРАНИ ДУХОВНО-ТВОРЧЕСКОГО  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

*Они сошлись. Волна и камень,  
Стихи и проза, лед и пламень  
Не столь различны меж собой.*

А.С. Пушкин. Евгений Онегин

Чтобы понять и должным образом оценить природу таланта, нужно, по всей видимости, как можно полнее определить тот круг общения, в котором означенный талант находит наиболее удобные точки приложения своих интеллектуально-творческих возможностей. Круг духовного общения В.С. Соловьева исследователями установлен весьма тщательно; похоже, в этом аспекте сегодня сказать почти нечего. Тем не менее, попытаемся в рамках настоящей статьи рассмотреть тему духовно-творческого взаимоотношения Вл. Соловьева и А.И. Сумбатова-Южина, тему, лишь эскизно намеченную в специальной литературе.

В первую очередь возникает вопрос о правомерности сопоставления таких фигур, как Вл. Соловьев и Сумбатов-Южин. В.С. Соловьев – мыслитель, философ, богослов, публицист, поэт, общественный деятель, предтеча русского символизма, одна из вершин русской национальной культуры, создатель оригинальной философской системы. Что же на этом фоне можно сказать об Александре Ивановиче Сумбатове-Южине?

А.И.Сумбатов-Южин (Сумбаташвили) – актер (с 1882 г.), режиссер и директор (с 1909 г.) Московского Малого театра (

как деятель сцены выступал под псевдонимом Южин), драматург, теоретик и историк театра, педагог, общественный деятель, почетный член Российской Академии наук. Он общался с А.Н.Островским, Л.Н.Толстым, А.П.Чеховым, А.М. Горьким, И.А.Бунинным, В.Я. Брюсовым, К. Д. Бальмонтом, А.В. Луначарским, был знаком с А. Ф. Кони, с профессорами В. О. Ключевским, А. Д. Градовским, Н.Н. Баженовым, П.Н. Сакулиным, был в родственных связях с В. И. Немировичем-Данченко и А. П. Ленским. Вместе с А.П. Ленским и М.Н. Ермоловой Александр Иванович Сумбатов-Южин составлял тот триумvirат, который определял своим нравственным и творческим авторитетом репертуарную политику и идейно-эстетические искания Малого театра. Сумбатов-Южин был одним из кумиров студенческой молодежи, бессменным руководителем общества « Искусство и литература » при Московском университете, инициатором многих прогрессивных общественных начинаний.

А. И. Сумбатов-Южин много сил и энергии отдал благородному делу интернационализации культур. В его личности, в его творческой биографии сходились могучие токи русского и грузинского театра, поэзии, драматургии, публицистики. С ним интенсивно сотрудничали А. Церетели, Н. Бараташвили, А. Казбеги, И. Чавчавадзе, Н. Марр, З. Палиашвили, К. Марджанишвили (Марджанов) и др. Южин за границей представлял не только Малый театр, но и всю российскую театральную жизнь; он был отмечен государственными наградами Сербии и Франции.

Это был, быть может, единственный в Москве актер с университетским дипломом, отлично разбиравшийся не только в теоретических вопросах театральной эстетики, но и в проблемах юриспруденции, философии, филологии, литературоведения и искусствоведения. По его собственному признанию, любимым занятием для него был процесс мышления, он считал себя книжным человеком. Театр для А. И. Сумбатова-Южина выступал как естественная возможность максимально полно реализовать свое гражданское кредо ; он явный энтузиаст идеи общественно значимого, общественно полезного театра. Его творче-

ство пробуждало в современнике самые благородные чувства. Южин жил не ради славы, а ради сцены; он любил сцену, боготворил свой театр, и эта любовь питала его патриотизм и гражданственность.

А. И. Сумбатов – аристократ не только по духу, по самой своей сути, но и по происхождению. Он был носителем княжеского титула; его бабушка по отцовской линии гордилась своей родословной, восходящей к грузинскому царю Ираклию II; прабабушка по материнской линии была родственницей и задушевной подругой бабушки Лермонтова – Арсеньевой. Его такт, внимательность, благородство манер, рыцарское отношение к женщине были общеизвестны. Даже внешне он был представительным и красивым; говорили, что его красота напоминала красоту Гете.

А. И. Сумбатов-Южин был не просто видным представителем российской культуры последней четверти XIX - первой четверти XX века; он был гигант духа, во многом напоминавший титанов эпохи Возрождения. Об этом свидетельствуют воспоминания и оценки его выдающихся современников<sup>1</sup>, а также исследователей его жизненного и творческого пути<sup>2</sup>.

Таким образом, поставленный в начале статьи вопрос о правомерности сопоставления В. С. Соловьева и А.И. Сумбатова-Южина в контексте их духовных устремлений и творческих поисков следует, на наш взгляд, решить положительно.

К сожалению, реализуя цель, поставленную в этой статье, мы можем опереться лишь на очень ограниченную источниковедческую базу. Точнее выражаясь, ключевым документом здесь является письмо, написанное А. И. Сумбатовым-Южиным своей жене Марии Николаевне и датированное 29 апреля 1894 года. Но прежде чем приступить к анализу этого письма, следует установить степень его искренности и открытости, побудительные мотивы этого фрагмента южинского эпистолярного наследия.

На Марии Николаевне, урожденной баронессе Корф, Александр Иванович был женат вторым браком, первый брак был неудачным и непродолжительным. Мечтая о сцене, Мария Николаевна, однако, в силу сложившихся обстоятельств, не ста-

ла актрисой, а посвятила жизнь мужу, став его верным другом и соратником по искусству. А. И. Сумбатов-Южин мог положиться на эстетические вкусы своей жены, ее безупречный такт и воспитанность; они были единомышленниками во всех принципиальных вопросах, и первым человеком, кому он мог довериться в частной переписке, конечно же, являлась Мария Николаевна Сумбатова.

Указанное письмо интересно тем, что в нем на протяжении нескольких страниц А. И. Сумбатов-Южин рассказывает о своей встрече с Владимиром Сергеевичем Соловьевым и представляет сжатый конспект состоявшейся между ними беседы<sup>3</sup>. Само собой разумеется, содержание этого письма станет гораздо понятнее, если его рассматривать в контексте мировоззренческих взглядов выдающихся собеседников.

Будучи представителем того направления, которое обычно определяется как религиозно-идеалистическая философия, В. С. Соловьев исходит из признания абсолютного божественного начала, демиурга, или «всевышней единой сущности». Самопознание этой единой сущности суть реальное бытие мира; самопознание осуществляется через «вселенский дух»; к пониманию единой сущности ведет лишь целостное знание, триада которого включает знание мистическое, рациональное (философское) и эмпирическое (научное). В свою очередь триада мистического знания образуется из веры, подразумевающей существование предмета познания; интуиции, то есть истинной идеи предмета, и творчества как эмпирической реализации этой идеи. В сфере общественной жизни всеобщее единство должно было, по Соловьеву, проявиться в слиянии церковью восточной и западной религий, в религиозной, так сказать, интернационализации, что и станет долгожданным воплощением «Царствия Божьего» на земле.

В. С. Соловьеву в принципе чужды кантовский критицизм, гегелевский рационализм и скепсис картезианства, ибо истина, находящаяся в Абсолюте (Боге) познается лишь через веру, мистическую интуицию, религиозное восприятие мира. В «Критике отвлеченных начал» он отмечал, что философия обя-

зана оплодотворить свое содержание религиозно-теологическими идеями, чтобы быть достойной истинному знанию. Мировая гармония у Соловьева основана на любви Бога к людям и людей к Богу. В ряде случаев Соловьев говорит о самоотречении русского народа, его апатии и вере в провиденциальный характер исторического процесса.

Мировоззренческие устои А. И. Сумбатова-Южина были иные. Будучи воспитан в духе ортодоксального православия и отдавая дань традиции, Сумбатов, однако, не был верующим человеком в точном смысле слова. Тем более его не могла прельстить идея единства православной и католической церкви. Сумбатов высказывал неоднократно свое неверие и в традиционные, и в модернистские концепции христианства, полагая, что религия в целом есть результат духовного и нравственного бессилия.

