

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

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 14

Иваново 2007

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

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

В сборник включены статьи, подготовленные на основе докладов Соловьевского семинара 2007 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 07-03-14012 г)

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

Тел. (0932) 38-57-56, факс (4932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

ISBN ISBN 978 – 5 – 89482 – 530 – 4

© М.В.Максимов, составление, 2007

© Авторы статей, 2007

© ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2007

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И СОФИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX – XX ВВ.

Дзугцева Н.В. Поэтика софийности в «Зимних сонетах» Вяч. Иванова.....	5
Крохина Н.П. Гностическая София Ал. Блока.....	30
Гунченко А.В. Владимир Соловьев и русский символизм.....	44
Димитрова Н.И. «Спор за София» в болгарски контекст.....	58
Кудряшова Т.Б. Современная теория познания в софиологическом контексте.....	64
Ращевская Е.П. Даниил Андреев и традиции «реалистического символизма».....	81
Матсар М. Искусство и теургия: Владимир Соловьев о художественном как особом качестве бытия.....	100
Уваров М.С. «Русское» и «религиозное» в русской религиозной философии (софиологический аспект).....	119

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПОЗИТИВИЗМ

Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: Христианская ревизия «схоластики» позитивизма.....	125
Мозговая Н.Г. Позитивизм и киевская духовно- академическая философия: на примере творческого наследия Ор. Новицкого и С. Гогоцкого.....	150
Матюшко Б.К. В.В. Лесевич и В.С. Соловьев: два пути русской философии.....	160
Черников Д.Ю. Владимир Соловьев и позитивисты Московского Психологического общества.....	172
Цанн-кай-си Ф.В., Андреева Л.С. Уроки русского позитивиз- ма: Н.И. Кареев о природе исторических законов.....	179
Межуев Б.В. Аким Волынский и Вл. Соловьев.....	194
Кузин Ю.Д. Вл. Соловьев и русская фантастическая проза XIX – начала XX века.....	213

ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Дмитриевская И.В. Принцип системности в нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева.....	226
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Рощинский С.Б. [Рецензия] Н.В. Мотрошилова. Мыслители России и философия Запада (В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.....	260
Кудряшова Т.Б. И вновь о высоком искусстве: идеи В.С. Соловьева в современных исследованиях.....	274

В.С. СОЛОВЬЕВ
И СОФИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX – XX ВВ.

Н.В. ДЗУЦЕВА

Ивановский государственный университет

ПОЭТИКА СОФИЙНОСТИ
В «ЗИМНИХ СОНЕТАХ» ВЯЧ. ИВАНОВА

Где сверхприродное касается
земли, там и София.
Вяч. Иванов¹

Известно, сколь велика роль личности и учения Вл. Соловьева в формировании и становлении символизма не только как литературного течения, но и как универсального художественного миропонимания. Огромное значение философа в духовном сознании начала XX века подчеркивал и Вяч. Иванов: «Истинным *образователем* наших религиозных стремлений, лириком Орфеем, несущим начало зиждительного строя, был Вл. Соловьев, певец божественной Софии» (III, 297). Эти слова обретают особый смысл в связи с поэтическим творчеством Вяч. Иванова, проникнутым эманацией софийных начал бытия. Репрезентация соловьевского учения о Софии в творческом наследии Иванова кажется очевидной², но проявление ее не столь одномерно, как это может показаться. Как справедливо отмечает П. Гайденко, София, «вобрав в себя и «шеллингову мировую душу», и «божественную подругу Данте», и «вечную женственность Гете», давала символистам своего рода мифологический код...»³. Однако софийная природа поэтического текста, если она тематически не проявлена, с трудом поддается безусловной верификации. Адекватная экспликация основного содержания софиологии в ходе текстового анализа достаточно сложна, и прежде всего потому, что соловьевский софийный комплекс представляет собой, по словам А.Ф. Лосева, органическое единство «мистической презумпции» и «рациональной структуры»⁴.

В целях прояснения этого единства исследователь, как правило, вынужден прибегать к метатекстовым структурам, и в таком случае собственно поэтическое самовыражение автора, отмеченное переливами мыслительного сюжета и тончайшего лиризма, оказывается втянутым в логику теоретического дискурса и религиозно-философских умопостроений⁵. Разумеется, без этого спиритуально-мыслительного ряда поэзия Иванова не читается, и, таким образом, раскрытие ее интеллектуально-философского подтекста становится неизбежным фактором исследовательских стратегий. Однако при этом, на наш взгляд, необходимо учитывать модус поэтической реальности того или иного текста, т.е. насколько и как заявляет о себе его художественный «состав», каковы его основные, преобладающие «вызовы», в первую очередь обращенные к читательскому восприятию.

Что касается ретрансляции Ивановым соловьевского учения о Софии, то и здесь есть ряд определенных ограничений. Вряд ли стоит безоговорочно утверждать, будто бы Вяч. Иванов, «крещеный», по его собственному признанию, Соловьевым, избежал влияния "софийного" мифа философа⁶. Справедливее полагать, что «размышление о соединении Тварного мира с Божественным началом <...> или, говоря иными словами, о незримом для многих присутствии на земле софийного бытия, действительно проходит через весь поэтический мир Вяч. Иванова»⁷. В соловьевском мифе Иванов ощущал и принимал прежде всего то, что А.Ф. Лосев определяет как «острый пафос универсализма», отмечая при этом, что учение Вл. Соловьева о Софии является «художественным выражением философии всеединства»⁸. Именно художественная сторона соловьевского учения, поэзия прежде всего, во многом определила, по мнению С. Булгакова, тяготение к нему «софийно одаренных душ», – символистов «второй волны»⁹. Конечно, и Иванов, разрабатывая религиозно-эстетическую программу символизма с ее софийно-теургической оснащённостью, не мог не ощущать «глубокой, истинной поэзии» (Е.Н. Трубецкой), которой пронизана софиология Вл. Соловьева. Несмотря на то, что специальные разработки софийной проблематики в корпусе сочинений Иванова практически отсутствуют, художественно-поэтическую метафизику соловьевства Иванов пытался не только усвоить, но и развить, обогатив ее

новыми смыслами. Религиозное постижение мира и человека через искусство, понятое как теургически действенное участие в процессе преображения, находит непосредственное выражение в софийной устремленности его поэтической мысли.

«Зимние сонеты» Вяч. Иванова (далее – ЗС), судя по многим авторитетным отзывам современников, были признаны одним из высших художественных достижений поэзии революционных лет. Соединение высокого поэтического мастерства, религиозно-философского пафоса и драматизма лирического переживания выделяет этот цикл на фоне прежних стихотворных опытов и самого Иванова, отмеченных, как правило, напряженной духовной проблематикой.

Соловьевский след в ЗС просматривается достаточно легко, отвечая общим религиозно-философским устремлениям поэта и мыслителя, но софийный миф трансформирован здесь в соответствии с новым духовным самосознанием поэта. Напомним, что программное стихотворение «Красота», открывающее первую поэтическую книгу Иванова «Кормчие звезды» и посвященное Вл. Соловьеву, непосредственно воспроизводит соловьевскую мифологию: лирический герой, он же поэт-тайновидец, сосредоточен на том, чтобы узреть присутствие Красоты (Софии), внимая ее учительным словам, т.е. мистически прозреть. Комментируя это стихотворение, Н.В. Котрелев справедливо утверждает, что Ивановым в нем воспроизведен соловьевский миф, «нуклеарно предстающий здесь во всей полноте»¹⁰.

Совсем иную картину мы видим в поэтическом цикле ЗС. Соловьевское начало в нем заявляет о себе в ином, потаенном составе, лишенном эстетически духоподъемного пафоса. Лирико-философская аура цикла предстает трагически сгущенной. Софийная проблематика практически не заявлена; она, можно сказать, присутствует здесь не как данность, а как задание, связанное с поиском ответа на мучительную загадку соотношения духовного и материального бытия, действительности реальной и мистической, смерти и воскресения. Однако трагическая природа лиризма ЗС не устраняет источник лирико-философской окращенности поэтического высказывания, связанного с ощущением софийного присутствия, и его проекция на смысловое поле

цикла передает те интенции текста, которые позволяют обозначить их как «поэтику софийности».

Не будем настаивать на терминологическом статусе этого понятия, но попытаемся прояснить логику его использования для понимания смыслового пафоса циклического единства ЗС. По большому счету, «поэтика софийности» соотносится с категорией «онтологической поэтики», в закономерности появления которой «выразилась потребность указать на те глубинные, бытийные <...> основания, из которых текст вырастает и определенным образом оформляется»¹¹. Можно отметить, что софийная поэтика является одним из проявлений этой категории, это, однако, не мешает рассматривать ее как самостоятельный фактор целостной структуры художественного текста. Разница лишь в том, что бытийный срез, который репрезентирует онтологическая поэтика, как отмечает Л.В. Карасев, может осуществляться вне воли автора, а художественная материя софийной поэтики, как правило, инициирована творческой установкой художника, восходящей в своем истоке к философской метафизике Вл. Соловьева, к его учению о Софии, идее софийности мироздания как воплощения онтологического всеединства. В связи с этим исследование софийной поэтики является по сути одной из форм интеллектуальной стратегии, продиктованной необходимостью расставить соответствующие акценты и выявить творческую сопричастность художника софийному мирозерцанию, особенности которого разработаны русской религиозно-философской мыслью¹². Но еще более важно проследить и установить, каким образом софийная установка в понимании мира и человека влияет на художественно-смысловой ряд, насколько она формирует итоговый пафос художественного целого.

В своем аналитическом прочтении ЗС, столь глубоко и развернутом, что, кажется, к нему трудно что-то прибавить, Памела Дэвидсон посвящает этой проблеме лишь несколько слов, видя в образе «Пресветлой Жены» седьмого сонета прототипический аналог «Жены, облеченной в солнце» из Апокалипсиса, ассоциированной с принятым у «религиозных символистов» намеком на Софию, перекликающуюся с Девой Марией¹³. Однако если иметь в виду софийный дискурс циклического единства, то, конечно же, аура софийности, пронизывающая поэтическую

ткань ЗС, этим упоминанием далеко не исчерпывается, и прочтение цикла под знаком присутствия в нем софийных начал, на наш взгляд, расширяет и углубляет его смысловой объем, позволяя выявить определенный спектр духовных предпочтений, влияющий на общее звучание цикла.

Реальная биографическая основа создания ЗС (1919–1920) воспроизводит ситуацию, когда Иванов в тревоге за жену и детей преодолевал долгий морозный путь в открытых санях, чтобы навестить семью, спасающуюся от голода и холода революционных лет в подмосковной здравнице. Таким образом, сама жизнь диктовала обостренно личный характер лирической эмоции, создающей текстовое пространство¹⁴: личная судьба и судьба семьи в условиях гражданской войны составляла предмет уже не спиритуальных, а самых непосредственных человеческих переживаний Иванова, придавших двенадцати сонетам цикла неподдельный драматизм лирической дикции, «интонацию простоты и человечности, которых ему так недоставало прежде»¹⁵. Присутствие софийных интуиций в составе лирического переживания, будучи дистанцированным от соловьевского источника, узнается далеко не сразу. Известно, что центральная идея софиологии Вл. Соловьева изначально обращена к прозрению Софии в земной реальности: *«Не веруя обманчивому миру, // Под грубою корою вещества // Я осязал нетленную порфиру // И узнавал сиянье Божества...»*¹⁶. Поэтическое сознание автора ЗС повернуто к соловьевскому канону своей драматически-контрастной стороной, обретая неожиданное для всей предшествующей поэтической практики Иванова воплощение. Мир, бессмысленно и беспощадно расколотый социальной катастрофой, в сознании автора/героя представлен разломом внутренним, – трагически окрашенной борьбой «грубой коры вещества» с нетленным присутствием высших начал; при этом угроза духовной смерти переплетена с неутолимой жаждой духовного возрождения. В этой коллизии можно услышать дальний отзвук пушкинского «Пророка»: томимый «духовной жаждою» человек в ситуации перепутья претерпевает процесс мучительного пересоздания плоти, становясь в результате провозвестником Божьей воли. Но пушкинский сюжет в ЗС осложнен и предельно обострен тем, что не «шестикрылый серафим» – человек *«сам себя*

рассек / На плоть и дух – два мира вожделений». Эта мысль мистически отзывается в воспаленном сознании героя картинами и видениями трансцендентного бытия, но, в отличие от христианской аскетики, его напряженное внимание обращено и к миру дольному, в котором пребывают родные и близкие. Более того, рефлектирующее сознание автора/героя обращено к целокупному разнообразию природного существования, ко всему тварному миру с его земнородными, населяющими земную юдоль и согревающими ее своим дыханием. Именно в этом средоточии смысловых пластов софийное измерение ЗС явлено наиболее зримо: это начало, «реанимирующее» плоть в ориентации на запросы Духа и в то же время подвигающее Дух к «нисхождению» в дольный мир, к просветлению «грубой коры вещества» энергией Божественной любви и света. Таким образом, в ЗС сакральная топика и природно-тварная жизнь оказываются сопряженными в проникновенно-лирической тональности драматического диалога. Если развернуть эту коллизию, то можно увидеть, что локализация софийных начал в циклическом пространстве происходит именно на грани тварного и спиритуального мира, и это, действительно, один из способов заполнить разрыв между ними, ибо «пропасть между Богом и тварью русская философия и поэзия заполняли тончайшим явлением Софии»¹⁷. София как начало, «сообщающее материи смысл, ценность и красоту, делающее ее просветленной и преображенной материей»¹⁸, неотменимо присутствует в метасюжете ЗС, но проявление этого присутствия разнопланово. Аура трагического лиризма, разлитая в поэтической атмосфере цикла, отмечена нерасторжимой связью земного, реального пространства, в котором пребывает душа с теплотой ее человеческих связей, и пространства сакрального, «реальнейшего», относящегося к сфере духа, мистически прозреваемого сквозь материальную оболочку мира. Эта «линия связи», сфера нераздельно-неслиянного единства, где, говоря словами Иванова, «сверхприродное касается земли» и составляет содержание «софийной поэтики» ЗС. Ее выражение внерационально; оно определяется по мере развития лирического сюжета, в котором голос лирического Я, стремящегося преодолеть омертвелость души и оледенелую застылость жизни, взывает к «вышним», возносясь в области запредельного

бытия. Преодоление материальных границ, однако, не разрывает, а, напротив, сохраняет и укрепляет связь с живым дыханием тварного мира в царстве омертвевшей природы: герой объят милосердным состраданием к прозябанию всех живых существующих в жажде всеобщего преображения.

Как всегда у Иванова, концептосфера его поэтической рефлексии предельно насыщена внутренними отсылками к культурному и религиозному контексту, скрытыми цитатами, отзвуками «забытых гимнов» и мифов, что формирует насыщенный реминисцентный пласт поэтики ЗС. В циклический сюжет вписан целый ряд многообразных и разноприродных ассоциаций культурного и религиозно-философского толка, так или иначе отзывающихся в разворачивании лирической коллизии, – постоянный способ и важная примета выражения ивановской поэтической мысли. Литературные аллюзии вечной «дорожной» темы¹⁹, от Пушкина с его «Зимней дорогой» до «Божественной комедии» Данте, далеко не исчерпывают круг культурных референций автора ЗС. Художественной основой сюжета ЗС стала категория Пути, поэтически оформленная как мифологема, прорастающая иерархией смысловых пластов. Она разворачивается как эмпирическая данность реальной санной дороги, в то же время дороги как жизненной судьбы, и более – Пути как духовного восхождения, освобождения от плена плоти для новой жизни души и одновременно в значении мистического постижения сущности бытия («*Ты – бытие; но нет к Тебе следа...*»). По мере развития исходной коллизии – зимний путь по ночному лесу – она обретает признаки метафизического лабиринта с провалами и взлетами, с сакрализацией «верха» и «низа». Особая мета этой поэтической реальности в том и состоит, что лирический субъект переживает ее не в последовательности составляющих знаменитую ивановскую диаду элементов («восхождение – нисхождение»), а в сбое этого ритма, то ощущая свою омертвелую, «гробовую» заброшенность, то духом возносясь к Небесному Храму. Поэтому помимо выяснения бинарных оппозиций в таком случае «важно определение соотношения различных символично-семантических сфер и ситуаций»²⁰.

Всплеск этого сопряжения-борения, повторяющийся в цикле не раз, отмечен разветвленной символической оппозицией –

зима/весна, стужа/ тепло, мрак/свет, – распространяющей свою семантику не только на внешний, но и на внутренний мир («зима души»). Концепт «зима», реминисцированный множеством коннотаций, определяет в ЗС состояние мира и диктует ему свои законы. Символическая связка *зима-чума* подчеркивает в цикле ауру смерти, равно как *солнце-весна* несет в себе реальность пробуждения, преображения, спасения души и мира в целом. Отсюда набирает свою художественную динамику контрапункт лирического Я как духовного мертвеца и Я «истинного», мистически провидящего иную реальность, причастника и провозвестника софийного и общехристианского в своей сущности пробуждения-воскресения. П. Дэвидсон видит исход этой борьбы в неотвратимости мрачной реальности, утверждая, что ЗС «полностью подчинены ощущению зимы и не оставляют надежд на дионисийское освобождение или духовное пробуждение через любовь в этой жизни. В этих сонетах зима является символом всей земной жизни, когда душа заключена в плоть»²¹. Так же считает и Н. Салма, рассматривающая ЗС как итоговое произведение Иванова, в котором дано «художественное раскрытие душевной жизни героя, осознавшего принципиальную неразрешимость проблем в сфере спиритуальной»²².

С такой позицией трудно спорить. Но все-таки попробуем предположить, что столь мрачный итог не исчерпывает картину в целом, и прочитаем текст еще раз, с установкой на присутствие в нем примет софийного содержания. Мы увидим, что уже начиная с третьего сонета сознание «Я истинного» символически сцеплено с семантикой «живого солнца», луч которого пробивается сквозь зимнюю оледенелость. «Солярная» символика всегда отмечена у Иванова духоподъемными смыслами, определяющими теургическую мифизацию «солнца», – достаточно вспомнить открывающий «*Cor ardens*» поэтический цикл «Солнце-сердце» (1905–1907) с такими названиями входящих в него стихов, как «Хвала Солнцу», «Хор солнечный», «Солнце», «Завет Солнца», «Псалом солнечный» и др.²³ Проявление светоносно-утепляющей энергии «живого солнца» в цикле ЗС можно воспринимать как знак софийного нисхождения в суровую застылость мира, где «*колокол поет про дальний брег*», хотя солнечный луч поначалу и не достает душевной глубины лирического Я:

Зима души. Косым издалека
Ее лучом живое солнце греет,
Она ж в немых сугробах цепенеет,
И ей поет метелицей тоска...²⁴

Тем не менее «живое солнце» ассоциативно ведет за собой знаменитое «неподвижное солнце любви» Вл. Соловьева, и эта связь имплицитно определяет жизнетворящую составляющую лирического переживания, эмоциональный выплеск которого прозвучит в последнем сонете: «*Любовь – не призрак лживый: верю, чаю!...*». Солярная семантика ненавязчиво, но настойчиво вплетается в лирическую артикуляцию: именно с ее символического звучания начинается свое движение тема «истинного» Я, преодолевающего «плотское» бытие и творящего «*вдали свой храм нерукотворный*».

Уже в следующем, четвертом, сонете этот мотив манифестирован сменой тонального строя, передающего слом зимней символики: «*Преполовилась темная зима...*» «Зима» теряет свою непререкаемую власть, и сон души, уподобленный рабской покорности смерти, нарушается. «Темная зима», пусть временно, но отступает, давая место «дню Солнцеворота», и это не просто поворот солнца на другой календарный ритм. Отмеченный заглавной буквой, этот знак народного календаря символически осмысливается как праздник света и будущего пробуждения, отменяющий кажущееся незыблемым господство законов Зимы, глухого сна души, уподобленного смертельному окостенению природы. Герой «долгим бденьем» празднует день Солнцеворота: «*Бежит очей дрема...*». Этой рубежной мете календарной символики соответствует ожидание перехода к дальнему, но неотвратимому царству солнечного тепла, в символической проекции – Весны «дальнего берега» и Пасхи как воскресения и победы над смертью.

Мотив солнца, солярная символика с ее соловьевскими отзвуками, указывает ориентиры «истинного» бытия, их неотвратимого утверждения в жизни материального мира. Духовно-творческую наполненность этого настроения мистически претворяет явление Музы:

В лес лавровый холодная тюрьма
Преобразилась Музы нисхожденьем;
Он зыблется меж явью и виденьем,
И в нем стоит небесная сама...

Софийный аспект ивановской поэтической мысли здесь наиболее эксплицирован: воспроизведенная визионерская картина²⁵ отсылает к видению Софии из «Трех свиданий» Вл. Соловьева, контаминированной с дантовтовской Беатриче. «Небесная сама» на фоне лаврового леса²⁶, антиномичного аналога *selva oscura*, «сумрачного леса» из дантовского «Ада», здесь представлена воплощением Вечной Женственности, но Иванов транспонирует идею соловьевского космоса с его сакральным центром в своем смысловом ключе. Контаминация Софии и Музы отвечает основному принципу ивановской эстетики – неразложимости и взаимообусловленности Вечной Женственности и теургической сущности искусства: «Когда призвана Вечная Женственность, как ребенок во чреве, разыграет некий бог в лоне Мировой Души, и тогда певцы начинают петь» (Ш, 306). София-Муза кротко и горестно упрекает героя в «неверности» этому завету: «*Слагался ль в песнь твой малодушный ропот?*» Эти слова должны подтвердить целительную и духоподъемную миссию поэтического слова, которое отмечено благоволением Небесной: «*...А я в звездах звала твой взгляд понурый*»... Поэзия, таким образом, мыслится как акт духовного откровения, патронируемый Софией.

Параллельно явлению Софии-Музы Иванов намечает другую ипостась софийного нисхождения, инициирующую процесс духовного «вживания» героя в наличное бытие всего тварного мира. В последующем развитии циклического нарратива имплицитно звучит мотив «прощенного поцелуя» – «*...В узилищах с немилым я связуем, / Пока к тому, кого любить не мог, / Не подойду с прощеным поцелуем...*» – мотив жертвенного участия в судьбе ненавидимого, загнанного, отвергнутого. И начинается этот процесс с низших слоев природного существования, являющих собой часть материальной природы, которая, по словам Вл. Соловьева, «злым началом сама по себе быть не может», она принимает «то или другое духовное начало»²⁷. Разделяя это убеждение, Вяч. Иванов поднимает из небытия те слои нацио-

нальной духовности, где оживает дохристианский, древнеязыческий религиозный синкретизм, не различающий душу человека и ее аналог в живом существе природного мира. Пятый сонет, уникальный не только в ивановском творчестве, но и во всем символистском контексте, проникнут едва ли не одическим пафосом, имеющим довольно странный, на свежий взгляд, объект:

Рысучий волхв, вор лютый, серый волк,
Тебе во славу стих слагаю зимний!