В момент встречи В. Соловьев был уже известным мыслителем с прочно установившейся репутацией (ему перевалило за сорок и оставалось жить еще около шести лет). А. И. Сумбатов и В. С. Соловьев практически ровесники: их разделяли по времени рождения четыре года. Зная суть взглядов Соловьева, религиозно-мистическую окраску его философского мышления, А.И. Сумбатов, тем не менее, не только искал встречи с выдающимся мыслителем, но и провел эту встречу весьма активно. Но что он мог ожидать от этой встречи, единственной на их жизненном пути?

Сумбатов тщательно присматривался ко всем существовавшим тогда духовно и политически оппозиционным течениям и, к своему огорчению, не мог найти хотя бы одного, совпадающего с его потаенными желаниями. Россия стояла на пороге XX века; в стране веяло предгрозовой атмосферой приближающихся политических катаклизмов; в умах интеллигенции царили идейный разброд и шатания; ощущалась тоска по идеалу, по общенациональной идее; эпоха напряженно искала новые цели, и все настойчивее ставила вопрос: «что делать?». А. И. Сумбатов прекрасно понимал всю уродливость, косность и отсталость современных ему общественных отношений и не скрывал своих

оппозиционных настроений. Но найти людей, чьи нравственно-политические позиции были бы адекватны его принципам и целям, А. И. Сумбатов не мог.

Он пишет Марии Николаевне: « Я заметил..., что все добросовестные люди, какого бы направления они ни держались... - сходятся в двух точках: первая, что все очень скверно, несправедливо и оставаться таковым не должно, а вторая – что общество милой родины ограничивается, с одной стороны, протестами чрезвычайно нелогичного, часто бессмысленно злодейского характера, с другой – трансцендентальностью толстовских учений, а с третьей – покойным похрюкиванием в отечественной грязи. Согласись, элементы прогресса сомнительные»<sup>4</sup>. Демократические убеждения А. И. Сумбатова отрицают насилие; поэтому он отвергает революцию как радикальное средство реорганизации общественной системы. (В скобках заметим, что это отрицание отнюдь не помешало Сумбатову-Южину лояльно относиться к Советской власти, уважать ее отдельных лидеров и поставить Малый театр служить тем идеологическим целям, которые были ею определены.) Иные же формы так называемой духовной оппозиции кажутся Сумбатову поверхностными и лишенными перспективы.

Нет, Сумбатов встретился с Вл. Соловьевым не случайно. Разумеется, в самом факте встречи элемент случайности присутствует, но он лишь выразил определенную необходимость. Собственно, эта встреча началась раньше, с момента глубокого ознакомления Сумбатова с творчеством Вл. Соловьева как философа и как поэта.

Вспомним, как начинается Евангелие от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Был человек, посланный от Бога... Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир...»<sup>5</sup>. В России как стране изначально ортодоксального христианства слово всегда занимало особое место в структуре человеческого бытия. Слово наполнено либо пафосом созидания, либо жаждой разрушения, в силу чего оно оказывается или сильным катализатором

общественного прогресса, или негативным фактором, тотально разрушающим вековые традиции, национальный характер, сложившуюся в обществе систему духовных ценностей. В России литература (и художественная, и публицистическая, и религиозная, и философская) всегда играла более важную роль, чем в Европе или Америке. Отечественные литераторы, публицисты, критики выражали в полной мере духовное самосознание народа, то есть провидели те богатейшие внутренние нераскрытые силы, которым исторически суждено было вырваться наружу и потрясти мир.

Вот почему отношение артиста и драматурга А.И. Сумбатова-Южина к поэту и мыслителю В.С. Соловьеву не могло не быть отмечено признаками повышенного интереса. Вот почему Сумбатов рассчитывал на вполне осязаемое духовное просветление и возвышение: он прикасался сердцем к «набату совести». Будучи чрезвычайно совестливым и впечатлительным человеком, Сумбатов мог рассчитывать на ясный ум, нравственную стойкость, терпение, волю к победе, мужественную решительность, глубокую внутреннюю интеллигентность своего знаменитого собеседника.

Однако результаты состоявшейся встречи разочаровали если не обоих, то, по крайней мере, А. И. Сумбатова. Следы этой разочарованности и какого-то недоумения мы и находим в упомянутом письме от 29 апреля 1894 года.

Сумбатов охотно принимал идею прогресса, но не видел условий для реализации этой идеи в современной ему России. По какому пути должна развиваться Россия, чтобы соответствовать критериям цивилизованного европейского государства, чтобы слова о демократии и гуманизме не остались пустой фразой, а выразили самую суть гражданского общества? «Что же необходимо для развития современного русского общества?» – вот каким вопросом задавался Сумбатов-Южин.

Сумбатов пишет жене, что В. С. Соловьев верит не в поляка или француза, а в человека как такового, человека вообще; именно вера в человека и привела его к признанию необходимости религиозной христианской веры. Соловьев верит не только в

Бога, в ангелов и святых, но также в оживление материи, ссылаясь при этом на Страшный суд. Последнее представляется Сумбатову в принципе невозможным. Соловьев уверен в апокалипсическом конце мира; он верит в возможность индивидуальной жизни духа в загробном мире, в материализацию духа. И это представляется Сумбатову неосуществимой мечтой романтика. Соловьев полагает «спиритические явления слабым, но несомненным начатком приближения времени, когда между жизнью видимой, телесной, и невидимой, духовной, установится неизмеримо более тесная связь, чем теперь»<sup>6</sup>.

В. С. Соловьев, как показалось Сумбатову-Южину, неоправданно суживает арену исторического развития общества, сводя все проблемы к борьбе добра и зла, да еще и утверждая при этом, что зло непременно одерживает верх над добром. Сумбатов интуитивно склонялся к выводу, что в жизни все гораздо сложнее: действительно, зла в жизни было и есть гораздо больше, чем добра, но добро – всеильно. По мнению Соловьева, существует три рода зла: 1) зло индивидуальное – зоологический индивидуализм, когда природные инстинкты господствуют над добрыми побуждениями людей; 2) зло общественное, когда силы зла гнездятся не в природе человека, а в социальных институтах и властных структурах, в общественном сознании и в негативных традициях; наконец, 3) зло физическое, неизбежно витающее над каждым живым существом призраком смерти. Это зло непреодолимо, и поэтому вся история – и всемирная, и отдельно взятого человека – есть лишь путь, ведущий к неизбежному концу.

Выход можно найти в христианстве. Бог может спасти гибнущее человечество. Однако эта позиция кажется А. И. Сумбатову-Южину сомнительной. Проблему прогресса, считает он, надо рассматривать двояко: в плане индивидуального «Я» и в аспекте родовом, общечеловеческом. Если развитие личности физически неизбежно приходит к концу и завершается смертью индивида, то прогресс человечества вечен. Человечество (и в этом А. И. Сумбатов-Южин твердо уверен) в принципе бес-

смертно. Бессмертие человечества вселяет хоть какую-то надежду на бессмертие и отдельно взятого человека.

В. С. Соловьев полагает, что, коль скоро люди забыли Бога, Богу остается лишь наказывать людей, а потом, подчинив их своей высшей воле, дать им желаемое бессмертие. Здесь и следует искать смысл истории. Бог сам сделал первый шаг, воскресив Христа. Исторический процесс несет на себе печать боготворчества; вся история есть не что иное, как познание непреходящего « Царствия Божия »; путь к этому познанию лежит через мировые религии, вершиной которых является христианство.

В.С.Соловьев рассматривает прогресс как узаконенное Богом бесконечное движение снизу вверх. А.И.Сумбатову-Южину эта точка зрения кажется уязвимой для критики: в подобном процессе Бог должен был создать существо гораздо более совершенное, чем человек. Слова Вл. Соловьева о воскрешении – всего лишь красивый миф. Бог не может быть, считает А. И. Сумбатов-Южин, творцом истории. А. И. Сумбатов-Южин отвергает попытку Вл. Соловьева решить вопрос прогресса путем вмешательства Бога в историю и в историческом развитии видеть результаты боготворчества. « Он [ то есть Вл. Соловьев. – Ю. К.] ставит в зависимость, вернее, проводит аналогию между одухотворением клеточки гранита, как одного из элементов мира, в клеточку человеческого разума, и не видит причин, почему творчество ( он говорит: Бог) должно остановиться на этой несовершенной ступени. А я говорю: есть ли несомненные данные утверждать, что оно не должно на этом остановиться ? И если даже не останавливается, то какое дело до этого нашему « Я», тесно связанному с временем, значит, пропадающему в вечности и бесконечности»<sup>7</sup>.