Выбор столь нетрадиционного адресата все-таки имеет не прописанную, внутреннюю мотивацию: «Небесная сама», явление которой предвосхищено мотивом солнца как символического предвестия тепла и света, выступает в роли покровительницы земли, заступницы за все живое на ней. София в мыслительном сюжете Иванова несет в себе коннотации христианского содержания, реализуя магию любви к дольному миру, ко всем существам, его населяющим, особенно гонимым и отверженным, среди которых не случайно выступает волк²⁸. Пожалуй, с беспримерным, удивительно-проникновенным сочувствием судьба страшного, ненавидимого хищного зверя в условиях зимней стужи и голода воспринимается острее, чем своя собственная:

... Голодный слышу вой. Гостеприимней
Ко мне земля, людской добрее долг.
Ты ж ненавидим...

В традиционном фольклорно-художественном сознании волк – это «зимний» зверь, и здесь он «вызван» символикой «зимы», но поэтически осмыслен неожиданно, непривычно сложно. Это тот случай, когда происходит «своеобразный "спор" с фольклором и его диалектическое "отрицание", разумеется, с элементами "снятия", то есть продуктивного усвоения тех потенциальных возможностей, которые таятся в фольклоре <...> В этом диалоге-состязании и обнаруживаются сверхсмыслы, то, что подчас было непознанным, тайной для самого писателя»²⁹.

Процитированное тонкое наблюдение во многом относится к «волку» пятого сонета³⁰. Волк вписывается в разветвленный символярный автор ЗС: он прежде всего ассоциируется с местом рождения поэта (Волков переулочек в Москве и располагавшийся рядом зверинец, о чем с такой любовью и трепетным волнением повествует поэма «Младенчество»), и тем самым отмечен «то-

темной» памятью зверя-покровителя. В то же время «волк» вводит в смысловое поле сонета архетипическую национальную древность: «*Стоит на страже волчий вождь, Егорий...*» Смысловая емкость этой образной контаминации восходит к древним народно-национальным основам христианской святости. Соединяя фольклорного «серого волка», наделенного функциями слуги и помощника сказочного героя, со св. Георгием, Иванов акцентирует – Егорий! – протонародно-русское имя христианского святого, являющегося одновременно и охранителем стад, и покровителем «лютого» зверя³¹. Более того, здесь обыгрывается фонетическая символика – волк-волхв, выходящая на лексико-семантический комплекс – «*рысучий волхв*», поразительный по своей неожиданной поэтической смелости. Он несет в себе антиномичное единство хищного зверя и человека, носителя тайно-магического, пророческого знания в древнерусском сознании языческой поры³². Но и этими отсылками к языческо-христианской древности поэтическая символика, которой Иванов наделяет «волка», не исчерпывается. Он вписывает в нее и эллинскую мифологическую реальность: волк предстает как «дельфийский зверь», относящийся к «свите» Аполлона Ликейского («Волчьего»), служитель и хранитель «пророков полигимний», связь с которыми «волшебна и взаимна». Так к звучанию древнерусских, фольклорно-языческих, лирико-биографических коннотаций «волчьей» семантики прибавляется воплощение творческого духа в античной культуре. Нельзя не заметить при этом, что посвящение сонета волку, прямое обращение к нему призывает в ассоциативно-реминисцентную ауру текста память о духовной практике св. Франциска Ассизского, с его «теплотой душевного богообщения и свежестью радостного приятия мира»³³. Проникновенный монолог героя ЗС, обращенный к волку, выглядит как поэтический инвариант знаменитой «Легенды об обращении св. Франциска лютого волка в Агуббио»³⁴.

Конечно, было бы нелепо напрямую выводить пятый, «волчий», сонет к парадигматике софийных начал в пространстве цикла. Но можно утверждать, что поэтическая мысль его автора небезразлична к этой связи: в прихотливом рисунке символических переключек софийное нисхождение проникает в толщу первобытного синкретизма, одновременно отзываясь знаками

предопределенности личной судьбы автора/героя, заповедными мифами древнерусской старины, образами культурной памяти и христианского предания.

В шестом сонете, который можно считать поворотным в развитии циклического сюжета, энергия софийной сферы преодолевает усилившуюся стужу мотивом близкой весны, символически осмысленной как просветление духа в надежде на эсхатологическое пробуждение: *«Не сиротеет вера без вестей; / Немолчным дух обетованьем светел...»* «Хриплый гимн» «вождя утра» – петушиный крик во мраке зимней ночи – становится *«трубным звуком», «что отворяет / Последние затворы зимних врат»*. Этот перелом лирико-повествовательного строя, отмеченный сращением фольклорно-языческой и мистико-религиозной символики, являет собой кульминацию внутреннего метасюжета, отмеченного динамикой софийных начал. Не удивительно поэтому, что следующий, седьмой, сонет заново начинает тему расколотого Я, опять вызывая на поверхность мотив двойника и снова выстраивая противостояние бинарных оппозиций вплоть до последнего сонета цикла. Герой оказывается в сфере мистических интуиций, трагически разведенных в его сознании: *«... я, тайный ученик, / Дивясь, брожу в Изидиных чертогах...»* и одновременно *«здеиный, я лежу на дорогах, / Уставя к небу мертвый, острый лик...»* София здесь называется Изидой в духе общесимволистской нормы – сам Иванов использует этот образ, говоря о поэзии Вл. Соловьева, где «все богатство намеков, приоткрывающих высшие тайны для тех, кому дано воспринимать и угадывать эти означенности», говорит «своим символическим языком о сокровенной Изиде» (III, 305). Тайный ученик, зачарованно бродящий в чертогах Изиды, – это, конечно же, тот, кому даровано обретение опыта поэта-тайновидца, умеющего провидеть за *realia realiora*. Таким способом вводится мысль о герое/поэте как о посвященном: София-Изида – учительница мистического знания, которым овладевает ученик-поэт. Однако есть смысл отметить и о другие факторы, определяющие это единство. На один из них указывает Н. Бонецкая³⁵, привлекая отдельные элементы антропософского учения Р. Штейнера, знакомого через своих русских адептов (прежде всего Андрея Белого) с учением Вл. Соловьева, соединившего, как

известно, библейскую, гностическую и каббалистическую версии Софии в единый концепт Вечной Женственности и Мировой души³⁶. В одной из своих лекций 1920 года Р. Штейнер предлагал христианизировать имя Изиды, заменив его на имя Божественной Софии, в целях создания нового мифа, в котором «Изида в своем истинном образе распростерта в красоте целого космоса. Изида эта есть то, что во множестве светящихся красок аурически сияет навстречу нам из космоса»³⁷.

Несмотря на присутствие некоторых следов антропософского влияния в сознании Вяч. Иванова, нет нужды видеть в «Изидиных чертогах» влияние Штейнера. Тем более любопытно, что ход мысли автора ЗС имплицитно воспроизводит подобную картину ночного неба, но Иванов вводит в нее один из наиболее любимых им образов, и София, символом которой всегда являлся небесный свод, обретает еще один образно-персонифицированный лик: *«Меж пальцев алавастровых лампы / Психеи зябкой теплится едва. / Алмазами играет синева. / Гроза, висит хрустальная громада...»* «Хрустальная громада» ночного свода «аурически сияет» в морозном воздухе, грозя своей отчужденностью, однако прозрачно-телесная семантика «психейного» начала высветляет этот смертоносный, мертвящий образ-символ «зимы» обертонами софийного свечения. Психея-душа, не теряя своей античной родословной, по логике развития сюжета софийного нисхождения робко и «зябко» опять-таки выступает ролевым аналогом Софии.

Пока София-Изида учительно приобщает героя/поэта к заповедным тайнам бытия в сакральном топосе остановившегося времени, «плотская» его ипостась, заброшенная *«в чистилищах глубоких»*, по-прежнему во власти *«незримого вождя моих глухих дорог»*. Развертывающаяся далее мифологема Пути, постепенно сменяющая «жребий распутий» – символ бездорожья и скитаний, противоречиво сплетена, как уже отмечалось, контрапунктом мрака и снежной белизны, мертвого и живого, огня и вьюги, дома и бездомья, пути похоронного и пути как подвига духовного восхождения. Среди этих символических воплощений софиологический метатекст обретает повышенную востребованность, выходя к универсуму религиозно-философской мысли Вяч. Иванова. Вторая половина цикла возвращает «дорожную»

тому, но поднимает ее на уровень новой символики, усиливающей «эсхатологическую встревоженность» лирического повествования. Мистически прозреваемый Путь освещен сиянием лунных лучей, слитых «с зарею розоватой», природной эманацией Мировой души. Следуя П. Флоренскому, эту картину можно читать как «мистику ночи» и «мистику утра», т.е. как символику начал, приобщающих к «первичным интуициям бытия» <...> «Эти две тайны, два света – рубежи жизни. Смерть и рождение сплетаются, переливаются друг в друга...»³⁸. Поэтическому высказыванию Иванова, надо заметить, всегда свойственна особая символическая подсветка, на которую обратил внимание Ф. Степун, отмечая в творчестве Иванова «искусственность и эффектность» художественного освещения, но добавляя при этом: «...и все же это освещение внутреннее, а не внешнее, светопись духовного озарения, а не извне установленные прожекторы»³⁹. То же можно сказать о сложной световой семантике, вплетенной в мифологему Пути: она тяготеет к сгущению в некую духовную субстанцию, свечение которой теперь придает движению телеологический характер:

... Не высвечен из мрака лишь вожатый,
Как будто, сквозь него струясь, луна
Лучи слила с зарею розоватой
И правит путь Пресветлая Жена.

П. Дэвидсон читает этот «путь» как похоронный, но он может мыслиться не столь однозначно. София – Пресветлая Жена наделена здесь ореолом Путеводительницы. Ее верховная власть над миром, погруженным в ночной мрак, и душой, закосневшей в зимнем – мертвом! – сне, определяет дальнейший ход лирического повествования, ориентированного на символику весны-пробуждения.

Мистическая реальность, осененная присутствием Софии, переходит в новую фазу своих воплощений, формируя сферу духовных отношений героя с миром, и прежде всего с природно-тварной его основой в проекции на «плотскую» ипостась человека. Сакральная топика «Изидиных чертогов», равно как и траурный пейзаж «пустынных гор в оснеженных острогах», сменяется в восьмом сонете архетипическим символом дома как укрытия от «зимы-чумы», дарующего тепло «магического кру-

га». Ассоциативно архетип дома связан с мотивом семейного очага, намеченным в первом сонете как возжеленное, но недоступное для героя прибежище в его тяжелых скитаниях. Вспомним одинокий домашний кров в начале цикла: он выступает как единое пространство зимнего сна-смерти:

Охалку дров свалив у камелька,
Вари пшено. И час тебе довлеет,
Потом усни, как все дремой коснеет...
Ах, вечности могила глубока...

Здесь же, в потайном пространстве, «где укрыт от стужи уголок»,

Тепло в черте магического круга;
На очаге клокочет котелок,
И светит Агни, как улыбка друга.

Смысловая контрастность этой картины обусловлена софийным кодом цикла, нарастанием в нем утепляюще-высветляющей тональности, – не случайно огонь-Агни не только греет, но и светит, по-человечески излучая дружеское участие⁴⁰.

Вообще говоря, художественное время и пространство второй части ЗС тяготеет к хронотопу промежутка, перехода: это метафизическая реальность между зимой-весной, сном-пробуждением, смертью-воскресением, что создает некий образ мистико-религиозной модели мира. Тем более важно, что это «между» дает основание говорить о софийном времени и софийном пространстве в ЗС. Софийные свет и тепло, так робко пробивавшиеся в первой части цикла, все смелее набирают свою семантику во второй, и в этом можно усмотреть жизнеспасительное действие софийных начал. Так, «скорбный строй» зимнего мотива, которым открывается девятый сонет, взрывается символикой Солнца, неизменно ждущего восхода: «... *Безвестье тут, беспмятство, застылость, / А в недрах – Солнца, Солнца рождество!*» Надо ли прояснять теургически-приподнятую семантику этого мотива, ассоциирующего с соловьевской мифологемой «неподвижного солнца любви»? В этой парадигме финал сонета вновь отмечен линией софийного нисхождения в дольний мир, репродуцирующего символику земного приюта. «Жизнь темная», земное существование с неотменностью запросов «плоти», человеческая жизнь как таковая вновь осенены теплом спа-

сительного крова, «где трещат дрова». «Жизнь и любовь» поверяются, казалось бы, «убогой» мерой – «за огонек востепленный тревога / В себе и милом ближнем...», – но именно эта прикровенная мысль о «ближнем» утверждает не внешне-догматический, а глубинный христианский смысл земного бытия под покровом софийного участия.

Христианско-гуманистическая сущность этого лирически открытого признания развертывается далее в том же мотиве укрытия, но теперь он связывает лирическое Я со всем сонмом страждущих существ, настигнутых смертоносным дуновением зимы. Эта своеобразная переключка с «волчьим» сонетом опять демонстрирует замечательную особенность софийного мира ЗС: жизнь человеческой души в ее земных пределах отмечена трогательной заботой о всякой Божьей твари. Сокровенное, утепляющее грешный мир душевное волнение при мысли о страдающем земнородном доходит, казалось бы, до невозможного, когда в превратностях зимней стужи участь человека и земнородного существа практически уравнивается в своих правах на защиту от мороза и голодной смерти⁴¹. В десятом сонете этот мотив пронизан лирической волной осердеченного молитвенного возгласа: «Бездомных, Боже, приютит! Нора / Потребна земнородным и берлога / Глубокая...»

В этом обращении слышится женственная в своей основе природа щемящей любви ко всем Божьим созданиям, и она обнаруживает в своей проекции любовно-собирательный образ всеединого, обнимающего весь тварный мир бытия, избавленного от страданий. В известном смысле здесь реализуется и аспект софийно-творческого отношения к живой природе: поэтическое слово, обращенное на страждущую тварь, художественно восстанавливает мифопоэтическую основу древнего синкретизма и высветляет изначальный замысел Творца, исполненный любви и мудрости. Иванов удивительно тонко это чувствует, и в свое понимание софийного преображения мира и человека включает сострадательно-братское отношения к «зверью», о котором позже младший поэт, без всякой подсказки св. Франциска, напишет как о «братьях наших меньших».

Как мы могли убедиться, соловьевский, «интимно-романтический» (А.Ф. Лосев) аспект Софии в ЗС не актуализи-

рован; он уступает место интуициям, лишенным эстетико-эротических коннотаций. В чем-то софийная мистика природы у Иванова перекликается с ее трактовкой Я. Беме, который считал, что «растения и животные являются выражением некой внутренней души, ее сокровенного духовного внутреннего принципа, согласно которому все существа и вещи одушевлены»⁴². Действительно, нельзя не заметить, что природа софийного нисхождения в ЗС пронизана нотами христианско-богородичного сострадания к грешной земле, кротко-милосердной печали не только об обыденной человеческой юдоли, но и о всем тварном мире. Таким образом в циклическом пространстве ЗС обнажается тонкий пласт поэтической материи, связанный с обостренным ощущением глубинных основ национальной духовности, что имеет право быть прочитано как особое качество софийности, отмеченное А.Ф. Лосевым: «русский национальный момент – десятый аспект Софии»⁴³. Софийно-богородичное участие распространяется как гуманизирующее мир начало, дарующее не только духовный свет, но и сострадательно-милосердное тепло жизнечувствия. Оно осеняет скованный льдами мир той любовью, которая читается как «жалость ко всему живому», и с этой точки зрения София в ЗС, как Мать Божья, «держит покров над всей тварью, видимой и невидимой, над всем грешным человеческим, безгрешным животным и неизменным ангельским миром»⁴⁴. Как отмечает В. Кравченко, «по логике софийного мифа Соловьева, совмещение образов Богородицы и Софии вполне закономерно»⁴⁵. Разумеется, эти интенции прочитываются в ЗС не без определенных оговорок, но очевидно, что они вписываются в общий пафос ожидания софийно-христианского преображения мира, которым пронизано единство цикла.

Если признать, что эта «напряженность ожидания» преображения мира и человека в ЗС «так и не получает разрешения»⁴⁶, то нельзя не заметить и другой процесс: в морозном воздухе ЗС разлита востребованность онтологических связей, которые могут стать основой всеединства, чаемого Соловьевым и его последователями и поэтически трансформированного Ивановым в лирико-символическом ключе. Однако создатель ЗС, в отличие от своей изначальной утопической предрасположенности к стремлению вывести «из Нем непримиримого / Слепительное

Да!» («Огненосцы»), сурово и трезво признает неотвратимость драматического противоборства спасительных и губительных начал бытия, отказываясь от соблазна их единения в религиозно-философском синтезе. Это особенно заметно на фоне таких концептуальных работ революционных лет, как «Наш язык», «Кручи», «Переписка из двух углов», мелолея «Человек», написанных практически одновременно с ЗС и отмеченных пафосом метафизического оптимизма. Они свидетельствуют, о том, что целеполагающий состав своих программных идеологических установок Иванов не только не растерял в «развороченном бурей быте», но и актуализировал в философской эссеистике первых послереволюционных лет. Однако в глубинах его лирико-философского сознания шла духовная работа, показывающая, по словам дочери, «какой ад был у него в душе»⁴⁷, и поэтическая мысль ЗС выстаивается в модусе борьбы отчаяния и надежды, скорби и просветления.

Художественно этот процесс закодирован в тонкой пульсации амбивалентного комплекса *зима/весна*, который имплицитно выводит поэтику софийности к актуализации поэтических интенций, отмеченных аурой веры. Уже в десятом сонете, приближающем циклический финал, «жизнь и любовь», две равносущностные субстанции, реанимируют мотив душевной бодрости – «но все душа бодра», порождающий метафорику взаимоактивной нерасторжимости «звериного» и «человеческого» естества, тела и духа. «*Два мира вожделений*» – душа и тело, дух и плоть заряжены единой энергией жизнечувствия:

Согрето тело пламенем крылатым,
Руном одето мягким и косматым,
В зверином лике весел человек.

Скользит на лыжах, правит бег олений...

Этот знак исполненной сил плоти и просветленной крепости духа не случайно звучит веселой нотой – София как субстанция «веселящаяся» и «играющая» наделяет человека, своего причастника, зарядом бодрящей и активной энергии.

Предпоследний, одиннадцатый, сонет являет собой поэтическое пространство, представляющее софийно просветленную материю как бы в чистом виде: провозвестие наступления весны разворачивается в символике природного пробуж-

дения. Мистический пейзаж, язык внутренних видений сменяется метафизическим таинством естественно-природных метаморфоз. Сакральная топика «верха», представленная эсхатологическими приметам «воскресения мертвых», сопряжена с удивительно свежо и тонко выписанными реалистическими деталями оживления земной природы. Символическая основа этой связи рационально не задана, но поэтически она выразительна и ощутима: образ «гостя довременной весны» – буйного, теплого вихря, в дыхании которого тает «острог зимы», «синее в пятнах дол наутро талый», ведет за собой символически мерцающую цепочку кода Весна-София, включающую и коня на переправе (символ пограничья разных ипостасей бытия), и созвездье «февральских Рыб», свет которых волнует замогильную «область душ», предвосхищая их эсхатологическое пробуждение от смертного сна. Все это призвано символически выразить настроение метафизического бодрствования, не менее сущностное в общем звучании цикла, чем удручающее сознание «глубокой могилы вечности», в которую заброшено человеческое существование. Если утверждение Иванова о тождестве микро- и макрокосма⁴⁸ принять как непреложное свойство его творческого сознания, то смысловая парадигма ЗС читается под знаком нарастания заложенной в цикле интуиции торжества духоподъемных софийных начал как в мире, так и в самом человеке. В конце цикла софийный элемент особенно действен, он определяет состояние мира. Из этого пространства, правда, выведено лирическое Я, не могущее для себя решить, «где морок, где существенность, О Боже? / И явь, и греза – не одно ль и то же?»... Но Иванов строит циклический метасюжет таким образом, что оживающая природа – плоть мира, в канун своего преображения является не фоном, но действующим лицом вселенской мистерии софийного нисхождения, преображающего материальное «вещество» земного существования, что отвечает общей тональности соловьевского мифа. Несмотря на нерешенность героем «последнего» вопроса о подлинной сущности бытия, заключительный сонет исполнен жизнеутверждающего пафоса любви, неотменимой и «в мечтанье сонном»:

Любовь – не призрак лживый: верю, чаю!...
Но и в мечтанье сонном я люблю,
Дрожу за милых, стражду, жду, встречаю...
В ночь зимнюю пасхальный звон ловлю,
Стучусь в гроба и мертвых тороплю,
Пока себя в гробу не примечаю.

В последнем стихе звучит горький оттенок диссонанса, характерный для внутреннего мира лирического Я, пребывающего в тональности рефлектирующего минора, но он не в силах построить ощущение перемен, меняющих лицо мира, соединяющих земное и небесное. Софийную природу ожиданий и эсхатологических предчувствий, пафос жизнеутверждающего порыва к пасхальной вознесенности над смертным уделом здесь нетрудно рассмотреть. Неудержимое стремление к истинной подлинности земного бытия, осененного христианским пафосом веры и надежды, выливается в мажорно-утвердительный гимн любви как духовной энергии личного и вселенского бытия, что и выводит поэтику софийности в ЗС к основополагающим началам религиозно-философской системы Вяч. Иванова.

Впрочем, «если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир»⁴⁹, то можно заметить, что ЗС дают глубоко индивидуальную и внутренне прочувствованную художественную интерпретацию Софии. В отличие от соловьевского прототекста, в котором центральное место занимает «один лишь образ женской красоты», софийное начало в ЗС персонально не настолько явлено, чтобы в нем просматривался «канонизированный» Соловьевым и его последователями образ Вечной Женственности как объект молитвенно-эротического поклонения. Но несмотря на определенные трудности верификации софийной субстанции в ЗС, ее присутствие, как мы могли наблюдать, определено и зримо не только для героя/поэта, но и для читателя. Софийная реальность имеет здесь сложный состав, являя себя прежде всего в тенденции к преодолению мрака, холода, бессилия, отчаяния, всего того, что связано с состоянием духовной смерти. Репрезентация софийных смыслов проступает в слож-

ном спектре мистико-религиозных, фольклорно-исторических, культурно-художественных воплощений, что поэтически выражается в разноприродной символике, в неожиданных сочетаниях образно-реминисцентного ряда, в тяготении к поэтическому синтезу многообразных и порой разноречивых источников духовного предстания. Поэтическая концептуализация софийной природы мира пульсирующим контрапунктом так или иначе отзывается на всех композиционных уровнях цикла, эксплицируя глубинные импульсы поэтического сознания автора ЗС. Это и образует тот тонкий, лирически прочувствованный и художественно воспроизведенный пласт циклического метасюжета, который можно определить как поэтику софийности. Верность софийным ориентирам присутствует в ЗС как «дар непосредственного переживания непреходящей красоты и рассудком недоказуемой ценности, таинственно заключенной в вещах мира, вопреки их видимой скудости, эфемерности, дисгармонии»⁵⁰.