А.И. Сумбатов-Южин далек от мистического восприятия мира, он пытается логически, с помощью разума и методов точной науки уяснить себе сущность жизни, смерти и бессмертия человека и человеческого духа. Его позиции в вопросах веры близки к вольтерьянству, деизму, а где-то переходят в открытый атеизм. Он явно сомневается в христианской догматике и склоняется к идее, что религия есть результат духовного бессилия

человека. Дух человека должен быть свободным; свобода духа, по Сумбатову, начинается там, где вера сменяется скепсисом. Сомнение – вот единственное средство преодоления инерционной лени и косности мышления. Надо заметить, что и Соловьев возбудил к себе известную неприязнь клерикальных кругов своим религиозным модернизмом. Однако Сумбатов идет дальше Соловьева и подвергает критике не только исторически сложившуюся христианскую догматику, но и зародившиеся в конце XIX века модернистские концепции.

«Я прямо сказал Соловьеву, что вера всегда приводила человечество к религии, религия – к застою и насилию не только над телом, но и над духом, а скептицизм и критика освобождали дух от морального, а тело от материального рабства»<sup>8</sup>. А. И. Сумбатов-Южин убежден в том, что в процессе познания человек должен быть взят в его реальных, а не в мистических параметрах; во всем объеме его реального, жизненного, а не призрачного, бытия «... Приятно вступать в области мистических догадок и философской веры, но, по-моему, строгое изучение реальной, временной человеческой жизни... дает большее удовлетворение, чем нирвана метафизических выводов»<sup>9</sup>. Сумбатов, чувствуя, что Вл. Соловьев, говоря словами А. Ф. Лосева, – «самый искренний и самый горячий защитник максимально – канонического и строжайше догматического православия»,<sup>10</sup> противопоставляет этому догматизму кантовский критицизм и декартовский скепсис как необходимый источник познания.

Собственно, всю свою жизнь А. И. Сумбатов-Южин искал настоящую философию, подлинную метафизику и на этом пути он, вдохновленный возможными перспективами, встретился с В. С. Соловьевым. Как видим, религиозно-мистическая метафизика выдающегося мыслителя не произвела на великого актера особого впечатления, ибо, как считал Сумбатов, эта метафизика ставит исторические проблемы вне истории, стремится познать человека вне его самого. Наши обязанности посюсторонни, и мы стремимся искать и находить пути для решения наших проблем в континууме земного бытия, если не хотим остаться в неведении относительно законов этой земной жизни. И не только те-

атр, драматургия, литература, искусство, но все сферы многообразной и сложнейшей человеческой деятельности призваны служить делу постижения актуальнейших вопросов человеческого бытия в его историческом, гражданском измерении.

Отрицание религиозной метафизики отнюдь не означает, говорит А. И. Сумбатов-Южин, что «человек не вправе искать ответа на вечные вопросы о жизни и смерти. Я хочу только сказать, что эти вопросы бледнеют перед обязанностями каждого – тратить свою веру на дела по совести земной жизни, и во всяком случае они отвлекают мысль от ее естественного дела – разбираться в видимом, туманят ясность взгляда, ослабляют волю и приводят к чему хочешь: к сентиментализму, к гамлетизму, к метафизике»<sup>11</sup>.

В.С. Соловьев – фигура сложная и противоречивая. Глубоко одаренная личность, человек неустанных поисков, он не достиг, как нам кажется, желаемого единства философского мировоззрения. Его темпераментная натура постоянно искала идеала общественной жизни. В той философской системе, которую создал Вл. Соловьев, всегда можно обнаружить идеи, выражающие передовые общественные настроения. Сила прозрения и предвидения, умение протянуть нить из глубинного исторического прошлого через современность в обозримое будущее приводили Вл.Соловьева к таким концепциям и философским зарисовкам целых периодов исторической жизни и выводам из них, которые поражают и сегодня своей объективностью, широтой охвата, мудростью предвидения. В то же время эти зарисовки и выводы теряли свою остроту на фоне общих метафизических схем мирового развития.

Отсюда даже очень подготовленному и эрудированному специалисту в области философии не избежать столкновения с целым рядом труднообъяснимых и тем более труднопримиримых противоречивых фактов. К тому же Вл. Соловьев, поэт и художник, был не чужд известного артистизма на собственно житейском поприще, – артистизма, при определенных условиях переходящего в лицедейство, игру, позу. В данном случае соблазн был достаточно велик: ведь перед Соловьевым находился

актер, лицедей, да еще с претензиями к глубокомысленному философствованию. Может быть, сыграл свою отрицательную роль и этот – психологический – фактор. Во всяком случае, как мы уже отметили, эта встреча не породила вполне ожидаемого положительного эффекта.

Выше мы говорили о том, что некоторыми авторитетными современниками, особенно хорошо знавшими А. И. Сумбатова-Южина, именно он назывался в качестве прототипа Князя в «Трех разговорах...» Вл. Соловьева. Разумеется, это не единственная гипотеза. Может быть, гораздо больше оснований считать этим прототипом гр. Л.Н.Толстого, что в свое время было обосновано К.Мочульским. Князь в «Трех разговорах...» защищает толстовское учение о непротивлении злу насилием. Желая доказать несостоятельность этой этической концепции, Генерал с большим воодушевлением и в лучших традициях отечественной баталистики рассказывает об одном эпизоде русско-турецкой войны, когда русские солдаты оказываются свидетелями зверской расправы турок с мирным армянским населением, после чего они по заслугам воздали башибузукам.

Когда стали, – говорит Генерал, – « по именам поминать новопреставленных воинов, за веру, царя и отечество на поле брани живот свой положивших, тут-то я почувствовал, что не многоглаголение это официальное и не титул какой-то..., а что взаправду есть христолюбивое воинство и что война как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом...»<sup>12</sup>. На чьей же стороне правда, если все сражающиеся грешны и несовершенны ? Генерал поясняет: « ... важно не то, что во всяком человеке есть зачатки и добра и зла, а то, что из двух в ком пересилило... Все люди – братья. Прекрасно... Ну а дальше-то что? Ведь братья-то бывают разные. И почему же мне не поинтересоваться, кто из моих братьев Каин и кто Авель? А если на моих глазах брат мой Каин дерет шкуру с брата моего Авеля и я именно по равнодушию к братьям дам брату Каину такую затрещину, чтоб ему больше не до озорства было, – вы вдруг меня укоряете, что я про братство забыл. Отлично помню,

поэтому и вмешался, а если бы не помнил, то мог бы спокойно мимо пройти»<sup>13</sup>.

Действительно, позиции Князя очень похожи на толстовство. Но и Л.Н.Толстой и А.И.Сумбатов-Южин сходились в том, что для русской истории неприемлем путь революционного насилия, что деятельность либералов пуста и бесцельна, что прогресс заключается в том, что люди постепенно проникаются идеалом взаимной любви. Но ведь подобные взгляды присущи и В.С.Соловьеву.

Что нам известно о связях Л.Н.Толстого и А.И.Сумбатова-Южина? Как и большинство демократически настроенных интеллигентов, Сумбатов боготворил Толстого. Когда перевозили гроб с телом великого писателя из Засеки в Ясную Поляну, Южин встречал процессию у дома Толстых. При жизни Л. Н. Толстого Сумбатов-Южин был с ним в переписке, и несколько раз они встречались в кругу дружеского общения. Южин сравнивает Толстого с солнцем, без света и тепла которого нет жизни на земле. «Общее впечатление у меня от моих трех встреч такое: точно я попадал в ярко освещенное место, и этот свет моментально без всякого усилия со стороны Льва Николаевича вдруг при каком-нибудь его слове, взгляде, улыбке разрастался в ослепительное сияние, наполнявшее меня непередаваемым, бессознательным счастьем...»<sup>14</sup>. Л. Н. Толстой – один из величайших нравственных и художественных авторитетов для А. И. Сумбатова-Южина:

«Голова кружится, когда захочешь только перечислить, только перечислить – что объял этот океан! Детство, отрочество, войну, мир, женскую любовь и ее отрицание...полноту смерти и полноту жизни...Этот военный, школьный учитель, мировой посредник и мировой художник, этот граф в лаптях – великий символ русского всечеловечества»<sup>15</sup>.