¹ Слова Вяч. Иванова здесь приведены в передаче О. Дешарт: «В.И. много думал о “Софии”, но о ней специально никогда не писал ни очерков, ни исследований. Когда его спрашивали о Ней, он говорил: “Где сверхприродное касается земли, там и София”» // Иванов Вяч. Собр. соч. Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. С введением и примечаниями О. Дешарт. Брюссель. Т. III. С. 697. (Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием тома и страницы.) Приведенные в качестве эпиграфа слова имеют прямой аналог в «Повести о Светомире царевиче»: «Там, где Слово Божие касается земли, там и София» (I, 480). О софийной проблематике в этом произведении см.: Микушевич В.Б. Софиократия по Вячеславу Иванову // Вячеслав Иванов - творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения/ Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С. 19–24.

² См., например, об этом: Громов М.Н. Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова // Там же. С.25 – 30.

³ Гайденко П.П. Соблазн «святой плоти» (С. Соловьев и русский Серебряный век) // Вопр. лит..1996. Июль-август. С. 83.

⁴ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 256.

⁵ О том же предупреждает и Г. Обатнин. «Символизм в лице его представителей, - пишет он, - имеет большой объем теоретических текстов, многие из которых носят авторефлексивный (метатекстовый) характер. Такие тексты, как правило, принимаются за основу анализа, а художественное творчество рассматривается как их иллюстрация, что в

свою очередь фатально повторяет одну из возможных схем символистской художественной стратегии». Обатнин Г. Иванов-мистик. Окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919). М., 2000. С.179.

⁶ Обатнин Г. Иванов-мистик... С. 177.

⁷ Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте»// Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 344.

⁸ Лосев А. Указ соч. С. 256, 259.

⁹ «Поэтическое влияние Владимира Соловьева неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, нежели чисто философское» // Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.,1994. С. 321.

¹⁰ Котрелев Н.В. «Видеть» и «ведать» у Вячеслава Иванова (Из материалов к комментарию на корпус лирики) // Вячеслав Иванов - творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С.9.

¹¹ См. об этом: Карасев Л.В. Онтология и поэтика.// Вопр. философии.2001. № 9. Как подчеркивает автор, в данном случае исследователя интересует то, «с помощью чего реализует себя «содержание» и «форма», то, *благодаря чему* текст обретает жизненную силу и оформляется в единое органическое целое». Карасев Л.В. Онтологическая поэтика (краткий очерк) // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. М., 2005. С. 92.

¹² Попытки аналитического подхода такого рода рассматривают «поэтическую софиологию» автора и вне его причастности непосредственно соловьевскому истоку. В этом случае речь идет об особых формах «софийности», с разной степенью интенсивности присутствующих в словесном поэтическом творчестве, но прежде всего в тех пластах лирического повествования, которые принято квалифицировать как «философские». Об этом, напр.: Океанский В.П. Персонологические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. Вып. 4. Иваново. 2002. С. 178–188.

¹³ Дэвидсон П. «Зимние сонеты» Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М.,1996. С. 216–217. Подробнее об этом: Davidson P. The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge, 1989. Об образе Девы Марии в поэзии Вяч. И. Иванова см.: Dudek A. Поэтическая мариология Вячеслава Иванова // Studia litteraria polono-slavica. Warszawa, 1993. С. 41–52.

¹⁴ Об этом подробнее: Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 84. О первых публикациях ЗС см. комментарии О. Дешарт (III, 847).

¹⁵ Аверинцев С., Вячеслав Иванов // Иванов Вячеслав. Стихотворения и поэмы. Л., 1976. (Б-ка поэта. Малая серия). С. 57. Это обстоятельство подробно рассматривается в указанной работе П. Дэвидсон.

¹⁶ Соловьев В. Неподвижно лишь солнце любви... Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1999. С. 118.

¹⁷ Горичева Т.М. О кенозисе русской культуры // Христианство и русская литература: Сб. ст. СПб., 1994. С. 56.

¹⁸ Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 172.

¹⁹ См. в связи с этим: Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

²⁰ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.,1995. С. 152.

²¹ Дэвидсон П. Указ. соч. С. 218.

²² Салма Н. Опыт интерпретации феномена русского символизма в свете истории развития мысли // Acta Universitatis: Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1989. С. 293.

²³ Корецкая И.В. О «солнечном» цикле Вячеслава Иванова // Изв. РАН. Сер. литературы и языка. Т. 37. 1978. № 1. С. 54–60.

²⁴ Текст ЗС цит. по указанному Собр. соч. Вяч. Иванова. Т. III. С. 568 – 573.

²⁵ Визионерская практика Вяч. Иванова хорошо известна. Г. Обатнин подчеркивает роль Вл. Соловьева, канонизировавшего опыт визионера в качестве материала для литературы. См. Обатнин Г. Иванов-мистик... С. 177. См. также: Богомолов Н. А. Русская литература XX века и оккультизм. М., 1999. С. 311–334. О феномене «визионерской эстетики» см.: Wagner-Egelhaaf M. Mystic der Moderne. Die visionere Asthetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert. Stuttgart, 1989.

²⁶ О «лесе лавровом» у Иванова см.: Мицкевич Д.Н. Культура и петербургская поэтика Вяч. Иванова: «Аполлини» // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы междунар. науч. конф. 9-11 сентября 2002 г. Томск; М., 2003. С. 241, 250.

²⁷ Соловьев Вл. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев Вл. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 348.

²⁸ О символической «фауне» поэтического мира Вяч. Иванова см. монографию Л.В. Павловой «'У каждого за плечами звери'»: символика животных в лирике Вячеслава Иванова» (Смоленск, 2004), где среди прочего отмечается, что для Иванова «интерес к зверю оказывается одним из способов постижения самого себя и мира, созданного Творцом» (С. 12). В поле зрения автора – творчество Вяч. Иванова 1903–1912 гг., и «Зимние сонеты», к сожалению, в книгу не попали.

²⁹ Смирнов В.А. Литература и фольклорная традиция: вопросы поэтики (архетипы «женского начала» в русской литературе XIX—начала XX

века). Пушкин, Лермонтов, Достоевский, Бунин: Дис.д-ра филол. наук. Иваново, 2001. С. 34.

³⁰ В славянской мифологии покровителем волков был солнечный бог Дажьбог. Как священное животное, волк почитался славянами, наделявшими его сверхъестественными качествами, в том числе даром всевидения. Помимо этого ему традиционно приписывалась функция посредника между «этим» и «тем светом», вообще силами иного мира. См. об этом: Шарапова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М., 2001. С. 184 – 186.

³¹ Помимо роли охранителя стад и повелителя волков (ср. поговорку: «Всяк зверь у Егория под рукой») Егорий в народных поверьях наделялся и другими функциями: «еще в незапамятные времена ему были доверены ключи от неба, и он каждую весну отпирает его, предоставляя силу солнцу и волю звездам». См. там же. С. 209.

³² Представления о ликантропии (оборотничестве людей в волков с возможностью обратного превращения в человека) создали понятие о волкодлаке (человеке-волке, оборотне), с которым ассоциировали и волхвов. В народных поверьях волхв и волк часто соединяются. Волхв – это кудесник, колдун, обладающий многообразными знаниями и способностями, имеющий власть над стихиями, «ведающий» прошлое и будущее. Он, однако, скорее злое, чем доброе существо, что отличает его от того статуса жреца, прорицателя и защитника от нечистой силы, которым он обладал в языческую пору. См. там же. С. 184 – 187. Нельзя отрицать, что все эти смыслы слышатся в цитируемом тексте. Появление волка в ЗС имеет и другие древнеславянские корни: с Юрия (Егория) Холодного (9 декабря) волчьи стаи становятся особенно лютыми, и люди справляли в это время «волчьи праздники», желая задобрить «паству солнечного Егория». «Волчий» сонет Иванова звучит дальним эхом этой традиции.

³³ Исупов К. Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-философской культуры // Вопр. лит. 2006. Ноябрь-декабрь. С. 60.

³⁴ Цветочки святого Франциска Ассизского. / Пер. с лат. А.П. Печковского. Вступ. ст. С.Н. Дурьлина. М.: СП «Вся Москва», 1990. С. 67 (Репринт. издание).

³⁵ Бонецкая Н. Русская Сивилла и ее современники. Творческий портрет Аделаиды Герцык. М., 2006. С. 279.

³⁶ Подробнее об этом: Кравченко В. Владимир Соловьев и София. М., 2006.

³⁷ Штайнер Р. Границы естественного познания. Поиск новой Изиды, Божественной Софии. М., 2003. С. 210. Об этом подробнее: Бонецкая Н. К. Русская софиология и антропософия // Вопр. философии, 1995. № 7.

³⁸ Флоренский П. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 17, 22.

³⁹ Степун Ф. Встречи и размышления. London, 1992. С. 177.

⁴⁰ Знаменательно это обращение к индуистской мифологии: софийное сознание Иванова проникнуто вселенской общностью утепляющих и укрепляющих мир связей, диалогических взаимоотношений, которые распространяются и на католический Запад, и на буддийский Восток.

⁴¹ Близкое Вяч. Иванову представление о соотношении сущности человека и животного дает итальянский гуманист XV в. Лоренцо Валла: «Итак, животные обладают памятью, как и мы, разумом и волей, потому что они обладают душой, как и мы. <...> Поэтому мы читаем [в Библии. – Н.Д.], что Бог сотворил и человека, и животное в живой душе и что в ней присутствует дуновение жизни, как и в самом человеке». Отличие человека от животного, по мысли Л. Валла, заключается в том, что «мы созданы вечными по образу и подобию Бога, а в ином подобны животным» // Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 322. Благодарю проф. Н.В. Ревякину за это ценное указание.

⁴² Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения: Пер. с нем. М., 1997. С. 171.

⁴³ Лосев А. Указ. соч. С. 253–255.

⁴⁴ Горичева Т. М. Указ. соч. С. 56.

⁴⁵ Кравченко В. Указ. соч. С. 324.

⁴⁶ Дэвидсон П. Указ. соч. С. 215.

⁴⁷ Иванова Л. Указ. соч. С. 84.

⁴⁸ «...Микрокосм – точное подобие макрокосма и в некотором таинственном смысле не подобие только, но и тождество» (IV, 271).

⁴⁹ Федотов Г.П. Мать-земля: к религиозной космологии русского народа // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб, 1991. С. 66-77.

⁵⁰ Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли о. С. Булгакова // Вопр. философии. 1989. № 12. С. 87.

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

ГНОСТИЧЕСКАЯ СОФИЯ АЛ. БЛОКА

Уже современники подчеркивали двойственность соловьевской Софии, возможность «христианско-церковного» и «гностицистически-теософского» ее понимания¹. София божественная

двойственно сочетается с Софией космической. Этот космический элемент усиливается в русском символизме. Как писал Н.А.Бердяев, «почитание Софии как Богочеловечества они (А.Блок и А.Белый) заменили почитанием Софии как космической стихии, не божественной и не человеческой». Или «София космическая, а не божественная София заменила, подменила Христа»². Этот культ Софии не укрепляет, а расслабляет человека, и потому, полагал Н.А.Бердяев, «мрак нарастает в душе А.Блока»³. Чем, по Бердяеву, Блок отличается от Пушкина, Тютчева или Соловьева-поэта: «Душа Блока исключительно женственная, космическая душа», и потому она «вечно трепетала от космических вихрей, уносилась в снежные метели»⁴.

Тема Софии космической, восходящая к гностической древности, лишь намеченная в теургической поэзии Вл.Соловьева, определяет своеобразие уникального религиозно-художественного мира Блока. Именно Блок вводит в историю русской литературы тему Софии, подверженной катастрофам и падениям.

Древнейший источник софийных тем и мотивов в православной традиции – книги «премудрости» Ветхого Завета. София, Премудрость Божия, – важнейшее среди имен (Слава, Сила, Жизнь), означающих модус Присутствия Творца в сотворенном мире. Софийное сочетает имманентное и трансцендентное, человеческое и божественное, творение и Творца. Как подчеркивает С.С.Аверинцев, это «божественный человеческий образ»⁵, самораскрытие Бога в мире. София – образ Вечной Женственности в иудео-эллинической и христианской традициях, восходящий к парадоксальной соотнесенности девства и материнства, хозяйки и мироустроительницы. Дом – один из главных символов библейской Премудрости. София – «заботливая хозяйка космического «домостроительства», «трудолюбивая и заботливая хозяйка мирового целого»⁶. Мир Софии – это согласие, собирание мира в упорядоченное целое, это состояние внутренней собранности и бодрости духа. Православная софийность тесно связана с соборностью. В мире Софии часть подобна целому, низшее подобно высшему. Мир Софии воплощает идею иерархической лестницы бытия, описанную Псевдо-Дионисием Ареопагитом. «Для этого сопряжения, в котором горнее нисходит к дольнему, а дольнее восходит до горнее-

го, у русских адептов греко-христианского любомудрия было одно слово – София-Премудрость»⁷. Символика Софии неотделима от идей просветления плоти, преображения сотворенного мира, ее важнейшие образы – Богородица, Церковь, собор, храм, дом. София и Логос дополняют друг друга, София является в мире воплощением Логоса. Традиционный мир Софии теоцентричен и антропоцентричен, как и само библейское откровение. Святые и художники, как полагал С. Булгаков, способны видеть мир «в осиянии божественной Софии»⁸. Софийному чувству (например, народных праведников Ф. Достоевского) открывается тайна мировой гармонии и космической красоты, способной спасти мир от раздора и хаоса. «Вершина христианской любви есть непосредственное чувство мировой гармонии», по свидетельству Б. Вышеславцева⁹. Даже лосевское представление о «космоцентризме» греческой древности можно связать с первичным откровением Софии в эллинском мире, подобно тому, как Вяч. Иванов увидел в культе Диониса проработу христианского страдающего Бога.

Но в истории духовной культуры существует другая трактовка образа Софии – в теософской традиции свободной религиозности, неортодоксальной мистики. Гностики, каббала и опирающаяся на эти традиции эпоха романтизма (в которой художник становится творцом собственного мира) вносят в древний лиро-эпический образ Софии-мироустроительницы драматические смыслы. Образ Софии космизируется и драматизируется. Миром правит не только Логос, но и Эрос. Речь идет о мире в широком смысле как тотальности (а не порядке и согласии), в котором сопряжены космос и хаос. Возникает эротическая символика двойственной Мировой Души, способной к падению и просветлению. Образ мира связывается не с гармоническим аполлоническим космосом в эллинском понимании (упорядоченное, украшенное, пронизанное Логосом целое), но с бесконечностью и непостижимостью – прерогативами божественного абсолюта (в мистическом богословии восточной церкви). Мистика Софии, способной сопрягать различное, порождает восходящий платоновский эрос, находящий свое воплощение в романтическом культе Вечной Женственности, двойственной Мировой Души.

Открытие бесконечного, релятивного мироздания составляет основное содержание блоковской поэзии: Родины с ее «необъят-

ными далями» (2,75)¹⁰, роковой метельной России, Города, где «ресторан, как храмы, светел, / И храм открыт, как ресторан» (2,204), а «жизнь пустынна, бездомна, бездонна» (3,22), «неизвестных, пугающих сил» в современном человеке (3,44) – в явлении Снежной Маски («Из очей ее крылатых / Светит мгла»-2,227) или «роковой пустоты» «в сердцах, восторженных когда-то» (3, 278).

Миры летят. Года летят. Пустая

Вселенная глядит в нас мраком глаз.(3,41)

Это открытие, определяющее пути искусства Нового времени, создает и в поэзии Блока антиномические отношения человеческого и космического, антропного и божественного. В эпоху Блока – эпоху «предельного кипения» «горячей культуры» Нового времени¹¹ разрушается логоцентрическая модель мира. Не случайно Н.А.Бердяев писал о Блоке: «Ему чуждо было начало Логоса, он пребывал исключительно в Космосе, в душе мира. Душа Блока исключительно женственная космическая душа»¹². «Всемирное чувство» (б, 370) приобщало поэта к потоку бытия, дионисийской стихии жизни. Открытость бесконечному и релятивному мирозданию порождала экстатическое переживание целостности мироздания – благого и страшного одновременно, двуединства полярностей. Поэтому поэзия Блока открыта хаосу и идет путем деструкции, растраты, «попиранья заветных святынь», приближаясь к редуцирующей и саморазрушительной сущности авангардного искусства.

В настоящее время существуют совершенно полярные прочтения поэзии А. Блока. 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»¹³. В частности, в «итоговом для дореволюционного творчества Блока» цикле «Кармен», где «часть подобна целому», «я – то же, что и ты»¹⁴. И наоборот, С.Л. Слободнюк рассматривает «трилогию вочеловечения» с точки зрения нарастания «онтологии небытия»: «Трагическая разделенность героя с любыми формами бытия станет судьбой Блока», «В этом мире абсолютно все подчи-

нено не просто жизнеотрицанию, а неуклонному, безудержному стремлению в истинную смерть»¹⁵. О «еретической сущности» блоковской софиологии пишет В.А. Сарычев: «Блок сделал максималистические выводы из так называемой «вселенской религии» Вл. Соловьева (ее «богиня» – София), он не только возвысил Софию над Иисусом Христом, но и всю жизнь занимал последовательно антихристианскую позицию»¹⁶. Он всю жизнь оставался апокалиптиком, всегда тяготел «к кардинальному преображению жизни», но софиологическая основа творчества вела к подменам и «обратным результатам»¹⁷. Это остро критическое восприятие Блока восходит к суждениям о Блоке его современников. В частности, о «мутных ликах» поэзии Блока в 1922 г. писал Н.А.Бердяев: вечная возможность «смещения и подмен» коренится уже в двойственности соловьевской Софии. Блок и Белый почитание Софии как Богочеловечества заменили «почитанием Софии как космической стихии... Этот культ Софии не укрепляет, а расслабляет человека», и потому «мрак нарастает в душе А. Блока»¹⁸. Или, как полагал К.Мочульский, «его трагедия в том, что Божество открылось ему как космическое начало, Вечная Женственность, а не как богочеловеческое лицо Христа. Он верил в Софию, не веря в Христа»¹⁹.

Но как пишет современный исследователь, «символизм всё настойчивее заявлял о себе как о новом миропонимании, которое стремится постичь мир как целое, во всей его бесконечности и глубине. Русские символисты захвачены чувством бесконечности мира, как и бесконечности внутренней жизни человека»²⁰. Из этого чувства бесконечности и проистекает та семантическая революция поэзии Серебряного века, которая утверждала противоположные ценности как равноправные и взаимодополнительные истины, порождая, вместо логоцентрической «мифопоэтическую» модель художественного сознания²¹. Потому к эпохе трудно приложимы оценочные категории.

Д.М. Магомедова, исследуя «автобиографический миф» в творчестве А. Блока и выявляя его гностическую основу, сводит ее к «гностическому сюжету освобождения плененной Мировой души»²², восходящему к соловьевскому контексту: жизнь – теургический подвиг спасения Мировой души. В статье о Вл. Соловьеве «Рыцарь-монах» (1910) Блок формулирует теургическую сверхзадачу своего творчества. И для философа, и для поэта извечно существует «одно земное дело: дело освобождения пленной царевны, миро-

вой Души, страстно тоскующей в объятиях хаоса» (5, 451). Архетип этого подвига содержит древний миф о Персее и Андромеде, Пигмалионе, Орфее. Об эсхатологии этого подвига повествуют стихи Соловьева «Три подвига» и «Дракон: Зигфриду». «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной Хаосом Царевны – Мировой и своей души. Наши души – причастны Мировой» (5, 455). Апокалиптическое сознание эпохи воспринимало христианскую традицию сквозь призму лично создаваемого религиозного опыта. Потому и возрождалась, в частности, гностическая древность, близкая современности своим недогматическим прочтением религиозной тематики. Видение Софии для Соловьева – это видение красоты божественного космоса, преображенного мира, что отвечало мужественно-теургическому пафосу его поэзии. Лирический герой поэзии Блока – иной, он наделен особой восприимчивостью к состоянию мира. И потому гностическая основа блоковского творчества связана не только с теургическим мифом (тема несвершенного подвига), но с космической Софией Блока, с темой двойственной Мировой души, рождающей двойственное отношение к мировым явлениям. Проблема гностического прочтения А.Блока ставится в итоговых блоковских работах А.Белого «Поэзия А.Блока» (1916) и «Воспоминания о Блоке» (1922). «Блок повторил в биографии быта душевного всю биографию переживаний гностических»²³. А именно: нисхождение Софии в мир, томление, восхождение, появление Ахамот («темного хаоса светлая дочь»), ее метаморфозы и встреча с ней в безднах. Белый увидел двойственность героини уже ранней лирики Блока: переход софийной героини в космически-стихийную. Двоится центральный образ «Стихов о Прекрасной Даме»: «Астарта, Луна вечно силится заслонить Ее» – небесную Софию, лучистую Деву²⁴. Уже ранние стихи Блока обращены к метаморфозам космической Софии.

В раннем творчестве Ал.Блока обычно видят дуалистическую оппозицию неба-земли, лазурного там и безрадостного здесь. Так, по мысли К.Мочульского, молодой поэт продолжает традицию «платонизирующей поэзии» А.Фета и Вл.Соловьева: «печальная земля тонет в тумане и мгле». По контрасту с призрачной реальностью реальность подлинная лучезарна: «Когда появляется Она – потоки света заливают небо..., вместо туманной мглы – золото в лазури»²⁵. Но как говорил сам Блок о своих ранних стихах (в письме

А.Белому 1910 г.), «вся история моего внутреннего развития «напророчена» в «Стихах о Прекрасной Даме» (8, 317). Мифологема Вечной Женственности, организующая космическое творчество Блока, порождает уже в ранних стихах «двойственное ко всему отношение» (8, 183). «Лунное начало эстетизма» и «солянный мир панэстетизма», в определении А.Ханзен-Лёве полярных начал русского символизма²⁶, не противостоят, но антиномически сочетаются в ранней поэзии Блока: полярность-комплементарность, удаленность-близость, холод-тепло, смерть-жизнь, безумие-озарение, оцепенение-динамика, потерянности-обретение себя, немота-провозвещение, пустота-полнота мира, волшебство-служение, декаданс, крушение-восхождение, безысходность-путь. Сочетаются как взаимодополняющие грани двойственной Мировой Души, космической Софии Блока. Апокалиптическая тема обновления, пробуждения, зари и весны, «царственного пути»(1,118) к «несказанному свету»(1,169) антиномически сочетается с природно-космической семантикой душевного ненастья, ночи, мглы, холода, неверного и бездушного лунного света, тревогой и безнадежностью:

«Я шёл к блаженству»(1,20) – «Я шёл во тьме дождливой ночи»(1,40)
«Безнадежен мой путь»(1,97) – «Стою на царственном пути»(1,118)
«Сумерки, сумерки вешние...» – «Кругом далёкая равнина,
В сердце – надежды нездешние...» Да толпы обгорелых пней...

Отзвуки, песня далёкая...»(1,119) Здесь между небом и землёю
Живёт угрюмая тоска...»(1,122)

«Из лазурного чертога – «И снова он – до боли жгучий,
Время тайне снизойти» (1,128) – Бессильный сон раба» (1,138)
«Ах, ночь длинна, заря бледна «И от вершин зубчатых леса
На нашем севере угрюмом»(1,198) – Забрежит брачная заря»(1,204)

«Душа блаженна, Ты близка»(1,244) – «Ты далека, как прежде,
так и ныне»(1,117).