Говоря об образе князя в «Трех разговорах...», надо помнить об общей природе подобных условных литературных фигур, об их интегральном, собирательном характере. Вполне допустимо, что не только характерные черты Л. Н. Толстого, А. И. Сумбатова-Южина, но и черты других выдающихся историче-

ских личностей мы увидим в том или ином соловьевском образе. Важнее другое – взаимное притяжение и очень сложное взаимодействие и взаимообогащение знаковых фигур всемирной истории культуры, которое позволяет пролить дополнительный свет на всю систему этого удивительного взаимодействия, на жизнь и судьбы людей, составляющих сердце и мозг этой системы...

---

- <sup>1</sup> См. Юрьев Ю. М. Записки. Т. I-II. М.; Л.; 1963; Турчанинова Е.Д. На сцене и в жизни. М., 1974; Щепкина – Куперник Т.Л. Из воспоминаний. М., 1959; Яблочкина А.А. Жизнь в театре. М., 1953; Ермолова М.Н. Письма. Из литературного наследия. Воспоминания современников. М., 1955; Ленский А.П. Статьи. Письма. Записки. М., 1950; Немирович – Данченко В.И. Статьи, речи, беседы, письма. М., 1952.
- <sup>2</sup> См.: Эфрос Н. А.И. Южин. М., 1922; Бескин Э. А.И. Сумбатов-Южин. М.; Л., 1939; Кугель А. Театральные портреты. Л., 1967; Филиппов Вл. Актер Южин. М., Л., 1941; Зограф Н.Г. Малый театр второй половины XIX века. М., 1960.
- <sup>3</sup> См.: Сумбатов – Южин А. И. Воспоминания, записки, статьи, письма. М.; Л., 1941. С. 76 – 79.
- <sup>4</sup> Сумбатов-Южин А. И. Указ. соч. С. 77.
- <sup>5</sup> Иоанн: I, 1; I, 6; I, 8-9.
- <sup>6</sup> Сумбатов-Южин А. И. Указ. соч. С. 77.
- <sup>7</sup> Там же. С. 77 – 78.
- <sup>8</sup> Там же. С. 78.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> См.: Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 17.
- <sup>11</sup> Сумбатов-Южин А. И. Указ. соч. С. 78.
- <sup>12</sup> Соловьев В. С. Три разговора... // Избранное. М., 1990. С. 273 - 274.
- <sup>13</sup> Там же. С. 276 – 277.
- <sup>14</sup> См.: Чхиквишвили Д. И. Александр Иванович Сумбатов – Южин: Жизнь и творчество. Тбилиси, 1982. С. 257.
- <sup>15</sup> Там же.

## КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

**В.В. КРАВЧЕНКО**

г. Москва

**СИМВОЛ ГАРМОНИИ  
(ВЛ.СОЛОВЬЕВ И ОЗЕРО САЙМА)**

В конце 1894 г. философ Владимир Соловьев опубликовал стихотворение под названием «Последняя любовь». Многие читатели были убеждены в том, что речь идет о романе Соловьева с финской девушкой. Слух оказался настолько устойчивым, что философ был вынужден оправдываться и признаться в том, что его вдохновляло озеро.

Центральные темы посвященных Сайме стихотворений были характерны для поэзии его последних лет. Они отражали основные линии развития нового чувства мистико-философской любви Соловьева к Вечной Женственности. Наряду с шеллингианскими и гностическими идеями философа, в отношении к Сайме можно ощутить проникновение Соловьева-мистика в ауру древних мистериальных обрядов, в которых природные объекты прямо помещались между Богом и человеком. Ведь Сайма — это отнюдь не София, не само божество. И в то же время само ее «естество» — возвышенно, одухотворено, прочно связано незримыми и неразрывными узами с Иным.

В статье «Смысл любви» философ акцентировал новую постановку проблемы половой любви и семейных отношений. Возможность бесконечного совершенствования человека, по его мнению, заложена в безграничном развитии его любви. При этом свойство разумности не отменяется, более того, любовь должна включать в себя разумный элемент, который тоже должен соответственно совершенствоваться, но — в неразрывной связи с эмоциональной сферой, рядом с человеческим чувством. По аналогии с процессом тяжелой работы в геологической и палеонтологической истории, мы можем увидеть и процесс мучительного рождения главного че-

ловеческого чувства — любви. Это такой же исторический и космический процесс, который необходимо предшествовал самому биологическому формированию человеческого существа.

Философ вынужден ввести новый термин — **сизигия**, который означает особый тип связи индивидуума с другими членами общества, причем как в настоящем — отношения «братские», так и с прошлыми поколениями — отношения «сыновние». Эта связь не должна носить абстрактно-отвлеченный или формальный характер, а должна быть личностно-ценной, жизненно-творческой, исходно определяющей для всей «внешней» активности конкретной индивидуальности.

В социальной среде «себе подобных» человеку дано отдельное индивидуальное существо, как конкретное «другое», с которым, входя в истинное соединение, необходимо стремиться к действительному соотношению с областью истинно сущего (и в этом состоит смысл подлинной человеческой любви). Так и в окружающей природе совершенная индивидуальность может обнаружить конкретный объект, в котором отражено ее «дополнение». И с ним на основе религиозной веры и нравственного подвига возможно осуществление истинной любви, очищенной от ограничений материальной среды, временной и пространственной зависимости, в конце концов — от неизбежности смерти, но смерти не физической, а духовной. Только будущее всемирное единство — как реальное осуществление идеи всемирной сизигии — сможет освободить совершенное соединение единичных существ от оков смерти, позволит полностью реализовать нравственный, мистический и духовный смысл любви. Установление такого единства — не просто неизбежный исторический и космический акт, но и конкретный факт установления «истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде», т.е. осуществление изначальной мировой цели и истинного предназначения человека.

Итак, в мистически-нравственном акте любви к обнаруженному в природе «дополняющему» ее объекту совершенная индивидуальность способна одухотворить и воплотить в нем конкретный образ всеединст-

ва, что одновременно означает и — реализовать живое и вечное подобие абсолютной человечности. Именно в любви, специфически человеческом чувстве, человек способен максимально нарушать пределы данной ему природной действительности. Он может ощутить себя неживотным, выходя в любовных переживаниях за пределы физиологии, биологии, зоологии и т.д.

Человеку нужен не просто человек, а воплощенный идеал, который может в другом человеке более или менее полно отразиться. В частности, в образе красоты. Кроме эстетического чувства, любовь есть выражение исходной связи человека с Абсолютным началом, с тем надмирным величием, для которого и сам человек не так далек от первозданного Хаоса и только на его фоне выявляет свою эстетическую ценность и родственен со всеми высшими эстетическими достижениями во всех природных мирах. Для Абсолютного же начала человек, как и любое животное, вынуждается к самосовершенствованию, в том числе в области своих человеческих чувств. Не внешняя красота, не эстетика форм и пропорций, а внутренняя гармония, как уравнивание способностей к хаосу и разрушению и одновременно способностей к порядку и созиданию. Именно к этому способна разумная душа человека в своих высших постижениях и в совершенствовании высочайших проявлений красоты в природе.

Да, красота объективна, но она может и должна быть субъективна на высотах человеческого духа, для которого любая материальность — объективно прекрасная или безобразная — есть лишь повод для уникального человеческого самочувствия и со-Чувствия с миром Абсолюта.

Только в человеческом сознании и чувстве вся природа — живая и неживая — способна преобразиться. Только для человека она может раскрыть свою объективную красоту во всех возможных одушевленных и неодушевленных формах. Только человеческая душа может слиться с природой в ее высшем и непостижимом для самой природы устремлении, направить природные движения в сознательном восхождении и преобразовании. Человек, знающий, что есть истинное безобразие и реально способный его выражать собою и творить дейст-

вительно, — только человек может постичь истинную красоту в природе и в Боге и содействовать ее проявлению и утверждению в человеческом мире.