Музыка души спорит с лунным безмолвием:

«А в сердце, замирая, пел «В моей душе отражена
Далёкий голос песнь рассвета»(1,20)–Обитель страха и молчанья»(1,47)

Тема двойственной Мировой Души, пребывающей в вечной метаморфозе, и оказывается преобладающей. Отсюда и страх: «Но страшно мне: изменишь облик Ты»(1,94). И предчувствие: «В Тебе таятся в ожиданьи / Великий свет и злая тьма»(1,190).

Антропный план этих стихов, образ девушки любимой, строгой и чистой, мечтательной Девы-Офелии, романтическая влюбленность поэта ассоциируется то с луной, «холодной богиней» (1,15), то с «лучезарным виденьем»(1,47). В ней также открывается двойственность, она – «светлая»(1,296) и «непробудная»(1,318).

В этом неустойчивом синтезе антропного-природно-космического-божественно-сакрального явственно выявляется доминирование космологического плана, ассоциируемого прежде всего с лунной темой, изменчивым, мерцающим лунным светом. Образ луны, «Закатной, Таинственной Девы» (1,110) – важнейший в ранней лирике Блока:

«Непонятная тревога / Под луной царит» (1,6);
«Полно стремиться к холодной луне!» (1,7);
«Земля пустынна, ночь бледна, / Недвижно лунное сиянье» (1,47);
«В полночь глухую рождённая, / Ты серебрилась вдали» (1,71);
«За туманом, за лесами / Загорится – пропадёт» (1,99);
«Невозмутимая, на тёмные ступени / Вступила Ты, и, Тихая, всплыла» (1,100);
«Прозрачные, неведомые тени / К Тебе плывут, и с ними ты плывёшь» (1,107);
«Тебя пою, о, да! Но просиял твой свет
И вдруг исчез – в далёкие туманы...
Тебя не вижу я, и долго Бога нет.
Но верю, ты взойдёшь, и вспыхнет сумрак алый» (1,109);
«Ты прошла голубыми путями, / За тобою клубится туман» (1,112);
«Ты в белой вьюге, в снежном стоне / Опять волшебницей всплыла» (1,143);
«Безысходно туманная – ты / Предо мной затеваешь игру» (1,186).

Поэт множит бесконечные определения лунного света – тревожного, холодного, изменчивого, туманного, таинственного, пребывающего, подобно Мировой Душе, в вечной метаморфозе. Потому так драматично мерцание света-мглы, печали-радости, надежды-безнадежности в ранней лирике Блока. В этом драматическом богоявлении изменчивой, двойственной Мировой Ду-

ши поэт и обретает мифопоэтическую антиномичность словообраза, сочетая несочетаемое, «благословляя свет и тень» (1,220):

«Пусть светит месяц – ночь темна» (1,3); «Я видел мрак дневной и свет ночной» (1,56); «Я сам в себе с избытком заключаю / Все те огни, какими ты горишь» (1,88); «Но верю, ты взойдёшь, и вспыхнет сумрак алый» (1,109); «Над твоей голубою дорогой / Протянулась зловещая мгла. / Но с глубокою верою в Бога / Мне и тёмная церковь светла» (1,112); «Мы помчимся к бездорожью / В несказанный свет» (1,169); «Я знаю: Ты здесь. Ты близко. / Тебя здесь нет. Ты – там» (1,237).

Откровение двойственной космической Софии и ведет к помрачению золотисто-лазурного мира небесной Софии. Как писал поэт в 1919 г., «мир устроен так, что не могут не выступить на сцену темные силы там, где началась мистерия» (6, 388–389). Начинается переход от «тезы» к «антитезе» – прохождение через синелиловый сумрак, ночь, смерть души, «попиранье заветных святых». Начинается путь поэта нисходящий – в хаос и пустоту «страшного мира». В этом нисходящем пути Блок становится великим национальным поэтом: «Он нищ, как...Россия»²⁷. Происходит не «разрушение утопий Вл.Соловьева», не «преодоление соловьевского мистицизма»²⁸, а развертывание темы падшей, гностической Софии, намеченной в поэзии Соловьева²⁹. Из этого «падения» – интуиции космической Софии, подверженной катастрофам и падениям, Блок создает свою собственную богатейшую неомифологию метаморфоз хаосогенной Мировой души: стихии – Снежной маски – Снежной девы – Фаины – Незнакомки – России, святых, «созданной из бед и погубелей»³⁰ – «страшного мира» с его забвением и пустотой души – Кармен – Двенадцати – Скифов.

Если софийная тема в теургической поэзии Вл. Соловьева редуцирует мировой и личный катастрофизм, в поэзии А. Блока софийная тема углубляет этот катастрофизм. Как писал А. Белый, «символизм углубляет либо мрак, либо свет: возможности превращает он в подлинности: наделяет их бытием... Художник воплощает в образе полноту жизни или смерти»³¹. Центральный образ поэзии Блока «таинственной Девы» космоизируется и демонизируется. Божественная «Хранительница-Дева» – невеста, сказочная царевна, теряя свой изначальный усадебный топос, превращается в

Снежную Деву – воплощение природной стихии, метельной России. Путь в мир, к обретению мирового сознания осознается мистиком как падение Софии – мировой и собственной души. В гибельном пути поэта возможно только дионисийское – центробежное, саморазрушительное приобщение к мировой стихии, потоку бытия, путь расточения, саморастраты, гибели души. Это было обретение невиданной в русской поэзии трагической двойственности, антиномичности переживаний. Поэзия Блока разворачивается 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 опустошенность и озаренность, забвение и память. «Удесятеренная жизнь» в мире Блока состоит в постоянном качании маятника. Душа падает в «бездны отчаяния» и поет: «Готовая умереть, она чудесно возрождается; готовая к полету, срывается в пропасть..., израненная – поет... Истоптанная – возносится к прозрачной синеве...» (2, 3). Эта поэзия знает мрак и нищету мира и равно знает «мира восторг беспредельный». Поэзия Блока с его «трагическим сознанием неслиянности и нераздельности всего» (3, 296) акцентирует мировую антиномичность. Все двулико, все двойственно в поэтическом мире Блока. Все жизненно-ценное в этом мире поставлено под знак трагически-«двойственного отношения к явлению» (7, 365): история, родина, культура, творчество, страсть.

Эта двойственность блоковского мира была отражением двойственности его поэтической индивидуальности, в свою очередь бывшей отражением двойственной Мировой Души («Я сам такой, Кармен»). Об этой особой поэтической восприимчивости Блока писал Н.А.Бердяев: «У Блока была гениальная индивидуальность поэта, но не было личности. Личность причастна Логосу... Личность создает лишь Логос. Но Блок был целиком погружен в стихию Космоса... Он был романтиком в том смысле, что в нем дух был совершенно погружен в душевно-космическую стихию и пленен ею³². Блок жил, по словам его матери, «страстями и духом»³³. Двойственность поэтического мировосприятия отражается

в раздвоенности жизни Блока, бывшего характерным выразителем своей двоящейся эпохи. Как вспоминал Г.Чулков, «чем мятежнее и мучительнее была внутренняя жизнь Блока, тем настойчивее старался он устроить свой дом уютно и благообразно. У Блока было две жизни – бытовая, домашняя, тихая и другая – безбытная, уличная, хмельная. В доме Блока был порядок, размеренность и внешнее благополучие. Правда, благополучия подлинного и здесь не было, но он дорожил его видимостью. Под маскою корректности и педантизма таился страшный незнакомец – хаос»³⁴.

Важнейшая закономерность поэтического мира Блока с его «трагическим сознанием неслиянности и нераздельности всего» (3, 296) – трагическая двойственность мироотношения. «Страшный мир» гностически реален в зрелом творчестве Блока (потому поэт и не свершает свой подвиг освобождения Мировой души), а не только «неизбежный этап на пути от прошлого к будущему». «И мглой бед неотразимых / Грядущий день заволокло», – писал Соловьев 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» (3, 63). Поэт осознает себя «невоскресшим Христом» (3, 246), погибающим в битве со «старым роком», «не свершившим» (8, 473) свой подвиг освобождения спящей царевны. Трагическим героем, Гамлетом («Я – Гамлет...» 3, 91), обреченным погибнуть. «Но гибель не страшна герою» (3, 136). Ибо это единственно возможный путь искомого подвига освобождения Мировой Души в неомифологии зрелого Блока: «Донна Анна в смертный час твой встанет» (3, 81). Потому Блок говорит о своей «любви к гибели» (8, 317).

Д.М.Магомедова, исследуя «автобиографический миф» в творчестве Блока, выявляет трансформацию изначального соловьевско-гностического сюжета об освобождении пленной Мировой души: открытие стихийного, вьюжного облика мира, приобщение к народной душе и, наконец, его «стринберговское» завершение («Роза и крест», «Соловьиный сад»): «любовный плен и возвращение в нищий и жесткий мир»³⁵. Мифологема плененного героя столь же древняя (Одиссей-Цирцея, Тангейзер-Венера), как и гностический сюжет плененной сакральной героини (Персей-Андромеда, Орфей-Эвридика). Таким образом, выявляется еще одна двоящаяся модель в творчестве Блока. Но,

бесспорно, не «стринберговский» сюжет завершает соловьевско-софийную проблематику творчества Блока.

«Душа моя подражает цыганской и буйству и гармонии ее вместе», – пишет Блок в 1912 г. (7, 138). Это подражание душе цыганской нашло самое полное воплощение в лирическом цикле «Кармен», образе Кармен – новой мифологеме Вечной Женственности у Блока. 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 времен», вызывающая платонический восторг поэта и «творческие сны». В ней антиномически сходятся стихийная и софийная героини поэзии Блока.

Воплощением двуединства полярностей блоковского космоса становится двоящаяся героиня его поэзии, в которой возможно превращение софийной героини в стихийную и, наоборот, обнаружение в стихийной героине софийных смыслов. Поэтому так антиномичен образный строй цикла: забвение и память, восторг и страх, тишина и буря страстей, лицо и лик, свет-ночь, «нет счастья» – «слезы счастья». Героиня цикла – воплощение двойственной Мировой Души.

Это еще один образ спящей царевны в творчестве Блока, «погруженной в сказочный сон» – Мировой и своей души, образ андрогинной души поэта, к которому нас обращает работа Соловьева «Смысл любви». «Буря цыганских страстей» здесь и «гармония светил», восторг восходящей любви там:

Все – музыка и свет: нет счастья, нет измен...

Мелодией одной звучат печаль и радость... (3, 239)

Гибель здесь и «творческие сны» там. В этой двойственности открывается тайна души вселенской. Музыкальный образ Кармен (обращающий к душе самого поэта) увенчивает галерею женских образов в поэзии Блока, организующих мировое целое. В стихии, хаосе слышатся мировую музыку. «И в цыганщине освобождает он связанное огневое начало любви»³⁶. Основной миф зрелого творчества поэта – преображение стихийной героини в софийную, тайна приобщения к небу – случайной ресторанной незнакомки («В ресторане») или неистовой цыганки Кармен. Поэт приходит к типично русской теме возрождения павшего человека. В поэзии Блока софийная героиня превраща-

ется в носительницу стихийного начала, а в стихийной героине возможно пробуждение софийных смыслов.

В отличие от первоначально близкого А. Белого, творчество которого определяет «недовоплощенность женского начала в мире»: и в «Серебряном голубе», и в «Петербурге» являются его шаржированные, сниженные воплощения, делающие Белого «кубистом в литературе» (Н. Бердяев). Л. Силард связывает это с «гностической установкой его творчества – ноуменальное может явиться в мире феноменов лишь в «гримассированных символах»..., расщепленно-сниженных формах»³⁷. Данный вывод исследователя также правомерен, поскольку гностическая традиция была близка эпохе Серебряного века особой ролью индивидуального опыта переживания религиозно-божественных тем. Соловьев и Блок утверждали возможность земного воплощения Софии, а личный опыт Белого вел, напротив, к сомнению в этом воплощении. У Блока подобный сниженный женский образ как знак торжества бесовской стихии (заклясть которую способен только Христос) является в «Двенадцати». Но вместе с этим антимузыкальным состоянием мира поэт переживает невозможность творить и, следовательно, жить.

Как никто из своих современников, он творчески претворяет завет Вл. Соловьева: «Для Бога Его другое (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться»³⁸. Именно поэт способен воплотить, увидеть этот образ Божий и вместе с тем образ бытийно-космический в конкретном женском лице. Без диалога с мировым женственным началом в его различных ипостасях творчество Блока невозможно. Мистерия и трагедия этого диалога, раскрывающего мировую двойственность, трагическое сознание неслиянности и нераздельности всего, и создает уникальный религиозно-художественный мир Блока.

¹ Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Вл.Соловьева // Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. М., 1916. С.159.

² Бердяев Н.А. Мутные лики. «Воспоминания о А.А.Блоке» А.Белого // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С.323.

- ³ Там же. С.324.
- ⁴ Бердяев Н.А. В защиту Блока // Ал.Блок: pro et contra. СПб., 2004. С.453–455.
- ⁵ Аверинцев С.С. София-Логос: Словарь. Киев, 2001. С.12.
- ⁶ Там же. С.231–232.
- ⁷ Там же. С.241.
- ⁸ Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С.34–35.
- ⁹ Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопр. философии. 1995. № 6. С.120.
- ¹⁰ А.Блок цит. по изд.: Блок А.А. Собр.соч. В 8 т. М.;Л., 1960–1962.
- ¹¹ Якимович А.К. Двадцатый век: Культура. Искусство. Картина мира. М., 2003. С.176.
- ¹² Бердяев Н.А. В защиту Блока // Ал.Блок: pro et contra. СПб., 2004. С.453–455.
- ¹³ Минц З.Г. Поэтика Ал.Блока. СПб., 1999. С.327, 331.
- ¹⁴ Там же. С.526, 529.
- ¹⁵ Слободнюк С.Л. Соловьиный сад. Трилогия вочеловечения А.Блока: Онтология небытия. СПб., 2002. С.92–93.
- ¹⁶ Сарычев В.А. Ал.Блок: Творчество жизни. Воронеж, 2004. С.326, 7.
- ¹⁷ Там же. С.122, 320.
- ¹⁸ Бердяев Н.А. Мутные лики. С.319–324.
- ¹⁹ Мочульский К.В. А.Блок // Мочульский К.В. А.Блок. А.Белый. В.Брюсов. М., 1997. С.81.
- ²⁰ Колобаева Л.А. Русский символизм. М., 2000. С.16.
- ²¹ См.: Мусатов В. Взгляд на русскую литературу XX века // Вопр. лит. 1998. № 3. С.80.
- ²² Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А.Блока. М., 1997. С.66–67.
- ²³ Белый А. Воспоминания о Блоке // Белый А. О Блоке. М., 1997. С. 262.
- ²⁴ Там же. С.47.
- ²⁵ Мочульский К.В. А.Блок // Мочульский К.В. Указ. соч. С.48.
- ²⁶ См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм: Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб., 1999. С.47.
- ²⁷ Белый А. Указ. соч. С.432.
- ²⁸ Минц З.Г. Поэтика Ал.Блока. С.32, 35.
- ²⁹ См. подробнее: Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл.Соловьева и Ал.Блока // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. Иваново, 2002. Вып.5. С.235–258.
- ³⁰ Чуковский К. Книга об Ал.Блоке. Пб., 1922. С.72.
- ³¹ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.256.

- ³² Бердяев Н.А. В защиту Блока // Указ.соч. С.454. По Бердяеву, человек в полноте своей– это космос и личность.
- ³³ Письмо А.А.Кублицкой-Пиотгух к Е.П.Иванову от 18.04.1912 // Литературное наследство. Т.92. Кн.3. М., 1982. С.398.
- ³⁴ Чулков Г. Ал.Блок и его время // Ал.Блок: pro et contra. С.472.
- ³⁵ Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. С. 48.
- ³⁶ Белый А. Воспоминания о Блоке. С.400.
- ³⁷ Силард Л. Андрей Белый // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х гг.). М., 2001. Кн.2. С.165.
- ³⁸ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.145–146.

А.В. ГУНЧЕНКО

Ставропольский государственный университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ

Еще Н.Бердяев отмечал, что необыкновенно богатая и разносторонняя, загадочная натура Вл. Соловьева, философа, стремящегося к «всеобщей целостности», страдала, прежде всего, от отсутствия целостности в ней самой. В ней могли ужиться и совмещаться самые неожиданные и противоречивые мысли. Как следствие этого, односторонняя абсолютизация того или иного аспекта его творчества, оттенение той или иной грани его личности давали разные результаты, становились истоками самых противоположных и подчас взаимоисключающих суждений о нем, порождали самые разнообразные течения. «Два обер-прокурора Св. Синода признавались его друзьями и учениками, от него пошли братья Трубецкие и столь отличный от них С. Булгаков..., его считали своим антропософом», «правые и левые, православные и католики одинаково ссылались на него и искали в нем опоры»¹. Кроме того, в жизни и творчестве Вл. Соловьева находило источник, с ним себя связывало и ему поклонялось, как родоначальнику, целое литературно-художественное направление – русский символизм.

В 1912 г. главный теоретик символизма Вяч. Иванов писал наиболее крупному поэту Серебряного века А. Блоку, что сбли-

жение их основывалось, как на общей платформе, на философии Вл. Соловьева и, в первую очередь, на его учении о Софии:

Затем, что оба Соловьевым
Таинственно мы крещены;
Затем, что обрученьем новым
С Единою обручены ².

Однако, как справедливо замечает современный исследователь, при несомненном воздействии философских идей Вл. Соловьева на символистскую эстетику, говоря о символизме, как системном феномене, правильнее будет сказать об ином влиянии: «о существовании в сознании целого литературного поколения легенды о Соловьеве, сложившейся из воспоминаний о его личности, философско-эстетических построений, сюжетов и мотивов его поэзии» и сделавшейся основанием для «многочисленных рецептов его творчества «младшими символистами»³. Совокупное воздействие религиозно-философской проповеди Соловьева, его личности, поэзии обусловило существенные черты мировидения, эстетики, художественных принципов, духовного самоопределения и жизненного поведения символистов.

Вслед за критикой Вл. Соловьевым материалистических доктрин, позитивистских концепций «прогресса», философия и эстетика символизма складываются в оппозиции «точным» знаниям и рационализму. А. Белый впоследствии скажет, что участников символистского течения сближало, прежде всего, «общее «нет» материализму, позитивизму и их эстетическим коррелятам – натурализму, измельчавшей реалистической бытописи, трафаретам гражданской поэзии»⁴. Осознаваемый самими его представителями как «некое новое миропонимание, как особый тип культуры и жизнестроения»⁵, символизм в своей основе восходит к философии «всеединства» Вл. Соловьева, к его учению о Софии в ее соотношении с земной, материальной действительностью и вытекающим отсюда пониманием смысла и назначения искусства.

В «Чтениях о Богочеловечестве» мысль Соловьева исходит из того, что Абсолютное первоначало для собственного своего самоопределения и проявления нуждается «в другом», «идеальной действительности», – только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединым»⁶. Противопоставляя мир Абсолюта и видимый мир, Соловьев утверждает, что последний

полагается Богом из Самого Себя как Его «другое», и поэтому «природа (в своем противоположении с Божеством) может быть только другим положением или перестановкою известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире Божественном»⁷. Т. е. Божественный и внебожественный миры «различаются между собою не по существу» составляющих их элементов, а только по их «положению»⁸. Возникновение множественного и многообразного тварного мира Соловьев объясняет тем, что Абсолютное начало, не удовлетворяясь простым созерцанием множественности отдельных идеальных предметов, «останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом Своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на Божественное начало»⁹. Каждое существо, теряя при этом непосредственное единство с Богом, но обособляя действующую в нем Божью волю, становится в «душу живу»¹⁰. Свое соответствие в идеальной сфере имеет не только каждый обособленный элемент, но и все человечество в целом. «Идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном Божественном существе»¹¹ как «Его другое» и содержащее в себе «все особенные живые существа или души»¹², у Соловьева и именуется Софией, или Душой мира.

В соответствии с этой метафизикой «всеединства», согласно которой видимый мир есть только «перестановка», «недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира Божественного»¹³, уже первые эстетические трактаты символистов (Н.М. Минского, Д.С. Мережковского) содержат требование поэзии «трансцендентальной», проникающей за видимую оболочку вещей к их сокровенной сущности. Понятие символа у Вяч. Иванова предполагает укорененность в реальности и зиждется на принципе «верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем»¹⁴. «Символ-образ, который должен выразить одновременно и всю полноту конкретного, материального смысла явлений, и уходящий далеко по «вертикали» – вверх и вглубь – идеальный смысл тех же явлений»¹⁵. Известная формула Вяч. Иванова «a realibus ad realiora» «не означает прорыв к «сверхреальному» сквозь марево полуреальностей падшего мира, но максимальное углубление в реальный

мир вещей, и только в этом – залог проникновения в мир «высших ценностей»¹⁶. В то же время Эллис, исходя как будто из того же положения Иванова и утверждая, что «только углубление в мир явлений дает возможность достичь идеи», делает из этого совсем иной вывод: «Следовательно, созерцание должно отрываться не от реального, а сквозь реальное, сквозь видимое, к бесконечному и невидимому. Явление имеет смысл... лишь как отблеск иного таинственно-скрытого, совершенного мира». Эта маленькая поправка (не «от», а «сквозь») существенно меняет дело. Для Вяч. Иванова «явление» уже заключает в себе смысл, а не является «лишь отблеском» его»¹⁷. А. Белым символ мыслится как образ, в котором видимое, конкретное, событийное выступает лишь неким иероглифом лежащей за ним тайны. В его теоретических трудах многообразно варьируется мысль, что символ и есть прежде всего претворенное в плоть единство: «Единство есть Символ»¹⁸.

Таким образом, символ, утверждаемый в качестве основы художественного метода нового литературного направления, понимался как образ и подобие «высших реальностей». Только такой – объемный и динамичный – символ мог «послужить той утопической и грандиозной задаче, которую в пределе ставил себе символизм, – теургии, сакрализации реальности, возведения ее к ее же идеальным нормам, ее «заданности»¹⁹.

Понятие «теургия», столь важное для символистского миропонимания, впервые употребляет Вл. Соловьев в работе «Философские начала цельного знания», по сути дела, вводя его в русскую эстетику. Под теургией он понимает здесь соединение мистики, изящного искусства и технического художества, подчиненное общей «мистической» цели – «общению с высшим миром путем внутренней творческой деятельности»²⁰. В «Критике отвлеченных начал» это понятие уточняется. Говоря, что задачей универсального творчества, великого искусства является «реализация Божественного начала» во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком Божественных сил в самом реальном «бытии природы», Соловьев называет такое творчество «свободной теургией»²¹. Задача искусства, как «свободной теургии», состоит «в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных

внешних отношений между Божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал»²². В более поздних работах, посвященных вопросам эстетики, Вл. Соловьев также укрепляет свое положение о жизнетворческой и созидательной роли искусства: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно... одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»²³; искусство призвано быть «реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир»²⁴. Художник при этом мыслится как посредник между материальным и идеальным, его деятельность уподобляется Божественной: «Вдохновенный художник, воплощая свои созерцания в чувственных формах, есть связующее звено, или посредник, между миром вечных идей или первообразов и миром вещественных явлений. Художественное творчество, в котором упраздняется противоречие между идеальным и чувственным, между духом и вещью, есть земное подобие творчества Божественного, в котором снимаются всякие противоположности, и Божество проявляется как начало *совершенного* единства – единства Себя и Своего другого»²⁵.

Именно акцент на пересоздание действительности был подхвачен символистами, для которых понятие «теургии» оказалось гораздо важнее, чем для Соловьева, в работах которого это понятие лишь определено. А. Белый писал: «...правы законодатели символизма, указывая на то, что последняя цель искусства – пересоздание жизни», «последняя цель культуры – пересоздание человечества ...»²⁶.

«Эстетика Соловьева, видевшего художника мистическим посредником между горним и дольным в «теургической» (богодейственной) миссии «пересоздания» отдельной личности и, тем самым, обновления бытия, соловьевское понимание искусства как силы, «просветляющей и преображающей весь человеческий мир», определили контуры этико-эстетической утопии символистов»²⁷. Белый, особенно истово проповедовавший теургию, так мотивировал ее актуальность: общество переживает кризис веры, религия «отошла в область схоластики», поэтому «сущность религиозного восприятия жизни перешла в область художественного творчества»²⁸. Главное «религиозное делание» худож-

ника, по его мнению, заключается в содействии умственному и нравственному возвышению человечества» («О теургии») ²⁹. О том же учил Вяч. Иванов: «искусство есть одна из форм действия высших реальностей на низшие» ³⁰, а художник – проводник этого воздействия. Творческий процесс Иванов понимает как диалектику «восхождения» художника в «область сверхчувственного сознания», «к бытию высочайшему» – и затем «нисхожения» его на «дно земного дола» с «плодами» этого экстатического подъема, воплощающимися в художественном произведении ³¹.

Такой пафос чисто религиозного переживания искусства, восприятие художника как посредника между идеальным и материальным бытием, претензии символизма на роль действительную, «теургическую», творящую и преображающую жизнь, привели к многим соблазнам и, прежде всего, к подмене религии искусством. Эстетическое творчество казалось соизмеримым лишь с религиозным откровением, «в искусстве скрыта произвольно религиозная сущность» ³².

О.Г. Флоровский писал: «То и было главной опасностью «символизма», что религия здесь превращалась в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг (слишком много грез и мало трезвения)» ³³. Потребность полного изменения действительности («Переделать все» – А. Блок) силами искусства породила проблему «преодоления этики эстетикой», обусловила проникновение многих черт декадентского (упадочно-го) мироощущения и имморализма, обернулась странными опытами религиозного и мистического синтеза. «Молодых энтузиастов «жизнестроительства», мечтавших о преображении умов и сердец в «новых пространствах и временах» (А. Белый) притягивал ницшевский призыв к «переоценке всех ценностей» ³⁴. Настойчивые устремления Мережковского и Иванова привить на почву христианства «лозу Диониса», перетолковать христианство в духе вакхизма и оргазма О.Г.Флоровский назвал более «эстетической схемой», нежели религиозной, попыткой утолить «религиозную жажду» «эстетическими подделками» ³⁵. Явлением декадентского лиризма станут впоследствии и некоторые страницы поэзии Вяч. Иванова, проникнутые, по слову Блока, «душным эротизмом», и стихотворные

сборники самого А. Блока с их «оргиями снежных ночей» ³⁶ и упоением гибельной страстью.

А. Белый, говоря о соотношении поэзии А.Блока и поэзии Вл. Соловьева, писал: «А.А. Блок по времени первый из русских приподнял задания лирики Вл. Соловьева, осознавая огромности ее философского смысла: и – вместе с тем доводил «соловьевство» он до предельности, до «секты» почти; пусть впоследствии говорили: здесь – крах чаяний Вл. Соловьева и болезненно-эротический корень их...: все же Блок выявил себя в Соловьеве; и без этого выявления многое в Соловьеве было б невнятным...» ³⁷.

Здесь следует отметить влияние пронизавшей рефлексию и поэзию Вл.Соловьева мифологеми Софии как Вечно-Женственного идеального начала бытия.

Поэтическое творчество Вл. Соловьева почти целиком охватывает 1890-е годы, период жизни, который О.Г. Флоровский охарактеризовал как время «самого нездорового эротического возбуждения..., странной теософической любви, «обморочный духовный» ³⁸. С этим опытом связаны известные статьи Соловьева под общим названием «Смысл любви» ³⁹, представляющие, по определению того же О.Флоровского, «жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополюю любовь» ⁴⁰. В этом сочинении Вл. Соловьев заявляет, что «для Бога Его другое [т.е. София] имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама Вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней... Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же, – Вечная Женственность Божия» ⁴¹. Отсюда и смысл любви, по Соловьеву, заключается в том, чтобы, преодолевая собственную индивидуалистическую замкнутость и утверждая себя в «другом», прозреть в «видео» любимого существа, которая («идея») и есть лишь образ «всеединной сущности» или «Вечной Женственности». «Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся

реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего источника луч Вечной Божественной Женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нём живого и бессмертного образа Божия»⁴². Соловьёв подчёркивает, что такая любовь есть «неизбежное условие, при котором только человек может действительно быть в истине»⁴³.

Мысли Вл. Соловьёва, изложенные в «Смысле любви», оказали беспрецедентное влияние на последующую поэзию и эстетику символистов. Путь к преображению земной действительности, жизни через мистическую любовь-служение – такова мифопоэтическая основа «Стихов о Прекрасной Даме» и «Снежной Маски» А. Блока, «Золота в лазури» А. Белого, лирики С. Соловьёва, Вяч. Иванова. Кроме того, соловьёвская концепция любви послужила основой «различных вариантов автобиографических мифов, определяющих не только сюжеты и мотивную структуру художественных произведений, но и особенности жизненного поведения поэта-символиста»⁴⁴. Как признавался А. Белый, «сочинение Соловьёва «О смысле любви» наиболее объясняло искания осуществить соловьёвство как жизненный путь и осветить женственное начало Божественности»⁴⁵.

Исходная соловьёвская идея «положительного всеединства», Софии, как образа идеального человечества, попав на душевную почву молодых мистиков, с настойчивостью и горячностью начала проводиться ими в жизнь. Кружок «аргонавтов», как впоследствии «башня» Вяч. Иванова, и были попыткой создать прообразы идеального человеческого существования. Осуществление «истинной жизни» в «другом как в себе» символисты видели прежде всего в любви. Преображение мира и конечную победу над смертью видели в идеальном соединении любящих. В соответствии с идеями Соловьёва образ избранницы воспринимался как «неотделимый от своего источника луч Вечной Божественной Женственности», в нём видели отблеск сияния Софии. Отношения любящих выходили за рамки отношений двух, перипетиям «романа» придавалось космическое значение, они считались лишь земным, символическим воплощением со-

бытий идеального мира. Роковым образом эти отношения приобретали трагический характер.

Ярким примером такой мифологизации реальных личностей и их отношений, осмысления совершающихся жизненных событий как символических может служить история отношения молодых «аргонавтов» к жене А. Блока, Любви Дмитриевне Менделеевой, воспринимаемая самими символистами как реально осуществляемая мистерия. После некоторых колебаний в возможности земного союза поэта-теурга с воплощенной Мировой Душой, во вселенское призвание Любви Дмитриевны поверили буквально; в среде символистов установился подлинный культ ее. С. Соловьёв писал: «Перед всеми я могу сказать только одно: «Любовь Дмитриевна есть Божье знамение», и больше ничего»⁴⁶. Размышляя над возможностью «воплощения сверхвременного видения в формах пространства и времени», связанного с Л.Д. Блок, А. Белый разворачивает целую мифологему применительно к ее образу: «...Вот она сидит с милой и ясной улыбкой, как будто в ней и нет ничего таинственного, как будто не ее касаются великие прозрения поэтов и мистиков <...> Но в минуту таинственной опасности <...> ее улыбка прогоняет вьюжные тучи; хаотические столбы метели покорно ложатся белым снегом, когда на них обращается ее лазурный взор, горящий зарей бессмертия...»⁴⁷. Так же и сам А. Блок признается в своей вере в нее «как в земное воплощение пресловутой Пречистой Девы или Вечной Женственности...» и размышляет над изобретением формы, способной вместить «столь сложный случай отношений»⁴⁸. В письмах С. Соловьёва содержится реакция родных, не вовлеченных в мистическую «секту» блокочцев и шокированных неуместным употреблением высоких слов: «...по поводу эпитетов, напечатанных с большой буквы (Непостижимой, Недостижимой), тетя Соня с горечью сказала: «Конечно, Люба очень милая, и все мы ее очень любим, но для того, чтобы писать с большой буквы, для этого есть другие слова», намекая, очевидно, на Бога»⁴⁹. Сам Сергей Соловьёв, впоследствии обращаясь к А. Блоку, с недоумением будет спрашивать: «Почему с твоим браком сразу не кончилось все трудное и темное, как я это ожидал раньше?...»⁵⁰.

Разумеется, судьба женщины, вынужденной поверять себя по созданному для нее поэтическому символу, не могла ни оказаться драматичной. «Она притягивает взгляды, вся на виду, ее словам и жестам придается символическое значение, она вся открыта для поклонения и отрицания, для суда и постоянных сопоставлений с литературным двойником. Это не похоже, вместе с тем, на обычную судьбу «прототипа», потому что она живой символ, ей по самой сути созданного образа присвоена жизнетворческая роль»⁵¹. Воспоминания и письма Любови Дмитриевны, вскрывающие весь драматизм ее жизни, содержат массу наговоров на себя, только чтобы доказать реальность собственного существования и не совпасть с символом, полны отречения и протестов против «мистики», против того, чтобы на нее смотрели как на какую-нибудь отвлеченность, хотя бы и идеальнейшую: «Ведь вы смотрите на меня как на какую-то отвлеченную идею, – жалуется она в письме А.Блоку, – вы навообразили обо мне всяких хороших вещей и за этой фантастической фикцией... вы меня, живого человека, с живой душой, и не заметили, проглядели»⁵². Со временем Любовь Дмитриевна смирилась с навязанной ей ролью из благодарного уважения к А. Блоку, *так* ее увидевшему, но иногда память напоминает о самом главном, и тогда в порыве отчаяния она пишет ему: «Люблю тебя одного в целом мире. Часто падаю на кровать и горько плачу, что я с собой сделала?.. И разрывается сердце при мысли, при крике: ведь это Я, причем же тут все эти нелепости, ведь это я, я, я! Ты знаешь, о ком я говорю, ты один в целом мире поймешь, когда я кричу всем сердцем: ведь это я же!»⁵³. «Это уникальный в своем роде «человеческий документ», где с такой обнаженностью, с такой силой покаяния живая душа бьется у подножия своего же идеального образа»⁵⁴. И, как замечает Е.В.Ермилова, «дело не в одной Любови Дмитриевне и не в одном их союзе, просто он наиболее значителен, поскольку речь идет о первом поэте эпохи, и по той же причине наиболее исследован. Но и другие «романы» символистов творились одновременно в разных «планах» бытия, жизнь и искусство постоянно подменяли друг друга, создавая в общем-то невыразимую путаницу отношений»⁵⁵. Хорошо знавший этот мир современник говорил, что пограничное существование между жизнью и искусством, «шаткость линий, которыми для этих людей

очерчивалась реальность», влекли «символистов к непрестанному актерству перед самими собой – к разыгрыванию собственной жизни как бы на театре жгучих импровизаций. Знали, что играют, – но игра становилась жизнью. Расплаты были не театральные. «Истекаю клюквенным соком!» – кричал блоковский паяц. Но клюквенный сок иногда оказывался настоящей кровью»⁵⁶.

Характеризуя воздействие Вл. Соловьева на символистов, Н.Бердяев писал: «Вл. Соловьев сообщил символистам свою веру в Софию. Но характерно, что символисты начала века, в отличие от Вл.Соловьева, верили в Софию и ждали ее явления, как Прекрасной Дамы, но не верили в Христа... Влиял не дневной Вл. Соловьев с его рационализаторскими богословскими и философскими трактатами, а Соловьев ночной, выразившийся в стихах и небольших статьях, в сложившемся о нем мифе»⁵⁷. Символизм тем и примечателен⁵⁸, что он выявил эту скрытую, «ночную» сторону жизни и творчества Вл. Соловьева. Изолирую отдельные темы и доводя их до предельности, он становился имманентной критикой софиологии Соловьева и разоблачением его мистического опыта⁵⁹. Провозглашенный символистами культ искусства, в центре которого был помещен образ Вечной Женственности, обернулся полным крахом и трагизмом. Отчаянный крик женщины, насильно превращенной в идеальный образ и вынужденной отстаивать реальность собственного существования, является самым горьким упреком поклонникам «Девы Радужных ворот»...

¹ Бердяев Н. Русская идея // Бердяев Н. Самопознание: Сочинения. – М., 2005, С. 172

² Иванов В. И. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995, С. 427.

³ Магомедова Д. М. Владимир Соловьев // Русская литература рубежа веков (1890-е– начало 1920-х годов). В 2 кн. Кн. 1. М., 2000, С.732.

⁴ Корецкая И. В. Символизм // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). В 2 кн. Кн. 1. М., 2000, С. 690–691.

⁵ Колобаева Л. А. Русский символизм. М., 2000, С. 12.

⁶ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989, С. 83 – 84.

⁷ Там же. С. 124.

⁸ Там же.

- ⁹ Там же. С. 128 – 129.
- ¹⁰ Там же. С. 130.
- ¹¹ Там же. С. 113 – 114.
- ¹² Там же. С. 131.
- ¹³ Там же. С. 123.
- ¹⁴ Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Литературные манифесты от символизма до наших дней. М., 2000, С. 77.
- ¹⁵ Ермилова Е. В. Теория и образный мир русского символизма. М., 1989, С.7.
- ¹⁶ Там же, С. 15.
- ¹⁷ Там же, С. 18.
- ¹⁸ Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994, С. 48.
- ¹⁹ Ермилова Е. В. Указ. соч., С. 7.
- ²⁰ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990, С. 174.
- ²¹ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988, С. 744.
- ²² Там же.
- ²³ Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990, С.404.
- ²⁴ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990, С. 293.
- ²⁵ Соловьев В. С. Поэзия гр. А. К. Толстого // Соловьев В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990, С. 305
- ²⁶ Белый А. Проблема культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 23. Задаче пересозидания действительности была подчинена вся система поэтических средств символизма (которой в то же время, по замечанию К. Бальмонта, довелось передать «состояние современной души»). Алогичный мир лирики поэтов-символистов наполнен обилием отвлеченных понятий, полисемантических образов, цветовой символики, аллюзий, метафор, оксюморонов, призванных в своей совокупности оказать максимальное воздействие на читательское восприятие. Впрочем, поэтический «гипноз» достигался в символистском произведении не только благодаря множеству средств словесного внушения, суггестии, но и, независимо от содержания, самим звучанием стихотворной речи, ее «напевом», интонацией, ритмом, а также «заклинательной» силой повтора, приверженность которому еще французских символистов австрийский врач М.Нордау считал симптомом душевной патологии, а нагнетение звуковых комплексов уподоблял бреду.

- ²⁷ Корецкая И. В. Указ. соч. С. 703.
- ²⁸ Белый А. Символизм и современное русское искусство // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994, С.339.
- ²⁹ Цит. по : Корецкая И. В. Указ. соч. С. 704.
- ³⁰ Иванов Вяч. О границах искусства // Иванов В. И. По звездам. Борозды и межи. М., 2006. С. 421.
- ³¹ Там же.
- ³² Белый А. Проблема культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 23.
- ³³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 458.
- ³⁴ Корецкая И. В. Указ. соч. С. 697.
- ³⁵ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С.458.
- ³⁶ Соловьев С. Воспоминания об Александре Блоке // Соловьев С. Воспоминания. М., 2003. С. 407. Говоря о расхождении с А. Блоком, С. Соловьев критикует его именно с «этических позиций»: «Мы разошлись с Блоком прежде всего во взгляде на поэзию. Блок отстаивал стихийную свободу лирики, отрицал возможность для поэта нравственной борьбы, пел проклятие и гибель. Я всегда стоял на той точке зрения, что высшие достижения поэзии необходимо моральны, что красота, по слову Влад(имира) Соловьева, есть только «ощутительная форма добра и истины» (См. там же. С. 398). «Адогматизм» и «стихийность» в творчестве отстаивал для себя и сам А. Блок: «... не лучше ли «без догмата» опираться на бездну – ответственность больше, зато – вернее... Выход – в бездне. (И все выходы в ней.) Не утверждай, не отрицай. Верь и не верь. Остальное– приложится тебе.» (Из дневников Александра Блока // Блок А.А. Стихотворения и поэмы: Стихи, дневники, письма, проза. М., 2002. С. 64). Из письма А. Белому: «Если бы ты знал, как я *всегда не верую*! Но *иногда*, как, «закинув руки в голубое», могу постоять я над бездной – и почти полет! До сих пор есть эта возможность» (Блок А. А. Собрание сочинений. В 8 т. Т.8. М.;Л., 1963. С.114). Срав. с наблюдением В. Ф. Ходасевича: «Провозгласив культ личности, символизм не поставил перед нею никаких задач, кроме «саморазвития». Он требовал, чтобы это развитие совершалось, но как, во имя чего и в каком направлении – он не предсказывал, предуказывать не хотел, да и не умел. От каждого, вступавшего в орден (а символизм в известном смысле был орденом), требовалось лишь непрерывное горение, движение - безразлично во имя чего. Все пути были открыты с одной лишь обязанностью – идти как можно быстрее и как можно дальше. Это был единственный, основной догмат. Можно было прославлять и Бога, и Дьявола. Разрешалось быть одержимым чем

угодно: требовалась лишь *полнота одержимости*. Отсюда: лихорадочная погоня за эмоциями, безразлично за какими. Все «переживания» почитались благом, лишь бы их было много и они были сильны» (Ходасевич В. Ф. Некрополь // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т.4: Некрополь. Воспоминания. Письма. – М., 1997, С. 10)

³⁷ Белый А. Воспоминания о Блоке // Белый А. О Блоке: Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М., 1997. С. 42.

³⁸ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 463–464.

³⁹ Появление этих статей, очевидно, связано с осмыслением душевного опыта, пережитого Вл. Соловьевым в связи с мучительной страстью к Мартиновой С. М.

⁴⁰ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 464.

⁴¹ Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения. В 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 534–535.

⁴² Там же. С. 534.

⁴³ Там же. С. 508.

⁴⁴ Магомедова Д. М. Указ. соч. С. 749.

⁴⁵ Белый А. Воспоминания о Блоке // Белый А. О Блоке... С. 33. Здесь же Белый признается: «...четверостишие Соловьева для нас было лозунгом:

Найдите же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем Новой Богини
Небо слилось с пучиною вод».

⁴⁶ Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 386.

⁴⁷ Цит. по: Ермилова Е. В. Указ. соч. С. 54.

⁴⁸ Блок А. А. Собрание сочинений. В 8 т. Т.8. М.;Л., 1963. С. 53.

⁴⁹ Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 341.

⁵⁰ Там же. С. 382.

⁵¹ Ермилова Е. В. Указ. соч. С. 55.

⁵² Литературное наследство. Т. 89. М., 1987. С. 14.

⁵³ Там же. С. 235.

⁵⁴ Ермилова Е. В. Указ. соч. С. 57.

⁵⁵ Там же. С. 58.

⁵⁶ Ходасевич В. Ф. Некрополь // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений. В 4 т. Т.4: Некрополь. Воспоминания. Письма. М., 1997, С.10. Эти строки содержатся в главе «Конец Ренаты», в которой рассказывается о трагической участи начинавшей писательницы Нины Ивановны Петровской, вовлеченной в подобные «символически-мистические» отношения, изломавшие ей жизнь, и закончившей самоубийством.

⁵⁷ Бердяев Н. Указ. соч. С. 231–232. Срав. А. Белый: «А. А. Блок признает важность разницы в восприятии ее (Софии) и Христа. Христос – Добрый; и Он для всех. Она – ни добра, ни зла... Она для Александра Александровича значительнее Христа; и «Она» – ему ближе» – положение «идеи Софии как бы над Христом» (Белый А. Воспоминания о Блоке // Белый А. О Блоке... С. 47).

⁵⁸ Разумеется, в контексте проблемы «Вл. Соловьев – символизм»

⁵⁹ См.: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 468–469.

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт за философски изследвания –
Българска академия на науките

«СПОР ЗА СОФИЯ» В БЪЛГАРСКИ КОНТЕКСТ

Руският Сребърнен век има любопитно отражение в България – литературната периодика у нас помества преводи на огромна част от литературната продукция на този блестящ в културно отношение период, но руските философски автори не спечелват особена популярност сред «академичното» ни философстване, толериращо главно онтологико-гносеоло-гичните разработки на емигрантската руска мисъл. С малки изключения, религиозната философия – живецът на Сребърния век, у нас не намира това признание, с което тя се ползва впоследствие сред другите европейски страни. Руските религиозни автори са надлежно аотирани единствено на страниците на богословските периодични издания в България в периода до 1944 г., като това се отнася както до философите, така и до богословите. Съответно нашумелият от края на 20-те до средата на 30-те години на отминалия век «Спор за София» (увенчан от едноименната брошура на Владимир Лоски, 1936), който остава на практика неизвестен за «светското» ни философстване, е детайлно отражен и коментиран на страниците на годишниците на Софийския университет, богословски факултет.

Както е известно, софиологията става емблематична руска тема благодарение на софийните настроения на Владимир Соловьев. (Подчертавайки сериозността на твърдението си, Сергей Хоружий отбелязва, че «Сребърният век е руската Александрия, а Соловьев със София е нейният пророк»¹. Въведената от Соловь-

ов фигура на София, Премъдростта Божия, има толкова много значения и нюанси, че, боравейки с тях, мисълта напуска строгите рамки на философстването, но и на богословието, и конструира някакъв специфичен синкретичен литературно-публицистичен жанр, което отчасти обяснява неотзивчивостта на доминиращата философска линия у нас, прицелена в класическите философски форми. Детайлното представяне на смисловия плурализъм на «София» в разработките на следовниците на Соловьев, особено на Сергей Булгаков – централна фигура в «Спора за София», тук е излишно; но смисълът на водения ожесточен дебат, респ. на отражението му у нас, може да бъде по-добре разбран, ако акцентираме върху мотивите на софийното философстване и богословстване изобщо. Накратко, те са изобщо присъщите на Сребърния век доминантни нагласи, отнесени до специфичната мисловна област. Става дума за грандиозния изначален замисъл, под знака на който се разгръща този руски религиозен ренесанс – повторно осветяване на секуларизирания космос, намаляване на онтологичната дистанция между Бога и света, съединението на «небето» и «земята» и пр. В отзива си за един от софиологичните трудове на С. Булгаков, отбелязвайки, че «не можем да не съчувстваме на опитите за творческо богословстване на о. С. Булгаков», Николай Бердяев ги обяснява именно с тази дълбинна нагласа: «Невъзможно е да се понесе пълният разрыв между Твореца и творението, пълното обезбожение, неутрализация и секуларизация на творението. ... Софиологичното богословстване на о. С. Булгаков означава възврат към свещения, божествения космос, възстановяване на органично-мистичната връзка между Бога и тварния свят»².