Любовь к Сайме — последняя любовь философа, по его собственному признанию, — последняя не по земному счету. Она последняя — как высочайшая вершина, на которую смогло подняться земное человеческое чувство. Это — последняя грань, отделяющая человека от Божества. Предельное постижение Истины индивидуальным сознанием, о-СВОЕ-ние подлинного всеединства, единения одного со всем.

Он восхищался гордым, свободолобивым нравом Саймы. Он радовался свободе ее разнообразных проявлений. Это и есть та любовь, которая не покоряет, не изменяет, не заточает в узилище человеческой воли. Философ раскрывает новый аспект полового характера любви, в котором первостепенное значение принадлежит не физиологическим функциям.

Еще в статье «Красота в природе» Соловьев много места уделял рассмотрению эстетического значения природных явлений, среди которых особо подчеркивал красоту текущей воды, бурного волнения и грозовой стихии. В 1889 г. красоту в природе «живых стихийных сил» он слышал, в первую очередь, в **звук**. В нем выражалась «собственная жизнь» природы, обретшей свойство красоты. В любви к Сайме у Соловьева проявилось то полнокровное, гармоничное и бесстрастное чувство всецелого мистического единения, которого у него никогда и ни с одной женщиной не было и быть не могло. Сайма-Всеженщина и прообраз «нетленной порфиры», еще не идеальная, мятежная и невсесильная, — трогательная и девически-незащищенная. Соловьев в отношении к ней — рыцарь и бард, поклонник и защитник, духовный покровитель и восхищенный созерцатель. Соловьев-Орфей отвоевывал Сайму-Эвридику у смерти не в ратном поединке, а в философско-мистическом подвиге нового человеческого чувства Любви, в котором живое сизигическое отношение к природному объекту, как к действительному живому существу, преобразует и саму совершенную человеческую индивидуальность и ее внешнее «дополнение», реально воплощает исходную идею всеединства (всемирной сизигии) в конкретной индивидуальности. Своим духовно-творческим и конкретно-жизненным актом Соловьев смог осуществить теоретически обоснованный и нравственно необходимый **смысл подлинной человеческой любви. Он** простирается не только

на социальную, но и на всю космическую сферу, которая для отдельной индивидуальности неизбежно начинается с окружающей природной среды. Соловьев в мистико-философско-поэтическом и одновременно конкретно-жизненном духовном подвиге выявил тот необходимый статус человечности во всей окружающей природе, который для всех человеческих поколений всегда был и будет актуален.

Одухотворенная творческим человеческим чувством, оживленная любовью философа и поэта, Сайма обрела способность любому высокому человеческому чувству дарить вдохновение и гармонию. Сайма стала не только прекрасным ( в глубинном осознании человеком) природным объектом, но и неотъемлемой частью человеческой культуры — «второй природы». Образец женственности, прообраз объективной красоты и символ душевной гармонии — Сайма , благодаря человеческой любви, преступила грань смерти и вместе с влюбленным в нее философом прикоснулась к тайне вечности и бессмертия.

**А.Е. МЕНЯШЕВ**

Сахалинский государственный университет

**ПОНЯТИЕ СОФИИ - ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ  
И БОГОМАТЕРИИ В МЕТАФИЗИКЕ  
ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

Эстетика, как и теоретическая философия, и этика, предполагает мир, свободный от Бога, то есть отрешенный от божественного бытия не в явлении только, а изначально. В разделе о Софии Е.Н. Трубецкой говорит, что центральная тайна мирового процесса – сочетание Бога и мира воедино в Богочеловеке может осуществиться не только при одном творческом «да будет», исходящем свыше, и не только при одном естественном стихийном процессе

развития мира. «Нужно еще *свободное* согласие человека, свободное самоопределение мира через него»<sup>1</sup>. Без такого самоопределения Истина *не хочет* и *не может* стать плотью на земле. *Не хочет*, потому что такое внешнее насильственное соединение сводило бы на нет самостоятельность мира и человека; *не может* не по причине отсутствия могущества, а потому что Божественной природе свойственно не смешение двух естеств, упраздняющее их раздельность, а только такое неслиянное единство, которое сохраняет их свободу – и Бога и человека.

Это взаимоотношение Бога и мира изображено в евангельском рассказе о Рождестве Христове. Там Боговоплощение обусловливается не одной волей Божией, но согласием Богоматери на испытание возвещенной ей благой вести: «се раба Господня; да будет мне по слову твоему. И отошел от нее ангел» (Лук. I, 38). Ангел отошел, когда воля Бога стала совершившимся актом, но это было невозможным без человеческого «да будет» святой девы Марии.

Здесь же появляется вопрос о Софии, а именно, что понимается под ее образом в учении Вл. Соловьева и какова точка зрения на этот вопрос его ученика и последователя Е.Н. Трубецкого.

В своем докладе «Идея человечества у Августа Конта» Вл. Соловьев дал замечательно яркое изображение понимания «Софии». Вл. Соловьев, как и А. Конт, указал на то, что под образом Софии понимается не отдельный человек, не один народ или нация, а все человечество как существующее, так вместе с тем ушедшее в прошлое и еще не родившееся, но которое обязательно придет в этот мир. Это собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально.

Вл. Соловьев указывает на человечество как на живое положительное единство, нас обнимающее, на «великое живое действительное существо». Самое ценное для Вл. Соловьева в учении А. Конта – то, что оно не только уверено в действительном существовании единого человечества, но видит в нем существование *по преимуществу* и Великое Существо, которое совмещает в себе (не в смысле суммы, а в смысле действительной целостности или живого единства) все существа,

свободно содействующие совершенствованию всемирного порядка. А. Конт утверждает человечество как единое, нераздельное, женственное существо – *мать всех людей*. По А. Конту, объективно Великое Существо есть такое же внешнее каждому из нас, как и другие реальные существования, тогда как субъективно мы составляем его часть, по крайней мере, верим в это и на это уповаем. «Ясно, – заключает Вл. Соловьев, – что речь идет не о понятии, а о существе совершенно действительном и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном... это существо – сверхличное, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея»<sup>2</sup>.

Вл. Соловьев полностью принимает концепцию А. Конта, подводя под нее недостающий у ее основателя «позитивной философии» метафизический фундамент. Он указывает на близость этого культа «Великого Существа» со средневековым культом Мадонны и на еще большее его сродство с идеей «Софии - Премудрости Божией», как она изображалась в древнерусской религиозной живописи, икона которой находится в Новгороде.

Смысл образа Софии - Премудрости Божией, по Вл. Соловьеву, заключается в следующем: «Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета, и от родоначальницы Нового, – кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и осознанный Контом, в целости почувствованный, но вовсе не созданный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов»<sup>3</sup>.

В этой концепции «Софии» Вл. Соловьева как вечного человечества и заключается, по мнению Е.Н. Трубецкого, основное препятствие к полному пониманию свободы не только человеческой, но и богочеловеческой в процессе соединения Бога и мира.

Если София - Премудрость Божия совершенна, то как же она может желать существовать для себя, вне Бога, как это происходит с Мировой душой Софией в метафизике эстетике Вл. Соловьева? Противоречие произошло потому, что новое понятие «ипостаси» Бога - «Софии» не было продумано Вл. Соловьевым до конца: поэтому оно столкнулось со старой его концепцией «Софии как души мира».

Ошибка всего такого построения – это отождествление «Софии» с «душою мира», которое отмечается Е.Н. Трубецким как главный недостаток первоначальной концепции молодых лет Вл. Соловьева. В статье о А. Конте во временном процессе соединяющейся с Богом», находится в очевидном противоречии с *совершенством* Божественной мудрости. Если «София» есть вечная объективация, *полнота* божественного бытия, то неразумно изображать ее как существо совершенствующееся, как замечает Е.Н. Трубецкой, ибо это предполагает, что сам Бог получает во времени прирост в мудрости. С другой стороны, и душа мира теряет в этом отождествлении все то существенное и ценное, что есть в ее понятии. Она перестает быть *другим* по отношению к Божественному миру, сливается с Божественной сущностью и в ней окончательно утрачивает свободу. «Сущее становящееся» – понятие, введенное Вл. Соловьевым для объяснения зла и несовершенства мира, тем самым перестает служить этой цели: если душа мира тождественна со становящейся во времени Мудростью Божией, то несовершенство и зло или остаются непонятными, или же получают объяснение кощунственное как результаты грехопадения самой Божественной Премудрости. Эти же мысли Е.Н. Трубецкого подтверждает А.Ф. Лосев, говоря о том, что местами в своем учении о Софии Вл. Соловьев высказывает прямо кощунственные для христианской теологии мысли<sup>4</sup>.

Чтобы быть последовательными в своих рассуждениях, нам представляется необходимым здесь разрешить проблему образа Софии, так как он все же прямо связан с эстетикой Вл. Соловьева. Е.Н. Трубецкой по этому поводу задает следующий вопрос: Многие ли верующие знают «Софию»? Обладает ли она той общедоступностью для верующих, которая, казалось бы, должна быть присуща душе мира и человечества, тому, что всех нас живит и одухотворяет в Боге? Сам Вл. Соловьев дает на это разительный ответ. Еще в XIV веке один русский боярин спрашивал

объяснения у новгородского архиепископа о значении изображения «Софии» в новгородском храме, но ответа не получил, «тот отозвался незнанием». Не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам Премудрость Божия или разумелась как общий отвлеченный атрибут Божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия – Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества. Тайна «Софии» была почувствована немногими русскими религиозными живописцами XI столетия и ясно осознана русским философом в конце XIX века. Факт того, что «Софию» дано созерцать лишь немногим, на высших ступенях художественного творчества и философско-мистического умозрения, доказывает, что мы здесь имеем начало трансцендентное, *запредельную* миру Мудрость Божества. Ее видит только мистическое созерцание, отрешившееся от процесса во времени, поднявшееся над генезисом в сверхвременную, неподвижную сферу субстанциального бытия. Видимо, Е.Н. Трубецкой понимает Софию как атрибут Бога, который есть и Мудрость и больше – абсолютная Красота Его.

Излагая свой взгляд на Душу мира, Е.Н. Трубецкой называет ее не Софией в отличие от Вл. Соловьева, а Богоматерью, отождествляя ее с девой Марией, приводя в подтверждение этому евангельский рассказ, где единение Бога и человека происходит на основе свободы, а значит, возможности последнего обрести себя в Нем. В противоположность этой возможности ведь существовала и другая, которая тоже могла основываться на *свободном* выборе человека.

Как неотделимая от Бога сила и качество божественная Мудрость (София) не может быть душой развивающейся, становящейся и до совершения своего, отдельной от Бога вселенной. Наоборот, религиозная идея Богоматери имеет к этой вселенной несравненно более непосредственное отношение: она есть высшее откровение того, чем *должна быть* мировая душа.

В одном этом слове – «богородица», выражается *всеобщее назначение вселенной* и всего человечества и мира, ее идеал и смысл. Это то, что раскрывает истинное содержание безочетного стремления природы. Если Бог действительно есть Безусловное, то конечная цель всего мирово-

го процесса заключатся в том, что Он должен наполнить все собою. Смысл всего генезиса – тот, что вселенная должна родить и воплотить в себе Бога, как дева Мария Христа, стать *богородящей средой*.

Но посредником между Богом и материальной природой является человек. С этой точки зрения Вл. Соловьев совершенно верно замечает: «Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с Божеством или форма восприятия Божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и *Богаматерия* (курсив наш – А.М.). Оно не может быть *просто* человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания или *пустой формой*»<sup>5</sup>. В разделе «Эстетика и метафизика Соловьева» Е.Н. Трубецкой проводит совершенно ту же мысль: «Мир должен быть понят как другое по отношению к «Софии», как существо, свободное от нее в самом умопостижимом своем корне: в этом заключается необходимое условие возможного обоснования эстетики»<sup>6</sup>. В этом заключается и ответ на первый наш вопрос о цели соединения человека и мира с Богом.

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 261.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. С.575.

<sup>3</sup> Там же. С.577.

<sup>4</sup> См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 275 - 276.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Указ соч. С. 578.

<sup>6</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. С. 350.

**Е.Г.СИЗАРОВА**

Ивановский филиал Владимирского юридического института  
Минюста России

**ПРОБЛЕМА НАКАЗАНИЯ В ПРАВОВОЙ**

## КОНЦЕПЦИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Нравственно-правовые категории преступления и наказания осмысливаются людьми на протяжении многих веков и не перестают быть актуальными. Причиной тому является сложность регулирования поведения человека в обществе. Установление отношений между людьми, между отдельным человеком и обществом – это долгий процесс выработки социальных норм и правил поведения. На ранних стадиях общественного развития не существовало проблемы соотношения личного и общественного интересов, поскольку бытие индивида было «растворено» в коллективном бытии, а интересы человека опосредованы обществом. Выделение и оформление личного интереса как такового связано с процессами разложения родового образа жизни и усложнением общественного устройства. Примитивные первоначальные механизмы регуляции поведения членов сообщества заменяются более развитыми. На смену табу приходит предмораль и предправо. Важнейшей проблемой социальной жизни становится проблема согласования личного и общественного интересов. Главной задачей любого коллектива является сохранение единства и жизнеспособности. Благо общества объективно выступает для индивида как первичная цель, поскольку жизнь каждого человека возможна, если будет существовать общество. Интересы общественного целого должны соблюдаться в первую очередь, так как общество создает условия для жизни индивида. Общество представляет собой систему, а индивид – элемент этой системы, от состояния системы вообще зависит и состояние ее отдельных элементов. Поскольку жизнь человека возможна только в коллективе, забота о его сохранении и нормальном функционировании является непосредственной обязанностью каждого индивида. Таким образом, соблюдение общественного интереса – это объективное требование, социальная необходимость. Вместе с тем человек не может и не должен быть только средством в осуществлении блага общества, потому что общество существует для человека и призвано обеспечить развитие способностей и удовлетворение потребностей личности. Общест-

венное благо это не только интерес общества как целого, но и интерес каждой отдельной личности. Служение обществу преследует конечную цель – служение человеку. Человек – цель сама по себе, без личности нет общества. Итак, и личное благо, и благо общества требуют одинакового соблюдения, поскольку являются элементами объективно существующей необходимости организации жизни человека и общества. Выражением этой необходимости выступает моральное и правовое долженствование. Сочетание личного и общего блага является целью и морали, и права.

Постепенно вырабатываются способы достижения этой цели в том или ином обществе. Среди них – юридические законы, нормы морали и религии, обычаи, традиции, представления о добре и зле, справедливости. Нарушение человеком установленных правил поведения грозит стабильности всего сообщества, следовательно, требуется разрешить конфликтную ситуацию и восстановить порядок. Каждый коллектив определяет меру возможного отступления от правил и вырабатывает понятия преступления и наказания.

Развитие права и нравственности – важнейших механизмов управления поведением людей – делает возможным существование больших сообществ. Уровень развития нравственного и правового сознания проявляется в поступках членов общества, в организации ими совместной деятельности, в законотворчестве, в работе правоохранительных органов. Кроме того, показателем развитости нравственно-правового сознания является теоретическое обоснование феноменов морали и права, их места и роли в общественной жизни. В этом плане уникальным для России был период конца 19 - начала 20 века. Отечественные мыслители уделяли морали и праву достаточно большое внимание. Традиционно негативное отношение к праву переосмысливается и заменяется позитивным исследованием. Огромный вклад в процесс «возрождения» права внес Владимир Сергеевич Соловьев. Этот выдающийся философ был одним из первых, кто обратился к насущным проблемам действительности, таким как взаимоотношение человека и общества, место нравственности и права в

социальной организации, функции государства в процессе правового регулирования общественных отношений и другие.

Правовая концепция Соловьева представляет собой органичную часть его учения об обществе в целом, и потому все конкретные вопросы имеют глубокую и всестороннюю оценку. Прежде чем рассмотреть точку зрения В. Соловьева на проблему наказания следует обратиться к сущности его правовой концепции.