По аналогичен начин представя подбудите на софиологичното богословстване на Булгаков и Лео Зандер, един от малцината така изявени негови привърженици и последователи. Целта на развиваната от Булгаков «православна софиология», извършваща софиологически синтез на двата свята, е да открие и кризата на съвременното християнство, свързана предимно с това, «че за проблемите на историята, творчеството и културата не е намерено място в християнския светоглед». Затова «религиозните мислителци са започнали да развиват православната со-

фиология като конкретен религиозен отговор на проблемите на историята, творчеството и културата»³.

Софийната нагласа – мечтателна, благодушна и прекалено оптимистична – както я иронизира Бердяев, всъщност безкритично следва общия за Сребърния век религиозен максимализъм и утопизъм. Трезвите преценки на нейните критици обръщат внимание върху безпочвеността на надеждите, възлагани на опитите за редуциране на битийната разлика между Бога и света. Метафизиката на всеединството, която всъщност е «проводникът» на софиологичните варианти, предпоставя съществуването на тварния свят в божествената същност, така че тази логика на «сближаване» между Бога и света лесно води до пантеизъм. (Критикувайки софиологичния принцип, Василий Зенковски изтъква, че в понятието си пантеизмът представлява незаконно съчетание на начала, които не могат да бъдат съединени – началото на Абсолюта и началото на тварността. (Зеньковский 1930, 19)) Между божествения и сътворения свят разликата вече не е по същност; светът е единсъщен на Бога. Самото творение на света изглежда проблематично; в софиологичната концепция на Соловьев появата на света е мислена далеч не в руслото на библейския креационизъм, а в плана на гностицизма.

Критиците на софиологията обикновено са критици и на общата максималистка и утопична тоналност на Сребърния век като цяло, настояваща за онтологичното сближение между творец и творение. Така например, в една своя статия – вече при заглъхването на «спора за София», Николай Лоски отбелязва, че запазването на радикалната другост между света и Бога придава на общуването между тях характера на свободна проява на любов от страна на разнородните начала, както и на творческо сътрудничество между тях⁴.

«Православната софиология» постига своята цел – намаляването на онтологичната «пропаст» между трансцендентно и иманентно, между Бога и света, чрез въвеждането на фигурата на посредника – особено присъщ за гностицизма похват. Тази фигура именно е София, чийто битиен статус причинява толкова много проблеми в богословско-философските конструкции на Булгаков. Без да се впускам в подробности, доколкото замисълът тук е да представя не толкова богословските аргументи сре-

щу софиологията по принцип, колкото да ориентирам читателя в българския резонанс от големия тогавашен дебат – главно в културологично отношение, ще отбележа поне три значения, които Булгаков отрежда на фигурата на посредника – тя ту има характера на четвърта ипостас, «поместена» сред Трите Лица на Бога (и така Булгаковото богословие става четворично; той се отказва впоследствие от тези си идеи); ту характера само на ипостасност, т. е. личностност като свойство, но не и Лик; ту е част от самата природа (усия) Божия. Впрочем, неразборията с полисемантичността на София е изрично фиксирана и в двете резолюции, осъждащи софийното богословие на С. Булгаков.

В резултат на изселническата вълна след революцията от 1917 г. в България пристига немалка група руски бежанци, създаващи своя църковна община. Задграничният Синод на руската православна църква назначава за глава на тази община епископ Серафим Соболев, произведен в архиепископ през 1934 г. под името Богучарски. Пребиваването му в България Георги Тодоров отбелязва днес по следния начин: «В началото на 20-те години в София се установява най-значимият духовник, живял в България през ХХ век – архиепископ Серафим (Соболев). Той прекарва тук последните три най-плодтворни десетилетия на своя живот (умира в 1950 г.), но присъствието му остава почти незабелязано и неоползотворено от българската интелигенция. Тя пропуска възможността да срещне на живо една личност с духовния ръст на Светите Отци – съчетание от богословска задълбоченост на ума с монашеско благочестие, канонична безупречност и щедрост на душата, сила на характера и топлота на сърцето. Ако беше наистина "видян", архиепископ Серафим би могъл да отвори духовния взор на заслепената българска интелигенция...»⁵.

Арх. Серафим е автор на значителен брой богословски трудове, по-голямата част от които е посветена на критика на софиологията в лицето на Сергей Булгаков и Павел Флоренски. Сред тях са: «Новое учение о Софии, Премудрости Божией», 1935, «Сергий Булгаков как толкователь Священного писания», 1936, «Защита софианской ереси протоиереем Сергием Булгаковым перед лицом архиерейского собора», 1937, всички издадени в София. За първия от тях арх. Серафим получава титлата магистър по богословие през

1937 г. В този обемист труд детайлно са анализирани връзките между защитавания от С. Булгаков софиологичен вариант и различни гностични източници; той е подробен анализ на напразните опити на Булгаков (и Флоренски) да обоснове учението за София върху светоотеческите писания и иконографските данни. Разсейвайки «догматичния хаос» около Булгаков (и Флоренски), Серафим Соболев определя тази версия на софиологията като същинско еретично учение с гностично и езическо светосъзерцание⁶. Трудът на арх. Серафим става един от основните документи в «спора за София», макар ценността на неговите анализи и изводи според компетентното мнение на Сергей Хоружий да се занижава поради известната «простоватост на автора, който явно е недоразбрал много от критикуваното...»⁷. Но независимо как е оценявана тази критика днес, целта на настоящите редове бе да акцентира върху наличието на толкова обстойната информация и критика за/на софиологията.

Що се отнася до българския резонанс на софиологията, трябва да се отбележи кратката, но същевременно пределно синтетична информация за това учение, която богословът Стефан Цанков предоставя на българския читател в провеждания от него преглед на съвременната му богословска литература. Българският автор излага точно както основните моменти в общата софиологична концепция, така и главните аргументи «за» и «против» в разгорелия се в средата на 30-те години дебат. Интересното е, че Ст. Цанков цитира изключително подробно изобилната книжнина около «спора» и показва завидна осведоменост по неговото протичане. Същевременно той не взема отношение, споделяйки усложненията при адекватното възприемане и разбиране на «софиологическата идеология» на С. Булгаков: «Трудността на самата проблема и мъчногията в намиране точна, общоприета и разбираема терминология правят още по-трудно да се разберат ясно и точно идеите на С. Булгаков. Той става още по-неразбираем и чрез употребяваните от него «антиномии», при които може да се каже за дадено положение и «да», и «не»...»⁸.

Много по-подробна в предоставените данни е студията на проф. Димитър Дюлгеров «Размисъл за ΣΟΦΙΑ, Премъдрост Божия», публикувана също в Годишника на богословския факултет, 1935/36. За съжаление, доста подробното изложение – 37 стр., включващо изцяло Указа на Московската патриаршия, както и Ре-

шението на архиерейския събор на задграничната руска православна църква – т. е. на двата документа, с които се осъжда софиологичното учение на С. Булгаков, не съдържа експлицитно собственото отношение на проф. Дюлгеров – обещаната от него «безпристрастна преценка» на казуса, отложена за една следваща част. Такава обаче не се появява и се налага изводите да си правим сами. Но още в самото начало на студията се натъкваме на следния избор на мото – думите на ап. Павел от Първото му послание до коринтяни: «Па и трябва да има разномислие помежду ви, за да изпъкнат най-достойните между вас» (XI: 19). Очевидно, българският автор се отнася съчувствено към правото на С. Булгаков на «разномислие», за което съдим не само по приведените множество мнения и оценки (като «църковен фашизъм», «православен nihilизъм» и пр.) на Бердяев – един от най-ярките опоненти на начините, по които бива осъдено учението на С. Булгаков. (Както е известно, «спорът за София» излиза далеч извън теоретичните си рамки; стига се даже до физическа разправа).

Същевременно Ст. Цанков намира недъзи в отношението към Булгаков и от страна на патриаршеския синод (като смята, че присъдата над руския богослов не се основава на цялостното му творчество в областта на софиологията, а само избирателно), така и от страна на задграничната руска православна църква, отнесла се с «немара» към личността на осъждания. Тези и други по-дребни детайли от студията на проф. Дюлгеров подсказват замисъл за наистина безпристрастни анализ и преценка на софиологичното учение на Булгаков от страна на българския богослов, които обаче, за съжаление, не намират публичната си реализация. (Това отбелязва и проф. Т. Коев, в чиято статия, посветена на изследването на Д. Дюлгеров, се казва следното: «И накрая нека не се забравя, че докато на Изток се е осъждало дадено учение като неправославно, на Запад са отнемали живота на иначе мислещите»⁹). Но за българската интелектуална публика е оставал фактът на своевременната и изчерпателна информация относно този важен богословски и философски казус.

¹ Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000.

- ² Бердяев Н. Рецензия на книгу прот. Сергия Булгакова «Лестница Иаковля. Об ангелах» // Путь. 1929. № 16. С. 95 – 96.
³ Зандер Л. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. Т. I. Ч. I («Записки» о Софии Премудрости Божией). Париж, 1948.
⁴ Лосский Н. О творении мира Богом // Путь. 1937. № 54.
⁵ Годоров Н. Интелигенцията и Православието II. От началото на XX век до 1944 г. // Култура. 2006. бр. 18, 11. 05.
⁶ Соболев С. Новое учение о Софии, Премудрости Божией. София, 1935. С. 513
⁷ Хоружий С.С. Указ. соч.
⁸ Цанков Ст. Православното християнство // Годишник на Софийския университет – богословски факултет. 1941/42. Т. 19. С. 145.
⁹ Коев Т. Студията на проф. Д. Дюлгеров «Размисъл за СОФІА, Премъдрост Божия» (Богословски анализ) // Духовна култура. 2000 № 6.

Т.Б. КУДРЯШОВА
Ивановский государственный университет

СОВРЕМЕННАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В СОФИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Примечательно..., что, когда культурный кризис угрожает всеобщим смысловым релятивизмом, наблюдается возрождение платоновской концепции.

К.-О.Апель

Чтобы имелась истина, не нужно ли прежде всего заявить о Единстве множественности и не по поводу ли этого Единого и возможно истинностное суждение?

А. Бадью

В общем случае проблема, выбранная нами для обсуждения, связана с размышлениями о возможностях исчерпания или,

наоборот, возрождения в новом виде определенной, исторически развиваемой философии.

Эта тема раскрывается на примере обращения гносеологии текущего столетия к идеям, так или иначе связанным с областью софиологии, в частности, в ее соловьевском варианте представления. Мы задаемся вопросом, действительно ли мифологема, философия, идея софийности являются выражением того универсального принципа мироустройства, влияние которого прослеживается до настоящего времени, в том числе и на теорию познания. Другими словами, действительно ли принцип софийности можно рассматривать в качестве важной составляющей онтолого-гносеологического обоснования процессов познания? Опыт осмысления этих вопросов позволяет со временем все более укрепляться во мнении, что современная гносеология во многом питается живыми идеями софийности. Они изменились по сравнению с тем, что представляли собой в прежние времена – однако они узнаваемы и сохранили свои важнейшие интенции, так же как и любая личность сохраняет существенные качества на разных этапах своего развития.

Таким образом, мы не ставим задачи поиска в философии, занимающейся актуальными проблемами познания, прямых обращений к идеям софийности в тех значениях, в каких они интерпретировались ранее, а намеренно обращаемся к активно используемой в русской философии метафоре *роста идеи*, как образу, наиболее адекватно выражающему целый спектр качеств и процессов, сопровождающих жизнь любой идеи в обществе. Предполагаем, что смысл софийности, модифицируясь, преобразуясь или разрастаясь, остается важнейшим мотивом многих современных направлений философии, широко исследующих темы познания и его онтологии.

Современная гносеология находится, по-видимому, на этапе завершения «смены парадигм», когда ясно, что прежде доминировавшая установка на «линейное» или редуцированное исследование познавательных процессов ушла в прошлое, а новая парадигма пока предстает в своей гипотетичности как многообразии сформировавшихся подходов без явно выделяющейся доминанты. Однако в просматриваемых тенденциях формирования новой теории познания присутствуют многие моменты,

ассоциирующиеся с идеями русской философии, и в частности с соловьевской гносеологией.

Это, прежде всего, идея цельного знания, в которой различные виды знаний предстают взаимодействующими в режиме дополнения. Не менее важны широко понимаемые принципы неопределенности, вероятности, символического значения знания, обращающие в пределе к идее софийности и приводящие в своем сложном взаимодействии к современному варианту онтолого-гносеологического рассмотрения познания. Принципы феноменологического подхода в контексте интерсубъективности и жизненного мира, возрождающегося в каждом акте познания, разрушение мифа логоцентризма тоже так или иначе обращают к софиологическим мотивам, рассматриваемым в этом разрезе, в частности, в гносеологии В.С. Соловьева¹.

Когда, например, Гуссерль приходит к идее разума как синтезу множества других познавательных способностей человека, как особого состояния ноэтико-ноэматического единства, то это, по сути, есть все та же модель, в которой поток сознания, как софиологический компонент, как нечто не совсем совершенное, становящееся, противостоит Логосу, совершенному и завершенному. В свое время и Соловьев, как будто анализируя структуру интенциональности, отмечал, что в потоке сознания «мышление есть реакция на то, что дано в *других психических состояниях*», а «ощущения и душевные волнения, стремления и хотения» – это та почва, на которой «вырастает» логическое мышление². Благодаря памяти, слову и замыслу, по Соловьеву, упорядочивается изначальный поток феноменов почти допредикативного уровня. Причем замысел, как «предпосланное назначение» сознания «служить некоторой положительной цели», подобно Софии в ее соотношении с Логосом, выполняет у Соловьева ту же функцию, упорядочивающую поток сознания и способствующую формированию интенционального предмета, которую у Гуссерля во многом берут на себя понятия «горизонт», «жизненный мир» и «интерсубъективность». В обоих случаях актуализируется смысл, существовавший ранее в качестве фонового, виртуального или потенциального. И хотя внешне воспринимаемая и описываемая актуализация всегда несовершенна по сравнению с потенциалом, однако только в ней потенциал может

себя проявлять. Именно эти тенденции образуют, в частности, движение к той новой гносеологии и феноменологии, где, как утверждает Карл-Отто Апель, действительно может осуществиться синтез достижений «наук о духе» XIX столетия с объективно-дескриптивным направлением феноменологии XX века.

С идеями Соловьева современную гносеологию роднит и то, что софиологическая проблематика в ней не образует системы и не требует этого по определению. Однако у Соловьева данная тематика является сквозным мотивом, который он пытается эксплицировать. Для современной гносеологии, наоборот, софийность предстает, скорее, как неявное личностное знание, образующее совокупность обертонов, сопровождающих так или иначе идеи трансцендентализма, феноменологии в их вариативности, исследования в области онтологии языка, в деконструктивизме, в области ноосферной проблематики, синергетики, виртуалистики и др. Или, если слегка модифицировать образную систему У. Джемса, софиологические обертоны, подобно обертонам в музыке, отдельно могут не различаться ухом, но, смешиваясь с основной нотой, модифицируют ее³ и таким образом помогают философии не превратиться в «философию от А до Б». Причем сама неоднозначность понимания учения о Софии в данном случае не является препятствием, а, вероятнее всего, дает возможность многомерного восприятия этого полюса потенциальности (в нашем случае – знаний и познавательных способностей) и его проявлений (актуализаций), а также возможность вариативного подразумевания связи множественности познавательных форм с представлением об абсолютном.

На примере многих школ, концепций онтологии, философии языка и познания, ставших известными в последнем столетии (А. Бергсон, Э. Гуссерль, Л. Витгенштейн, Н. Гудмен, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, К.-О. Апель, А. Бадью и др.), но не находящихся под прямым влиянием софиологической традиции, видно, как имплицитно присутствующая софиологическая проблематика (или ассоциирующаяся с нею) позволяет их авторам сохранить концептуальность философского подхода и избежать пути бесконечного нагромождением эмпирических и теоретических, этических и эстетических фактов. И тогда интуиция Софии – как нечто архетипическое, проявляющееся на уровне бессознательного, неявного личностного знания, – создает условия для смягчения логоцентриче-

ских тенденций в познании, в науке, в понимании рациональности, а также для легитимации тех познавательных способностей человека, которые традиционно связаны с женским началом (эмоциональность, телесность, чувственность и прочее).

Парадоксально, но признание многообразия, плюрализм в рассмотрении и оценке когнитивных практик, опора на региональные онтологии в большинстве случаев не изменяют внутреннего отношения к абсолютному. Когда говорят, что «мы делаем звезды, как мы делаем созвездия, складывая их части вместе и отмечая их границы»⁴, другими словами, мы «делаем» звезды, используя язык со словом «звезда» и таким образом «делая» звезды релевантными для нашей языковой системы единицами, то это вовсе не означает сведения мира к его собственно человеческому восприятию. Ведь автор «Способов создания миров» говорит о единстве подобных онтологий, причем, по его словам, «единство должно быть найдено не в многозначном или нейтральном *ничто*, лежащем в их основе, а в общей организации, охватывающей все эти версии»⁵.

Если говорить о сложностях, связанных с фундированием важнейших структур значений в идеальном существе, то принцип софийности видится как один из вариантов разрешения фундаментального онтологического затруднения⁶, причем не однозначным, не прямолинейным способом. Конечно же, есть существенное расхождение между соловьевским утверждением о существовании смысла, а не о смысле существования и современными размышлениями о «способах создания миров», однако в то же время наличествует что-то, сближающее обе позиции. И эта «общая организация» вполне может быть представлена как софиология, которая явно, с одной стороны, и неявно – с другой, сближает то, что, исходя из единого, разделилось лишь со временем и во времени. И в том, и в другом случае происходит становление смысла, только у Гудмена оно в своем оправдании ограничивается трансцендентальным, как бы обращенным к человеку состоянием Души мира, а у Соловьева важнее другая сторона, обращенная к Абсолюту.

Принятие принципа софийности позволяет видеть, что, несмотря на многообразие форм познания и их языков, все познавательные интенции и их реализации восходят к первоисточнику. В качестве последнего представим, например, концепт, спо-

собный стать эффективным инструментом понимания того, почему человек постигает мир тем или иным способом, пользуясь тем или иным языком. Конечно же, синкретичная вербальная форма такого концепта должна включать в себя, помимо формализованной понятийной части, элементы, выражающие суть допредикативных структур, а также элементы, выражающие личностное неявное знание, то, что постигается верой, чувством, убеждением⁷. Следуя культурологической и философской традициям и назвав такой концепт «*Внутренняя форма языка познания*», мы можем рассматривать его в качестве «*Единого*» для любого вида познавательной активности, как основу самосознания, средство сохранения непрерывности трансцендентального опыта, символом которого служит София.

Принятие Внутренней формы языка познания в качестве софийного начала для языка и познания вовсе не указывает на некий универсальный или нормированный гипотетически существующий язык, наоборот, это означает, что каждый акт внимания к миру, независимо от того, будет ли он выражен на языке жеста, художественного образа, Откровения или научной теории, является по своему незаменимым для постижения и понимания мира и восходит так или иначе к основанию, объединяющему собой *потенциал личности*, все формы познавательной деятельности, служащему виртуальным источником творческой активности и гносеологической эффективности, стимулом разнообразия внешних проявлений. Подчеркнем, что идея такого Единства обязательно включает в себя многообразие возможных способов языкового постижения мира, реализуемых в неисчислимых попытках понимания, объяснения, описания, толкования, изображения, конституирования, созерцания, творческого преображения, интерпретации, изменения, моделирования, отражения, репрезентации, выражения, высказывания, заговаривания, уговаривания, противопоставления себе и привлечения к сотрудничеству.

Софийно-виртуальный статус Внутренней формы языка позволяет сохранять принципиальное различие между эмпирическим и нормативным, между потенциальным и актуальным, но в то же время потенциальное и нормативное предстает не в качестве отвлеченной абстракции, а как условие актуализации любых форм выражения. Онтология виртуального объекта позво-

ляет рассматривать Внутреннюю форму как потенцию и актуальность, как генеративный принцип порождения языка; как систему отношений; как деятельную сущность в стремлении к совершенству; как силу, которая приводит в движение вещи и соединяет их, подобно любви. Ее можно сравнить с гармонией и числом как выразителями согласования частей; представить в виде постоянно совершенствующегося образца или в виде родового начала; в виде символа проявления единого закона мира. Она служит информационным банком, содержащим системную и случайную информацию о мироздании; является квинтэссенцией выражения человеческого духа, источником положительного синтеза. Она может даваться нам как совокупность образов и представлений, складывающихся на основе теории «*семейных сходств*» Л. Витгенштейна и рассматриваемых в контексте трансцендентальных языковых игр неограниченного критического коммуникативного сообщества⁸ в духе К.-О. Апеля. Виртуальный статус Внутренней формы языка познания означает одновременно ее реальность, исключительную умопостигаемость, а также полионтичность принимаемой онтологии. Имея собственную онтологию в составе полионтичной парадигмы, Внутренняя форма генеративна и способна порождать другую реальность, отличающуюся от самой порождающей. Это тот «*первичный, глубинный слой действительности*», просвечивающий сквозь все языки познания, «*словно через некую чуждую ему самому среду-медиум*»⁹.

В терминах деконструктивизма Внутренняя форма языка в ее софийном ракурсе предстает как «*динамика различия*», неразложимый «*прото-синтез*», открывающий возможность овременения, отношения к Другому и являющийся условием всякой языковой системы, а потому не могущий быть ее частью. По-своему интерпретируя неологизмы Деррида, можно отметить, что Внутренняя форма, как первоначало языка, как прото-след, не существуя в качестве установившегося пространственного объекта, есть чистое движение, порождающее различие. Сама его возможность предваряет все то, что называют значением, смыслом, знаком, содержанием-выражением, означаемым-означающим. Содержащееся в ней различие уже включает в себя возможность их противопоставления в парах и таким обра-

зом является «процессом формирования формы»¹⁰. Но в то же время этот процесс формирования происходит «под впечатлением» прото-следа, который зависит не только от общих допредикативных структур сознания, но и от конкретного типа настроенности познающего субъекта и от объекта его внимания.

Как видим, принятие Внутренней формы языка в качестве идеи, согласующейся с софиологической традицией, наряду с рассмотрением трансцендентального статуса языка, позволяет без предвзятостей обращаться и к его трансцендентному оправданию. Подобный подход меняет взгляд на многие языковые проблемы, в том числе и на проблему бесконечного «роста означающих», «знакового загрязнения», выражающуюся в нагромождении эмпирических фактов, в накоплении невостребованных продуктов интеллектуальной деятельности. У Бодрийера эта проблема решается на основе реализации «символического обмена» через аннигиляцию исчерпавших себя означающих в их взаимодействии. Однако этого не достаточно: с учетом трансцендентной и трансцендентальной составляющих обмен должен осуществляться не только в горизонтальной (как у Бодрийера), но и в вертикальной плоскости качественной смены типов реальности или в условиях полионтичной реальности. В частности, вертикальный обмен мыслим, например, при условии наличия полюса потенциальности языка на уровне принципов его организации, который мы обозначаем концептом Внутренней формы. В этой плоскости все языковое многообразие, возводимое к единому, актуализируется через дифференциацию и интеграцию в языке различных начал: рационального и иррационального, аполлонического и дионисического, «семиотического совершенства» и «языковых игр», интериоризации и экстериоризации. Оно дает богатый мир значений, охватывающих многомерную семантическую область и всегда так или иначе выражающих «изначальный спор земли и неба» в его постоянном обновлении и раскрытии через «рождение и смерть, благословенность и проклятье, ненависть и любовь, войну и мир», или все то, «что по истине «есть» и о чем уже всегда идет речь для человека»¹¹. При этом многообразие, возводимое к единому, не редуцируется, а лишь «сгущается» в образования качественно иного уровня по-

тенциальности, избавляя универсум значений от излишества означающих.