Философ дает праву следующее онтологическое обоснование. Право является частью общественного целого, а главная задача любого социума – согласование личного и общественного интересов. Право, наряду с нравственностью, является выражением этой объективной необходимости социального бытия. Право призвано осуществлять личную свободу человека и вместе с тем обеспечивать безопасность коллектива. Ничем не ограниченный личный произвол грозит анархией и разрушением общественной жизни. Естественно, что недопустимо и подавление всякого личного интереса ради общества. Отсюда следует, что «право есть исторически подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов личной свободы и общего блага»<sup>1</sup>.

Право имеет ту же сущность, что и нравственность, но проявляет ее иначе. Согласно Вл. Соловьеву, право располагается между идеальным добром и реальной жизнью, являя собой низший предел или определенный минимум нравственности. Право – это принудительный закон, в отличие от нравственности, ограничивающий проявление злой воли и удерживающий общество от произвола и насилия. Следует заметить, что вопрос принуждения в праве широко обсуждался русскими мыслителями и часто разрешался в пользу «чистой», абсолютной нравственности, исключающей всякое насилие. Вл. Соловьев перевел этот вопрос из умозрительной в практическую плоскость и утверждал невозможность существования общества только на принципах морали. В «Оправдании добра» читаем : « ... существование общества зависит не от совершенства некоторых , а от безопасности всех. Эта безопасность, не обеспеченная законом

нравственным самим по себе, который не существует для людей с преобладающими противообщественными инстинктами, ограждается законом принудительным, который имеет действительную силу и для них»<sup>2</sup>. Итак, правовое принуждение необходимо для поддержания социальной дисциплины и реализации свободы отдельной личности, а потому нравственно оправдано.

Право не заменяет и не может заменить нравственность, равно как и наоборот. Право и нравственность взаимодополняют друг друга. «Право в интересе свободы позволяет людям быть злыми, не вмешиваться в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злему человеку стать злодеем, опасным для самого существования общества»<sup>3</sup>.

Если право ограничивает злую волю, то возникает следующая проблема о сущности и механизме наказания лиц, посягнувших на социальный порядок. Предваряя рассмотрение этой проблемы Соловьевым, укажем, что само обращение философа к столь сложному вопросу заслуживает огромного уважения. Он не обходил стороной неприятные для теоретической мысли темы, не замыкался в рамках абстрактных идей, но каждую свою мысль транслировал на действительность, связывал с конкретными историческими, общественными, национальными, религиозными обстоятельствами. Вопрос преступления и наказания – практическое выражение правовой теории Соловьева. Он отмечал, что избежать этой проблемы невозможно ни конкретному человеку, ни обществу в целом: «если бы даже какому-нибудь человеку никогда не приходилось лично сталкиваться с несомненными преступлениями и преступниками, то ведь он знает, живя в обществе, что существует весьма сложная полицейско-судебно-пенитенциарная организация, назначенная для противодействия преступлению, и он во всяком случае должен определить свое нравственное отношение к этим учреждениям, а оно окончательно зависит от того, как он смотрит на преступника и преступление»<sup>4</sup>.

Наиболее распространенным отношением к преступлению является наказание преступника и сострадание к жертве. Прин-

цип отмщения – самый древний и развился из принципа кровной мести. Здесь важно отличить, что, нарушив закон, преступник перестает быть членом рода и подвергается наказаниям без какого-либо соучастия к его судьбе. В древнем мире за обиженного мстил весь род (клан, семья), так как интересы индивидуума были растворены в интересах коллектива. Позднее функции наказания преступника переходят к государству. Соловьев подчеркивает, что разница невелика: «прежде обидчик терял все человеческие права в глазах обиженного им рода, теперь он стал бесправным субъектом наказания в глазах государства»<sup>5</sup>. Доктрина отмщения, возмездия несовместима с современным развитием общества. Равным образом Вл. Соловьев опровергал и другой принцип уголовного права – принцип устрашения, суть которого – «чтоб и другим не повадно было». Использовать наказание преступника как средство наведения страха на других и для сохранения общественной безопасности – безнравственно, так как человек не может быть только средством для чьей бы то ни было пользы. А кроме того, история свидетельствует, что даже самые страшные наказания не останавливали людей от совершения преступлений.

Таким образом, ни принцип отмщения, ни принцип устрашения не могут определять наше отношение к преступнику. Вместе с тем неприемлем и принцип, согласно которому какое принуждение или насилие не допустимо и на преступников можно воздействовать только словами вразумления. Соловьев отвергал последний принцип в силу его иллюзорности и нереальности: «Наказание, как устрашающее возмездие ... не может быть оправдано с нравственной точки зрения, поскольку оно отрицает в преступнике человека ..., и делает из него страдательное орудие чужой безопасности. Но точно так же не оправдывается с нравственной точки зрения и равнодушное отношение к преступлению, оставляющее его без противодействия, так как здесь не принимается в уважение право обижаемых на защиту и всего общества на безопасное существование»<sup>6</sup>.

Каким же, сообразуясь с безусловным нравственным началом, должно быть отношение общества к преступнику? Вла-

димир Сергеевич для ответа на этот вопрос предлагает различать в преступлении три стороны : во-первых, преступление – незаконное дело, реализация злой воли человека; во-вторых, преступление – это опасность, вред для потерпевшего и всего общества, в-третьих, – это несчастье для самого преступника как человека. Соответственно и в самом преступнике следует различать три качества: он, безусловно, есть человек виновный, он есть человек вредный для общества, и он же является человеком несчастным. Исходя из такого понимания преступления и преступника логично вытекают следующие действия: « Государство должно восстановить нарушенный виновным закон, и оно же должно оградить общество от вредного члена: обе эти цели достигаются наказанием, которое по справедливости и по необходимости состоит в лишении преступника свободы и гражданской полноправности и в удалении его от остального общества. Но за удовлетворением этих двух первых интересов: законной справедливости и общественной безопасности – остается еще вопрос о самом преступлении ... о преступнике как несчастном»<sup>7</sup>.

Преступник имеет право на вразумление и исправление, но эта задача уже в компетенции церкви, а не государства. Церковь не осуждает и не наказывает, а пытается спасти человека от его злых наклонностей. «Церковь смотрит главным образом не на беззаконие преступника и не на вред его для других, а на его собственное несчастье, на ту совокупность внутренних и внешних, психических и физических условий, которые довели человека до греха»<sup>8</sup>. Даже если церкви не удастся нравственно исцелить человека, то, по крайней мере, возможно будет предотвратить дальнейшее падение и превращение в закоренелых преступников людей, оступившихся в первый раз.

Заслуживает особого внимания идея Владимира Соловьева о возможности пересмотра меры ответственности в процессе отбывания наказания преступником. Он пишет: «Суд, установивши факт виновности, должен затем определить ее вид, степень ответственности преступника и его дальнейшей опасности для общества, т.е. должен сделать диагноз и прогноз нравственной

болезни, но предписывать бесповоротно способ и продолжительность лечения противно разуму. Ход и приемы должны изменяться соответственно переменам в ходе болезни, и суд должен предоставить это дело пенитенциарным учреждениям, в ведение которых поступает преступник»<sup>9</sup>. Соловьев указывал, что первыми примерами такого отношения к преступникам являются условные приговоры, имеющие место в некоторых странах (Бельгия, Ирландия), а также сокращение срока тюремного заключения сообразно поведению преступника. Данная идея была достаточно революционной для своего времени и отражает степень прогрессивности мышления великого философа. Разумеется, в случае предоставления полного права решать судьбу преступника пенитенциарным учреждениям, на их сотрудников ложится огромная ответственность. Соловьев подчеркивал в этой связи: «Первое и самое важное условие есть, конечно, то, чтобы во главе пенитенциарных учреждений стояли люди, способные к такой высокой и трудной задаче, – лучшие из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием»<sup>10</sup>.

В сущности своей, согласно концепции Вл. Соловьева, задача наказания – это не физическое мучение преступника, а его нравственное излечение и исправление: «Общественная опека над преступником, поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления, – вот единственное понятие «наказания», или положительного противодействия преступлению, допускаемое нравственным началом. Основанная на этом пенитенциарная система, будучи более справедливою и человеколюбивою, чем нынешняя, будет, несомненно, и более действительною»<sup>11</sup>. Понятие наказания, его сущность и цель рассмотрены В.С. Соловьевым в строгом соответствии с системой права и нравственности. Право, осуществляя принудительное равновесие личного и общественного интересов, определяет необходимость восстановления нарушенного закона и защиты потерпевшего и общества. Одновременно, право, выражая свою нравственную сущность, утверждает невозможность лишения преступника человеческих прав, в том числе права на сострадание и исправление.

Поднятая В.С. Соловьевым проблема наказания актуальна и сегодня, поскольку построение правового государства и гражданского общества невозможно без выработки отношения к преступлению и наказанию. Очень важно обратить внимание на то, что русский философ видел возможность совершенствования правовой системы только в единстве с нравственностью.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.320.

<sup>2</sup> Там же. С.320.

<sup>3</sup> Там же. С.332.

<sup>4</sup> Там же. С.276.

<sup>5</sup> Там же. С.280.

<sup>6</sup> Там же. С.292.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Собр. соч. В.С. Соловьева. Брюссель, 1966. Т.3. С.409.

<sup>8</sup> Там же. С.410.

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С.293.

<sup>10</sup> Там же. С.295

<sup>11</sup> Там же. С.295.

**А.В.ПАВЛЕНКО**

Тамбовский государственный педагогический университет  
им. Г.Р.Державина

### **К ВОПРОСУ ОБ ИНФОРМАЦИОННОМ ПОДХОДЕ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ВЫСШИХ ЦЕННОСТЕЙ**

Вопрос определения природы аксиологических универсалий есть кардинальная проблема современного философского

дискурса. В силу причин объективного характера она представляется вечной. Однако ее решение сегодня видится достаточно актуальным. История философской мысли предлагает два кардинальных направления понимания проблемы высших ценностей: аксиологический «субъективизм» и «объективизм». К сожалению, эти точки зрения не в состоянии до конца прояснить природу ценностного. Очевидным представляется применение здесь аксиологического универсализма. При этом процесс поиска упирается в выбор адекватного понятия, отвечающего необходимым критериям универсальности и в решение проблемы онтологического статуса высших ценностей. Анализ тенденций современной науки в направлении выявления нематериальной составляющей мира приводит к понятию «информация». Это предположение основывается на нескольких теоретических выводах: А) Информация непосредственно присуща Вселенной, которая понимается как «совокупность пространства, времени, материи и информации, находящихся в определенных взаимоотношениях»<sup>1</sup>; Б) Информация видится непосредственно присущей категориям «жизнь» и «разум». Феномен жизни обоснованно связывают с тотальной асимметричностью «вспухающего» универсума<sup>2</sup>. Кроме этого, информационная составляющая считается присущей разуму, который представляет собой «информационную систему, способную к миропониманию, логическому и творческому мышлению, абстрактному моделированию»<sup>3</sup>; В) Информация присуща социальной сфере бытия. Общеизвестно ее доминирование в понятийном аппарате социального знания, что позволяет говорить о современной фазе развития общества как об «информационной»<sup>4</sup>. Иными словами, понятие «информация» (от лат. *Informatio* – ознакомление, разъяснение), ставшее в XX веке общим для всех частных наук, в том числе и для социальной философии, обозначающее одно из самых известных коммуникационных средств<sup>5</sup>, в упрощенном виде понимаемое как «некая совокупность сведений»<sup>6</sup>, может стать обоснованием ценностей. Однако насколько правомерно говорить об информационной природе высших ценностей?

Очевидно, «информация» есть та универсальная категория, специфика которой заключается в существовании на различных уровнях деятельности сознания без изменения своего основного качества. В сознании человека, наряду с первичной информацией, могут существовать и другие уровни информации, сформированные в результате работы сознания. Сознательная деятельность человека требует унификации и классификации различной информации. Она закрепляется в сознании и подсознании, а те, в силу объективных причин вынуждены классифицировать (соответственно унифицируя информацию до ее *сущности*). При этом выделяется наиболее значимая информация, которая в результате неоднократного обобщения принимает вид многоуровневого концентрированного по смыслу понятия, далекого от своей первоосновы, – как от факта действительности, так и от первичного факта сознания. Информационный подход дает нам возможность говорить о высших ценностях с позиции аксиологического универсализма.

В итоге приведенных рассуждений видно, что высшая ценность есть определенная дискретность сознания, суть результат опосредования сознанием многомерной реальности. Очевидным здесь представляется тезис о ее информационной природе. Именно поэтому правомочно утверждение, что проблема высших ценностей – это проблема общих механизмов сознания в процессе отражения законов мироздания. То есть, по сути, проблема информации в нас.

---

<sup>1</sup> Проблема идеальности в науке. Материалы междунар. науч. конф. М.: АСМИ, 2001. С. 101.

<sup>2</sup> Указ. соч. С.316.

<sup>3</sup> Указ. соч. С. 232- 233.

<sup>4</sup> Указ. соч. С. 79.

<sup>5</sup> Философский энциклопедический словарь. М.:ИНФА-М, 1997. С.186.

<sup>6</sup> Моисеев Н. Н. Универсум. Информация. Общество. М.: Устойчивый мир, 2001. С. 51.

## НАШИ АВТОРЫ

Мотрошилова  
Нелли Васильевна д-р филос. наук, проф., зав. сектором  
Института философии РАН (Москва)

Баранец  
Наталья Григорьевна канд. филос. наук, доц. кафедры философии  
Ульяновского государственного университета (Ульяновск)

Щедрина  
Татьяна Геннадьевна канд. филос. наук, доц., докторант  
кафедры философии Московского педагогического государственного университета (Москва)

Кудряшова  
Татьяна Борисовна канд. филос. наук, доц. кафедры философии  
социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии (Иваново)

Роцинский Станислав Борисович	д-р филос. наук, проф. кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ (Москва)
Назаров Юрий Николаевич	канд. филос. наук, доц. кафедры философии Шуйского государственного педагогического университета (Шуя)
Возилев В.В.	канд. ист. наук (Шуя)
Ахтырский Дмитрий Константинович	преп. кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Павленко Александр Владимирович	асп. кафедры философии Тамбовского государственного педагогического университета им. Г.Р.Державина (Тамбов)
Дорофеева Лариса Владимировна	канд. филол. наук, проф. кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета (Южно-Сахалинск)
Козлова Ольга Валерьевна	канд. филос. наук, ст. преп. кафедры философии Ярославской государственной медицинской академии (Ярославль)
Малая Вера Григорьевна	канд. филос. наук, доц. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)

Брагин Андрей Витальевич	канд. филос. наук, доц. кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета (Иваново)
Дзуцева Наталья Васильевна	д-р филол. наук, проф. кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета (Иваново)
Межуев Борис Вадимович	канд. филос. наук, стар. науч. сотр. кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (Москва)
Иконникова Елена Александровна	канд. филол. наук, доц. кафедры русской и зарубежной литературы Сахалинского государственного университета (Южно-Сахалинск)
Ершова Любовь Сергеевна	канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Губанов Вениамин Иванович	г. Иваново
Крохина Надежда Павловна	канд. филол. наук, доц., зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета (Шуя)

Кузин Юрий Дмитриевич	доц. кафедры философии Ивановско- го государственного энергетического университета (Иваново)
Кравченко Виктория Владимировна	д-р филос. наук, проф. (Москва)
Меняшев Андрей Евгеньевич	ассист. кафедры философии Сахалин- ского государственного университета (Южно-Сахалинск)
Сизарова Елена Геннадьевна	канд. филос. наук, доц. кафедры гу- манитарных наук Ивановского фи- лиала Владимирского юридического института (Иваново)

Ответственный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
Периодический сборник научных трудов  
Выпуск 5

Редактор Н.С.Работаева

Компьютерная верстка и макетирование К.М.Максимова

Обложка А.Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 25.12.02. Формат 60x84<sup>1/16</sup>.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,20. Уч.-изд. л. 19.

Тираж 100 экз. Заказ № 645.

Ивановский государственный энергетический университет

Отпечатано в ОМТ МИБИФ

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

тел.: (0932) 38-37-36