В частности, идея ноосферы, как глобализирующий интегрирующий принцип, благодаря своей, пусть имплицитной, укorenенности в софиологии, также позволяет мыслить масштабный обмен, уводящий от накопления в знаково-символической области. Тогда сама идея ноосферы предстает расширительно, в нее включается множество самых разнообразных духовных устремлений человека. Ее можно представить в качестве объединяющей человечество в его мыслительной и чувственно-эмоциональной деятельности и позволяющей осуществлять *практическое* взаимодействие человека и его актуально-идеальной сущности. Софиологический подход в его соловьевском варианте дает возможность рассматривать подобного рода мышление человека об абсолютно-идеальной сущности как *норму*.

Как уже упоминалось ранее, не менее подвержена имплицитному влиянию софиологии и современная виртуалистика, в том числе в ее исследованиях виртуальной реальности Интернет, предстающей еще одним средством реализации многоуровневого символического обмена в условиях многослойной онтологии. Здесь так или иначе присутствует потенциал или возможности виртуального единства, образцом которого когда-то служил сам способ мировосприятия Соловьева. Достаточно рассмотреть «жизненный мир» и «виртуальную реальность» в масштабах вселенной, в их становлении, и сознание предстает в своем развитии имеющим всеобщую, универсальную или вселенскую природу и смысл, а мир – как истина, как сущее в его безусловной действительности и, конечно же, как всеединое, или смысл (разум) всего существующего. В этом мире истина из объекта познания превращается в его безусловное основание, которое мы так или иначе ощущаем, подразумеваем, используем либо не можем этого сделать полностью в силу несовершенства отдельных эмпирических действий. Но каждое, даже не совершенное, действие не существует в своей отдельности, а связано со всем, всегда есть часть некоего единства.

Само становление языка как такового в свете софиологии предстает как реализация стремления человека к абсолюту, и в силу этого стремления. Но человек, будучи подвержен слабости

и отличаясь разбросанностью сиюминутных увлечений, временами отклоняется от основополагающего устремления. Эти отклонения так или иначе фиксируются на уровне трансцендентального субъекта (знакового накопления, состояния языка, ментальных структур, ноосферы, Души мира и проч.), выражаясь в их болезненном, несовершенном состоянии. Однако, благодаря невидимой, не проявленной до конца связи с абсолютным, рано или поздно происходит исцеление, как восстановление целостности. Любая теория языка, сознания и познания так или иначе подразумевает возможность подобного восстановления через трансцендирование, выход за прежние границы, обновление или восстановление. В этих случаях влияние эмпирической среды как будто корректируется с помощью некоего абсолютно-идеального начала, в данном случае – Внутренней формы языка.

В контексте актуализации Внутренней формы языка, рассматриваемой с позиции софиологии, любое речевое действие есть часть языковых игр, которые, в свою очередь, даже у Витгенштейна имеют свои правила и основания, но существующие во времени, а потому не объективированные и не опространствленные. Поэтому правила языковых игр не выводятся из некоего единства и не подчиняются ему, а предполагают наличие особой связи между каждым конкретным речевым актом, языком и всеединым, связи, которая не разъединяет, но объединяет, причем в различии. В этом контексте «играет» и известное замечание В.В. Набокова о том, что «разница между комической стороной вещей и их космической стороной зависит от одной свистящей согласной»¹². Обратим внимание на то, что мы одновременно говорим и о языковом «семейном сходстве», и о софийном принципе мироустройства, и об идее всеединства.

Поток сознания, вовлеченный в подобный жизненный мир, игру, отношения с первоначалом, объединяет собою и эмоции, и веру, и любовь, и игру жизненных сил, и ведущий к совершенству замысел, разум. Подобный вариант деятельности сознания свободен от крайностей догматизма, солипсизма, позитивизма, психологизма: ведь мотивация в этом случае, помимо своей предметно-направленной компоненты, имеет еще и софийно-логосную составляющую. Поэтому рациональность оказывается защищенной от крайностей ее редукции благодаря чувствам,

эмоциям, любви, а трансцендентальность, оправданная трансцендентным смыслом, обретает дополнительное измерение. В этих условиях субъект не отрывается от многообразия своих проявлений и не противопоставляется миру как чуждый, внешний элемент. Его «чувствительность» к восприятию мира имманентна миру, она выражается, в частности, в таком феномене, как феномен впечатления, выразительности или изначальной экспрессии, почти преодолевающим границу мира «вещей в себе». Не случайно этот феномен стал одним из фундирующих в исследованиях Э. Кассирера и многих представителей феноменологической школы.

При этом, опять же в силу подразумевания софийного начала, актуальная теория познания уже (и особенно) со времен Киркегора, Соловьева, Гуссерля или Бергсона настаивает на неизгладимых различиях между идеальным и реальным, между нормирующим и причинным регулированием, между логической и реальной необходимостью, между логическим и реальным основанием¹³. В частности, в науке это выразилось в провозглашении принципов дополнительности, относительности, неопределенности и др. Реальное и идеальное имеют разные онтологии, более того, это даже не смежные онтологии, поскольку между ними лежит промежуточный мир становления, мир различных уровней актуализации виртуального, который, например, по Бергсону, существует во времени и возникает прежде, чем внутренняя совершенная форма окончательно реализуется во внешнем выражении. Тем не менее множественность внешних выражений есть свидетельство глубокой внутренней связи и в философии всеединства, и в теории творческой эволюции Бергсона.

Во многом благодаря софийности мы можем говорить о достоверности познания, критерием которой служит очевидность, как, например, у Гуссерля. Вполне допустимо обогащение этого понятия нравственным критерием добросовестности¹⁴, вслед за Соловьевым, у которого данный нравственный критерий является составляющей замысла, актуализируемой или не актуализируемой (не воплощаемой) в каждом частном случае. Однако думаем, что при этом следует учитывать временную природу тех воплощений, в которых этот критерий нам является. Не следует, например, путать актуальные критерии научной

добросовестности (часто даже окрашиваемые нравственными мотивами) с их виртуальным прообразом, как элементом Внутренней формы языка науки. Ведь наука и ее язык во многом развиваются именно благодаря выходу за ранее поставленные ограничения, за счет снятия прежней аксиоматики, за счет смены парадигм. В самой смене научных парадигм проявляется одна сторона принципа софийности. Вторая, противоположная, сторона софийности проявляется в том, что здесь, скорее, вопреки принципу методологического анархизма, каждый раз образуется некая целостность, как модель логосного единства.

Таким образом, «неизгладимыми чертами» познания предстают в том числе логическая природа мышления и внутренний критерий добросовестности, но не в их конкретных и отдельных актуальных состояниях, а в сложном взаимодействии их потенциальностей. По сути, образ Софии и символизирует собой тот виртуальный объект, который, будучи недоступным в своей полноте, тем не менее являет нам себя в конкретных познавательных действиях и процессах – то в одних, то в других тенденциях. Это проявляется то в приближении к некоему идеалу познания, то в удалении от него; то в разрушении догм и аксиом, то в их конструировании, а также в смене гносеологических эпох, *выстраивающих в некоем ритме сложный рисунок человеческого познания*. По большому счету, человеку, уже привыкшему к смене эпох и парадигм, осталось лишь настроиться на этот ритм, возможно, совпадающий с циклами отпадения и возвращения (или вечного возвращения) в метафизике грехопадения.

Не исключено, что именно эти софиологические интуиции объединяют в истории, в частности, идею Внутренней формы языка и теоретические положения, представленные в структурной антропологии Леви-Строса; исследования роли допредикативных форм сознания Хайдеггером, идеи «порождающей грамматики» Н. Хомского и «глубинной грамматики» Л. Витгенштейна, представления языка «как типизирующего медиума *par excellence*» у А. Щюца, понятия «значения» у А.Н. Леонтьева и др. Ведь даже привычная типизация в языке возможна благодаря тому, что для человеческого духа, как об этом писал еще Гумбольдт, характерна общая форма или софийное начало (структура – по Леви-Стросу, «глубинная структу-

ра» – по Хомскому, «образ мира» по А.Н. Леонтьеву...) всех его проявлений. Она совсем не обязательно должна вести к единообразию выражения, но она объединяет собою внешне разрозненное множество. Ведь многие состояния сознания, говоря словами Соловьева, заключены в нашем сознании не в их актуальном, а в их потенциальном состоянии. Именно в этой виртуальности, или потенциальности, заключены все возможности актуализаций, в ней истина существует в потенциальном состоянии по отношению к ее актуализации, но имеет свой специфический и прочный онтологический статус, подобный статусу платоновских идей, или гуссерлевских нозм, или бергсоновской интуиции. В таком случае, без изгнания личностного начала, Я все-таки перестает быть исходной точкой истинного познания¹⁵, но становится такой формой истины, в которой в зародыше заложена ее всецелостность, а в процессе развития, благодаря такой всецелостности, человек становится способен приподниматься над эмпирическим бытием¹⁶.

Таким образом, софийное начало разъединяет, давая свободу творчества и познания, но в то же время и объединяет, давая свободу понимания людей, сообществ, эпох. Создаются условия для подлинного диалога культур. Благодаря этому началу, мы можем рассматривать сущность человека не на основе обобщения его эмпирических проявлений, а исходить из представления о человеке (Богочеловеке) вообще (ср. «идеальный тип» М. Вебера), которое, актуализируясь или не актуализируясь, тем не менее очерчивает сферу собственно человеческого, рассматриваемого в контексте чего-то более совершенного, масштабно. Под последним может подразумеваться так или иначе интерпретируемая мифологема Софии, указывающая на важность трансцендентных по отношению к эмпирическому существованию человека активных начал и при этом не умаляющая собственно трансцендентальное, роль самого субъекта.

Итак, человек в своем познавательном стремлении может следовать предназначению, замыслу, но может и идти в направлении относительной деградации, кульминация которой, не исключено, связана с симулякром¹⁷, когда даже сама первооснова превращается в искажение, во вторичное, в мираж. Поэтому так важно при рассмотрении онтологических корней познания отличать, на каком эта-

пе находится познавательный процесс: пытается ли Мировая душа, как в интерпретации Соловьева, утверждать себя вне Бога в стремлении обладания полнотой бытия, или, наоборот, в ней восстанавливается былое единство. Думаем, что обе стороны познания важны по-своему, поскольку возвращение к виртуальному единству во многом зависит от множественности его воплощений в дифференциации, в актуализации актов нашего сознания, в наших теориях, концепциях, произведениях искусства, в познавательных парадигмах, исследовательских программах, «языковых играх» и объединениях, возникающих на основе «семейного сходства» и т.д. В то же время излишнее увлечение частными началами затрудняет искомое воплощение Мировой души. Таким образом, если идеально сущее понимать в соответствии с традицией, в которой существует «обратная связь» с эмпирическим, а также учесть их взаимовлияние через символический обмен на уровне становящегося софийного принципа мироустройства, то фундаментальное онтологическое затруднение превращается в постоянно разрешающееся противоречие, приводящее к гносеологическим новообразованиям.

Таким образом, мы почти приближаемся к известной постановке вопроса о трансцендентальных условиях возможности и значимости языка, а также о специфике деятельности, осуществляемой в его рамках, но это, как видим, вовсе не обязательно ведет к кантовской философии трансцендентального «сознания вообще». Присутствие софиологического компонента позволяет, сохранив общую интенцию к Абсолюту, к трансцендентному, в то же время обратиться к исследованию вопроса о трансцендентальных достоинствах языка, а тем самым и языкового сообщества¹⁸, как это утверждает К.-О. Апель в связи с обсуждением проблем трансформации философии. Язык предстает не только как трансцендентально-герменевтическое образование, но и как интересубъективно обусловленная актуализация некоего пространственно неопределимого потенциала, который всегда будет превосходить по своим возможностям конкретные реализации, но при этом только в них и осуществляться во времени. Имплицитное признание норм трансцендентальной языковой игры не ограничивает свободу выбора частного человека, так как сами нормы только и могут реализоваться, актуализируясь в конкретных процессах. Таким образом снимается антагонизм между

«нормативно-идеальными» и «материально-фактическими» моментами формирования значений языка, между эмпирико-герменевтическими и конструктивно-семантическими методами, между конвенциональными и априорными формами выражения, а также между субъектом и объектом познания.

В софиологическом ракурсе познание и язык предполагаются не как абсолюты, а как становление, в процессе которого возможны отпадения от идеальной линии актуализации и возвращения к ней. Благодаря такого рода предпосылке любая, связанная с языком компетенция в процессе познания актуализируется через постепенное насыщение потока сознания феноменами самого разного рода, от эмоционально-экспрессивных и волевых до модуса восприятия, усмотрения сущности и др.¹⁹. И хотя в процессе выражения, при объективации в виде грамматических правил того или иного языка, происходит определенное отчуждение через типизацию изначальных смыслов, однако это же, с другой стороны, развивает иные формы понимания, основанные на «мысли изреченной».

Таким образом, в философии последнего столетия при отсутствии явной экспликации утверждения необходимости связи человека и мира с «безусловным началом и средоточием всего существующего» и, наоборот, с выраженным стремлением найти другие региональные связующие начала для жизни и сознания имплицитное признание единого начала в его софиологическом варианте все же присутствует. И мы считаем, что традицию подчеркивания именно темпорального аспекта этой связи вполне можно связать с именем Соловьева. Подобное представление идеально для реализации символического обмена в области познания, когда вместо знакового накопления происходит выработка старых возможностей языка познания и замена их новыми, или, другими словами, аннигиляция, исчезновение прежних гносеологических парадигм. Становится меньше поводов для распространения симулякров, которые возникают на основе отсутствия сходства, обозначают существенное извращение или отклонение²⁰. Наличие безусловного начала препятствует господству неподлинных смыслов, подменяющих реалии подобиями, а потому приводящих «к становлению безграничного». Причем в действительно жизнеспособном мире связь с безусловным нача-

лом является не внешним подчинением, а неким принципом «внутренней гармонии», благодаря которому ничтожное в действительности человеческое Я становится безусловным в своих возможностях²¹. Все это придает человеку цельность, потребность в которой только возрастает в условиях хаоса знаниево-информационных потоков.

Это означает, что ныне, при всем многообразии и легитимации когнитивных, языковых явлений, подходов, установок к постижению мира, большинство серьезных исследователей не могут обойти проблему более общего *принципа мироустройства*, скрывающегося за этим гносеологическим плюрализмом. При этом, пусть в других формулировках, но все же затрагиваются задачи *преодоления распада и отчуждения*, восходящие в своей основе к *метафизике грехопадения и происхождения несовершенства из совершенства*.

Все сказанное не совпадает с утверждением А. Бадью о том, что «наш век до сих пор был антиплатоновским»²². Отметим, что платонические мотивы нередко проявлялись даже у тех философов, кто публично пытался отречься от них, но проявлялись они в «смягченном» софийном виде, а потому не всегда были идентифицируемы. Несмотря на то, что во многих случаях для современного типа сознания принцип софийности часто эксплицитно предстает только с одной стороны (трансцендентальной), действие самой идеи неизбежно подразумевает наличие и второй стороны (трансцендентной), явно или скрытно влияющей на развитие ментальных процессов. Не исключено, что такое положение дел носит «оберегающий характер», поскольку наличие тайны и загадки, на существование которых лишь тактично указывается, порой гораздо важнее их разгадки. Однако сохранение тайны подразумевает и то, что о ней помнят, и то, что рано или поздно актуализируется стремление «приподнять покров». Потому «Манифест философии» А. Бадью стал лишь одной из подобных попыток.

Поэтому мы можем говорить о софийности как о синтезирующем образе и принципе онтологии познания, представление о котором помогает нам понять и принять историю постижения мира таковой, какой она складывается, с ее взлетами и падениями, отпадениями от идеала и приближениями к нему. Своеоб-

разным символом этих превращений является, например, интеллектуальная жизнь Леонардо да Винчи, убедительно демонстрирующая нам, что действительное познание не может быть представлено нормативно прямолинейным и однонаправленным, поскольку такому представлению сопротивляется сам принцип мироустройства, образом которого является мятущаяся Душа мира.

¹ См.: Кудряшова Т.Б. Философские идеи Соловьева в контексте основных положений феноменологии // Соловьевские исследования. Вып.9. Иваново, 2004. С. 181 – 195.

² См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 806 – 808.

³ См.: Джемс У. Поток сознания // Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 68 – 71.

⁴ Гудмен Н. О создании звезд / Пер. М.В. Лебедева // Available from URL:<http://www.philosophy.ru>

⁵ Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001. С. 122.

⁶ См., например: Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 19.

⁷ См.: Микешина Л.А. Философия познания. М., 2002. С. 501 – 523.

⁸ См., например: Апель К.-О. С. 193.

⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. М.; СПб., 2002. С. 11.

¹⁰ См.: Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н. Автономовой. М., 2000. С. 185, 189.

¹¹ Апель К.-О. С. 32.

¹² Набоков В.В. Лекции по русской литературе : Пер. с англ. – М.: Изд-во «Независимая газета». 1999. С. 126.

¹³ См., например: Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1 // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск. Москва, 2000. С. 83.

¹⁴ Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 767.

¹⁵ См.: Там же. С. 820 – 822.

¹⁶ Там же. С. 822.

¹⁷ Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. – Томск. 1998. С. 227.

¹⁸ См., например: Апель К.-О. С. 193.

¹⁹ Об основных модулях сознания как актуализациях Внутренней формы языка познания см.: Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания. Ч. 1. Иваново: ОАО «Изд-во “Иваново”», 2005. С. 108 – 284.

²⁰ Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998. С. 228 – 229.

²¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. М., 1994. С. 33.

²² Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. С. 21.

Е.П. РАЩЕВСКАЯ

Костромской государственной технологической университет

ДАНИИЛ АНДРЕЕВ И ТРАДИЦИИ «РЕАЛИСТИЧЕСКОГО СИМВОЛИЗМА»

Факт, что творчество поэта и мыслителя Д. Андреева, софиологическое по своей сути, гармонично продолжает развитие школы русского символизма, сегодня неоспорим. О связи Д. Андреева с символистами говорят люди, близко знавшие поэта, его окружение и его творчество¹; признают эту связь и современные исследователи². Д. Андреев, в постижении невидимого опиравшийся на личный мистический опыт, в своих религиозных убеждениях сочетавший христианство и элементы индуизма, в мировоззрении – элементы космизма и эзотерики, ощущал свою принадлежность к русской школе символизма. Оккультизм, Е.П. Блаватская³, Р. Штейнер⁴ были ему чужды, но идеи всеединства, Вселенской Церкви и религиозно-нравственного пересоздания человечества⁵, которые после смерти В.С. Соловьёва развивали символисты, их острый интерес к мистике, их учение о символах соответствовали жизненной позиции Д. Андреева и основам его взглядов на искусство. Двадцатичетырёхлетний Д. Андреев пишет в Париж брату Вадиму: «... учителя мои и старинная и нежравеющая любовь – символисты...»⁶.

Возможно, что символизм – основная нить, связывающая Д. Андреева с отцом, Л. Андреевым (в частности), и с культурой Серебряного века (в целом). Подводя итоги жизни и творчества, Л. Андреев признавал, что во время своего писательства всё время «брал» и «возобновлялся» из «символического арсенала». Но мог ли «неправоверный» символист, иронично относящийся

к московским символистам, предположить, что именно его сын Даниил, живущий в самом сердце литературной Москвы, в середине XX столетия обоснует свой творческий метод, исходя из принципов русского символизма?

По единогласному признанию знавших Д. Андреева, он был поэтом «милостию Божией», то есть поэтом по самому складу своей личности. Стихи причудливо «проросли» в его творчестве из отцовской нелюбви к поэзии. Л. Андреев относился к поэзии снисходительно и в спорах со старшим сыном Вадимом часто повторял «знаменитую и пошлую фразу о том, что стихи пишут те, кто не умеет писать прозой». Он искренне считал, что стихосложение бедно языком из-за ограниченных «комбинаций рифм», отчего не может сравниться со свободой и лёгкостью письма прозой⁷.

Однако в 1918 году Л. Андреев вспоминал, как сам испытал магию поэтического подъёма во время работы над пьесой «Тот, кто получает пощёчины»: на печатной машине он «выступивал» своё произведение, как на рояле, в ритме танго, целиком отдавшись чудесному «певучему» состоянию души. За год до смерти Л. Андреев оценил значение этой внутренней музыкальности, питавшей его творчество, и глубоко сожалел, что утратил её⁸. Именно этот скрытый источник «неслышной музыки» пробили и мощно заявил о себе в поэтических произведениях его сына – Даниила.

В общении с Д. Андреевым как с поэтом ощущалось, что он вырос в серьёзной литературной среде: уже в двадцать лет он «мастерски владел стихом»⁹, его «могучей лепкой», формой¹⁰; к тому же у Даниила был дар выражать в слове силу и движение своего чувства – он был поэтом глубокого внутреннего содержания. Не удивительно, что уже в двадцать два года Даниил «попал в Союз Поэтов»¹¹. Оценивая своё литературное мастерство, Д. Андреев признавался: «...как прозаик, я достигаю плеча своего отца. Как поэт – я запоздалое дитя Блока, он ведёт меня за руку»¹². В отличие от отца, стихи для него писать было легче, чем прозу, её «внутренний ритм», как он объяснял, давался ему труднее, чем поиск рифмы и размера в стихах¹³, поэтому в своём творчестве он считал прозу значительнее поэзии.

Вообще связь Д. Андреева с символистами, как и все отношения в мире маленьких особнячков патриархальной Москвы, была интимно-семейственной: здесь присутствовали и кровные родственные узы, и дружеские привязанности, и духовное родство, и личные симпатии, обращённые к Серебряному веку. Муж тётки, Филипп Александрович Добров (1869 – 1941), потомственный врач, был одной из колоритнейших фигур в среде московской интеллигенции конца XIX – начала XX века, обладал недюжинными задатками музыканта и талантом писателя¹⁴. Он превосходно знал творчество Л. Андреева и был для него не только близким другом: Л. Андреев ценил его критические оценки тех своих произведений, которые готовились к печати; на квартире Ф.А. Доброва проходили некоторые из телешовских литературных сред¹⁵.

Д. Андреев бережно относился к символистскому наследию отца и к литературному творчеству брата. В 1930 году он становится одним из редакторов сборника памяти Л. Андреева¹⁶; в переписке с Вадимом профессионально анализирует его стихи¹⁷. Дружба Д. Андреева с имевшим на него огромное влияние писателем и поэтом-символистом А.В. Коваленским, мужем его двоюродной сестры А.Ф. Добровой, приобщала к миру А.А. Блока и В.С. Соловьёва. А.В. Коваленский приходился А.А. Блоку троюродным братом: знаменитый поэт бывал в имени Коваленских Дедово Звенигородского уезда. Домашними учителями Саши Коваленского были поэт Эллис (Кобылинский) и Б.Н. Бугаев – А. Белый. Тот же А. Белый бывал в гостях у Добровых,¹⁸ из его воспоминаний можно многое узнать о взаимоотношениях Добровых – Коваленских – Соловьёвых¹⁹. Если семья Добровых – Андреевых была родной Даниилу по крови, то круг Коваленских – Блоков – Соловьёвых – по духу. Ощущение своей личной причастности к нему у Д. Андреева усиливалось ремеслом и талантом поэта, а в дальнейшем – переживанием своей мистической связи с А.А. Блоком²⁰; и то и другое давало ему духовное право на эту причастность.

Личные симпатии и духовные искания Д. Андреева связаны с ранними и поздними символистами, их предтечами. Его библиотека включала сочинения Ф.И. Тютчева, А.А. Фета, Д.С. Мережковского, стоявших у истоков символизма; Ницше, которым пере-

болели ранние символисты; В.С. Соловьёва, с помощью которого Ницше в России был преодолен; А.А. Блока²¹. Д. Андреев любил в основном русскую литературу и рассуждал о ней в русле идей Серебряного века, особенно отличая из поэтов – А. Фета и Лермонтова, из прозаиков – Ф.М. Достоевского. Об А. Фете говорил, что тот удивительным образом нашёл себя в старости: его «Вечерние огни» предвосхитили символизм. Перед М.Ю. Лермонтовым и Ф.М. Достоевским Д. Андреев преклонялся как перед «великими созерцателями “обеих бездн”»²². О М.Ю. Лермонтове Д. Андреев судил в духе Д.С. Мережковского, статья которого «Лермонтов» вскрывает, по его мнению, трансфизическую сущность душевного строя и творчества поэта – «мистика по существу», художественного гения и вестника России²³. В Ф.М. Достоевском Д. Андреев глубоко уважал великое вестничество Вечно-Женственного и водительство «по самым тёмным, самым сокроуенно греховным кругам» человеческой души²⁴.

Одним из «любимейших поэтов» Д. Андреева был Вяч. Иванов²⁵. Именно в струе его теории «реалистического символизма» Д. Андреев обосновывает метод «сквозящего реализма» – определение, на лексическом и понятийном уровнях перекликающееся с выведенным Вяч. Ивановым. Утверждаемый Д. Андреевым принцип творчества художника сквозящего реализма соответствует в теории Вяч. Иванова «ознаменователю» творческому принципу, который заключается «в наименьшей насильственности и в наибольшей восприимчивости» по отношению к иноприродным реалиям. Художник призван своим творчеством не «преобразовывать» бытие, не «налагать свою волю на поверхность вещей», а «ознаменовывать» зрелища космических событий и в их свете «преобразовать» для воспринимающего сознания действительность²⁶, «прозревать и благовествовать сокроуенную волю вещей», облегчая естественное становление на земле вселенской гармонии²⁷. Постулатом сквозящего символизма Д. Андреева становится подобное беспримесное восприятие иноприродного объекта и передача его чужой душе.

К приёмам символизма близки уже детские литературные поиски Даниила. Многие исследователи приходят к выводу, что раннее творчество Д. Андреева – это своеобразная подготовка его к вестнической миссии²⁸, а также своеобразная творческая

лаборатория поиска новых звучаний, освоения той «музыки слова», которая вслед за Ф.И. Тютчевым разрабатывалась символистами как способ выражения невыразимого в своём мифотворчестве²⁹. Следовательно, юный Д. Андреев включился в художественный поиск, начатый Д.С. Мережковским и З. Гиппиус, В.Я. Брюсовым и К.Д. Бальмонтом, продолженный А. Белым, известным «блистательной страстью» к созданию неологизмов, каламбуров и новых многосоставных слов³⁰.

Мифотворчество – ещё одно направление художественного поиска Д. Андреева, сближающее его с символистами старшего и младшего поколения. Так, создавая мифему Навны³¹ как запредельный «Текст-Миф»³², Д. Андреев разъясняет жене наличие в своих стихах слов, которых он «знать не может»³³, тем, что они имеют отношение «к некоторой концепции, лежащей под или за всеми текстами и постоянно проявляющейся в различных рядах слов и образов», что они являются «штрихами системы»³⁴.

Поэтические циклы зрелого Д. Андреева сочетались с творчеством символистов прежде всего «духовно-концептуально»³⁵. Вклад Д. Андреева в развитие символизма состоял в том, что, соединяя по примеру предшественников личный мистический опыт с художественным творчеством, силой метаисторического³⁶ сознания он прорывается за черту видимого, «взламывает» символ и «работает» уже не на границе миров, как отец, а в иномирии. Художественный метод сквозящего реализма выведен Д. Андреевым из программы символизма и основан на его приёмах, но не равняется ему³⁷. Метод сквозящего реализма, или метареализма³⁸, по мысли Д. Андреева, принадлежит искусству будущего.

Определяя художественный стиль грядущих веков, Д. Андреев на терминологическом уровне переключается с П.А. Флоренским, назвавшим ознаменовательное творчество «подлинным»³⁹, «высшим»⁴⁰ «реализмом»⁴¹. Оба мыслителя считают такое искусство символичным, понимая под символом «синергизм» по меньшей мере двух нетождественных реальностей⁴² или органическое единство несовпадающих космических процессов⁴³, причём один план бытия здесь в значительной степени определяет другой.

П. Флоренский и Д. Андреев одинаково понимают задачи и особенности творчества художника-мистика, призванного в искусстве выразить весть. Согласно П.А. Флоренскому, через «духовное созерцание» творец в символе воплощает «истину вещей»⁴⁴. По Д. Андрееву, в основе искусства сквозящего реализма лежит ощущение метаисторического начала бытия, стремление художника к истолкованию мира как единого организма «взаимосвязанных и взаимопроникающих сфер»⁴⁵. Сверхзадачу стиля Д. Андреев определяет как выражение авторского мировоззрения в целостном знаке «при помощи поэтических образов»⁴⁶; несомненно, в данном контексте подразумевается символ. Более того, Д. Андреев прямо указывает, что художник неизбежно обращается к «символизму с его методикой» в изображении несоизмеримых с физической данностью реалий⁴⁷.

Примечательно, что замечание П.А. Флоренского о символе, который в искусстве художника-мистика, являясь указанием на высшую реальность, одновременно становится ею⁴⁸, в контексте размышлений Д. Андреева приобретает новое значение: здесь может идти речь об изображении второй реальности в стиле сквозящего реализма уже не с помощью символов, а «непосредственно»; о стремлении художника передать объекты своего внутреннего опыта «в таких зрительных и звуковых образах, в каких эти объекты приоткрывались его интуиции». В качестве примеров обращения к стилю сквозящего реализма в собственном творчестве Д. Андреев называет сцены боя из поэмы «Ленинградский Апокалипсис», а также стихотворный цикл «Русские Боги»⁴⁹. Здесь, если обратиться к языку Вяч. Иванова, читатель обнаруживает «провозглашение объективной правды, как таковой», образец ознаменовательного творчества «в самой колыбели современного символизма»⁵⁰ – реалистического символизма, не утратившего актуальности на протяжении века.

Д. Андреев в своей теории сквозящего реализма и вестнического творчества пересекается с философией «цельного знания», разработанной В.С. Соловьёвым и П.А. Флоренским, с их учением об органическом мышлении, позволяющем воспринимать иноприродные процессы как «нечто живое и живущее», открывать цельную идею предмета, высшее единство мира. Подчеркнём, что органическое мышление софиологично, ху-

дожник «реалистического символизма» воспринимает мир именно софиологическим зрением.

О софиологическом видении мира писал С.Н. Булгаков, считая, что это единственное мировосприятие, обеспечивающее правильное постижение природы, человека и духа в их генетической целостности и взаимосвязи. При этом справедливо оговорить следующее: С.Н. Булгаков, возвещая о том, что «явно пришла пора для восприятия природы более духовного», что «потребность “окультурного”» её постижения «становится всё глубже и шире», выражает глубокую обеспокоенность «религиозной опасностью» этого пути, ведущего к «измене Христу», к «погружению в язычество и природную магию»⁵¹. Тем не менее С.Н. Булгаков ощущает в красоте природы «частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии», чувствует, что «красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных идей». Природа в софиологическом мировосприятии, согласно С.Н. Булгакову, способна «рассказать на языке небожественном о вещах божественных»⁵².

В отличие от С. Булгакова, Д. Андреев не видит противоречия по отношению к догмату в призыве к софиологическому, «сквозящему», в его терминологии, созерцанию вещей, способному к постижению единства бытия, дающему «ощущение прозрачности физического слоя», видение «просвечивающих сквозь него слоёв трансфизики»⁵³. Такой взгляд на природу, по Д. Андрееву, должен сочетать «языческую жизнерадостность, монотеистическую одухотворённость и широту знаний научной эры, все эти элементы претворяя в высшее единство» религии итога⁵⁴. Говоря о путях достижения на земле сквозящего мировосприятия, Д. Андреев указывает на помощь Провиденциальных сил и на готовность самого человека добиваться «сквожения» ему «хрустального сосуда» природы⁵⁵, «старательное выпестывание в себе этого чувства». Такое прозрение в мир природы Д. Андреев называет «вселенским», именует «прорывом космического сознания»⁵⁶.

Бесспорно, что В.С. Соловьёв стал водителем Д. Андреева на пути софиологического мирозерцания и мистического творчества. Культурно-философское наследие В.С. Соловьёва органически входило в жизненное и творческое поле Д. Андреева, он преклонялся перед философом как перед великим русским вестником Со-

фии. В комнате Д. Андреева, в простенках между шкафами, среди фотографий его любимых писателей в первую очередь бросались в глаза многочисленные портреты В.С. Соловьёва⁵⁷.

Именно В.С. Соловьёв – философ, поэт, журналист, проповедник, религиозный деятель и, в определении Д. Андреева, «великий духовидец» – обозначил на горизонте русской культуры спектр русского философствования и высоту его мысли. Голоса В.С. Соловьёва и Д. Андреева составляют отчётливый диалог, творчество двух писателей-мистиков России сходно по цели (развитие идеи всеединства), происхождению (мистический опыт), стилю (в русской религиозно-философской традиции – так называемый «высший реализм») и содержанию (творение космогенеза, отмеченного идеей Софии и Вселенской Церкви). В.С. Соловьёв задолго до Д. Андреева в трудах и делах своих стремился к утверждению универсального христианства на Земле. В сравнении с Д. Андреевым, мечтателем и художником, В.С. Соловьёв был ещё человеком действия, он предпринимал для объединения православной и католической церковью решительные шаги, мечтая возвести веру отцов на качественно новую ступень сознания, «показать, как эта древняя вера, освобождённая от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной»⁵⁸. Истина эта раскрывается для В.С. Соловьёва в универсальной Богочеловеческой сущности Христа, не допускающей внутреннего разделения, воссоединяющей в себе полноту человеческой жизни (индивидуальной, социальной, политической) с полнотой Божества. Эту религиозно-гуманистическую идею В.С. Соловьёва и развивает в русской культуре Д. Андреев, рисуя жизнь на земле в эпоху «всечеловеческого Братства», а по сути проектируя религиозный и социально-политический уклады идеального народоустройства, освещённого Божественной Софией.

В основе космогонического учения В.С. Соловьёва и Д. Андреева лежит опыт мистического переживания. Бесспорно, что В.С. Соловьёв и Д. Андреев отчётливо осознавали возможности получения знаний мистическим путём и получали их. Писатели считали своим долгом донести открывшееся до сознания людей, принадлежа к высокой инстанции вестников. По Д. Андрееву, вестник – это художник, дающий людям возможность ус-

лышать высшую правду и увидеть свет, «льющиеся из миров иных»⁵⁹. Вестник действует только через художественное творчество (не через проповедь, не через философию). Вестничество – это всегда дар и помощь потусторонних сил, в частности, по Д. Андрееву, художник-вестник вдохновляется на творчество даймоном⁶⁰. В русской литературе Д. Андреев выделяет М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского и А.А. Блока как великих созерцателей «обеих бездн». Он прослеживает тенденции вестничества восходящего и нисходящего ряда в творчестве других художников России: писателей, музыкантов, живописцев.

Естественно, что инстанция вестничества обязывает писателя к софиологическому мировоззрению и к художественному стилю сквозящего реализма. Таков стиль «Розы Мира», рисующий, согласно определению Д. Андреева, как сквозь мир «этот» просвечивает мир «иной». Таковыми были мировоззрение и писательский стиль В.С. Соловьёва. Примечательно, что Вяч. Иванов, характеризуя стихи В.С. Соловьёва как образцы чистого реалистического символизма, использует, как и Д. Андреев впоследствии, понятие «весть»: «...Соловьёв – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что всё в природе и душе трепещет для него близко дышащую скрытую жизнью и подаёт весть о сущем, прикрывающемся покрывалами божественной символики видимого мира»⁶¹.

Дух вестничества сказывается в самой художественной форме передачи полученного мистического опыта. А.Ф. Лосев, ссылаясь на то, что С.Н. Трубецкой особенности мышления и творчества Вл. Соловьёва оценивал как художественно-литературные⁶², подчёркивает именно художественность стиля софиологических работ В.С. Соловьёва: «...как раз в учении о Софии философ гораздо более патетичен, гораздо более настроен художественно, чем научно-философски и понятийно»⁶³. Возвращаясь к творчеству Д. Андреева, стоит отметить глубокую поэтичность в описании космических миров и иерархий. Современные исследователи единогласны в том, что главное «достоинство» книги Д. Андреева «Роза Мира» – её «художественная реальность», отражающая «мир души самого автора»⁶⁴, и что «художественные предпочтения» Д. Андреева обусловлены авторским «ирреальным принципом мирочувствия»⁶⁵. Автор на-

стоящей статьи в своих публикациях подробно рассматривал художественный мир метапоэмы «Роза Мира» Д. Андреева⁶⁶ и специфику вестнического творчества в контексте философии Вл. Соловьёва и П. Флоренского⁶⁷.

Д. Андреев указывает на *общую тенденцию развития вестнического дара*: на склоне жизни каждый большой художник переживает «непобедимую потребность *стать* не только вестником, а именно *пророком* – гонцом горнего мира, выражающим высшую правду не одними только образами искусства, но всем образом своей жизни»⁶⁸. *Вестничество*, по мнению Д. Андреева, – *всегда путь к пророчеству*. Здесь вновь сказывается влияние В.С. Соловьёва, считавшего, что художники будущего «опять должны стать жрецами и пророками»⁶⁹.

Важно помнить, что у софиологического мирозерцания, дающего художнику власть прозревать иные миры, соприкасаться с ними, есть свои опасные стороны. В.С. Соловьёв предупреждал о недопустимости смешения культа Софии с чисто человеческими, стихийными, плотскими струями. Для прямых последователей В.С. Соловьёва (А.А. Блока, А. Белого, С.М. Соловьёва) эта опасность вылилась в глубокий дуализм – в полное разделение духовного и физического начал – и, как следствие, в перверсию ценностей.

Примером могут служить отношения Д.С. Мережковского, Д. Философова и З. Гиппиус или А.А. Блока, А. Белого и Л.Д. Менделеевой, а также хилиастически-утопическая религия плоти Д.С. Мережковского и даже известные стихи С.М. Соловьёва, который, будучи шафером на свадьбе А.А. Блока, выразил в них мистическую подоплеку его женитьбы как соединения с Божественной Женственностью⁷⁰. Выражая культ чистой красоты и религиозно-мистической эротики, указанные стихи С.М. Соловьёва одновременно нивелируют земные и небесные иерархии, явно переходят запретную для смертного человека грань. Последователи В.С. Соловьёва, не вняв предостережениям своего великого учителя, перешагнули её и ушли довольно далеко: по замечанию П.П. Гайденко, даже платоновский эрос – это только эрос, а не романтически-возвышенное агапэ; даже Небесная Афродита – это ещё не Божественная София и не Бо-

гоматерь⁷¹: будучи небесной, она остаётся богиней любви, высшим началом того эроса, который творится на земле.

Д. Андреев не избежал другого соблазна, который Вяч. Иванов называл «самоопределением» художника-мистика. Для дальнейшего хода рассуждений необходимо отметить в душевном строе Д. Андреева почти «моцартовскую» наивность в отношениях с людьми и непреклонное следование «категорическому императиву честности» в мире социальных отношений. Д. Андреев был рыцарем слова и не предполагал, что другие с помощью слов могут актёрствовать⁷². Он органически не переносил лжи, о чём свидетельствуют его письма⁷³ и уникальная по своему содержанию и тону «Автобиография красноармейца Андреева Даниила Леонидовича, бойца команды погребения 196 краснознамённой стрелковой дивизии», датированная 4 июня 1943 года. Она демонстрирует абсолютную откровенность и серьёзность автора, подробно отвечающего на формальные вопросы об отношении к религии и советской власти, его уважение к адресату, сотрудам НКВД⁷⁴.

Подобная человеческая «незащищённость», социальная недальновидность оборачиваются в религиозных исканиях Д. Андреева утопизмом, всевозможными проектами религиозного и государственного реформаторства. Например, Д. Андреев, развивая в своём космогенезе вслед за В.С. Соловьёвым идею сублимированного эроса, много размышлял о культуре брака. При этом Д. Андреев усматривал, подобно В.В. Розанову, противоречие в позиции Церкви по этому вопросу: в христианстве «браки были освящены таинством, деторождение благословенно, но высшим состоянием человека продолжало считаться...иночество»⁷⁵. Не удовлетворяет Д. Андреева и отношение Церкви к деторождению: «освятить глубоким и осмысленным обрядом такой потрясающий по своей значительности момент, как *рождение* человека, никому в христианстве даже в голову, по-видимому, не приходило»⁷⁶. Остаётся лишь недоумевать, почему Д. Андреев игнорирует значение христианского обряда крещения, знаменующего начало земной жизни человека во Христе, и великого праздника Рождества Христова, символизирующего рождение человека в новом качестве. Эти размышления Д. Андреева опасно близки с ратованием В. Розанова за церковные реформы освящения брака, хотя предлагаемый последним

обряд «священного новобрачия»⁷⁷ как с точки зрения христианского догмата, так и религиозных убеждений Д. Андреева неуместен.

Автор «Розы Мира», ставя под сомнение церковный догмат: «Что Бог соединил, человек да не разъединит», утверждает, что нерушимость брака есть «не юридическая норма, а нравственный завет, духовное предупреждение» беречь данную Богом любовь. Как и В.В. Розанов, Д. Андреев убеждён, что любовь – основа брака, любовь знаменует его начало и конец⁷⁸. Д. Андреев, в свою очередь, предлагает поэтапное освящение брачного союза, которое должно соответствовать возрастанию мощи и широты творческой любви, духовности каждого супружеского союза. Юноше и молодой девушке следует испрашивать помощи при заключении или расторжении брака у Афродиты Всенародной. Союз, выдержавший испытание первых лет, освящается таинством, обращённым к Матери-Земле и Солнцу, а перед смертной разлукой, по желанию любящих, священнослужительница Приснодевы-Марии скрепит их духовные судьбы таинством вечного брака, вечного спутничества друг другу во всех мирах⁷⁹. Думается, в основе предложения подобного культа брачного освящения лежит глубокая нравственная основа, уважение автора «Розы Мира» к космической свободе каждой личности. С другой стороны, эти утопические мечтания вновь выводят Д. Андреева к Серебряному веку, к «тайне Трёх», к религии Святого Духа, которую сочиняли Мережковские, придумывая собственную Церковь, собственные догматы и собственные таинства.

Непримирим Д. Андреев и к неизбежным трагедиям любви в мире, отмеченном демоническим началом, – к одностороннему любовному влечению и к преградам, которые воздвигают перед любящими обычаи, общественные воззрения или государственный закон. По Д. Андрееву, трагедия первого типа разрешится лишь с физическим преображением человечества, трагедию второго типа в эпоху Розы Мира должно будет устранить государство путём «соответственных узаконений» после длительного воспитания в поколениях нового взгляда на любовь и брак⁸⁰. Для исследователя здесь вновь очевидна недальновидность Д. Андреева: подразумевая участие в изложенном проекте грядущего человечества, «облагоро-женного» универсальной религией, автор «Розы Мира» забывает, что человек «настоящего» зол. Д. Андреев не задумывается о том, что ещё раньше наступления

ожидаемой им эпохи религии Розы Мира очередной тиран из его невинно-возвышенных идей может создать очередную доктрину.

Утопизм автора «Розы Мира», выраженный в этих частных размышлениях, основан на следующей религиозно-мировоззренческой позиции: Д. Андреев, признавая в мире земли единство добра и зла, или, согласно П.А. Флоренскому, антиномий, выражает принципиальное несогласие с неизменностью подобного положения. Обращаясь к метаистории, Д. Андреев убеждает читателя, что «Христос не должен был умирать». Согласно Божественному замыслу, Его ждала трансформация и переход на глазах присутствующих в высший мир, поскольку Его задачей было устранение из материальности земли сатанинского начала: обожение человечества, приобщающее к Духовной Вселенной, искоренение в человеческом обществе насилия и государства, на нём основанного⁸¹. Заметим, однако, что при этом Д. Андреев не учитывает, насколько трудно, даже невозможно человеку осознать, что Христос мог избежать креста. Если нет страстей, страданий, жертвы, смерти и воскресения – для человека нет и Христа, его место сможет занять каждый. В отличие от умудрённого жизненным опытом В.С. Соловьёва, Д. Андреев не учитывает, что подобные преждевременные «откровения» напрямую приводят к человекобожию, к обезбоженному антихристову добру, о котором в «Трёх разговорах» писал В.С. Соловьёв.

Таким образом, в творчестве Д. Андреева, с учётом его самоидентификации с художниками-символистами «реалистического мирозерцания»⁸², обнаруживается противоречие между установкой на «ознаменательный» принцип в искусстве и следованием «своему, свободно расцветшему в душе “идеалу”», который передаётся грядущему человечеству «как произведение *своей* мечты, своего “творчества”»⁸³, претендующего стать всеобщим эталоном искусственно созданной красоты. Подобную установку художника Вяч. Иванова называет «идеализмом» и характеризует как мятеж против истины, в основе которого лежит недоверие к возможностям её осуществления в красоте подлинной, реальной. В указанном противоречии заключается трагическая антиномия морали и мистики Д. Андреева.

В настоящей работе представлена лишь малая часть проектов церковного и государственного реформаторства Д. Андреева, основанных, безусловно, на самых благородных побуждени-

ях человеческого сердца. В них Д. Андреев приближается к тому, чтобы уподобиться художнику будущего, который, по словам В.С. Соловьёва, сам будет «владеть» религиозной идеей и «сознательно управлять её земными воплощениями»⁸⁴. Эти же проекты Д. Андреева парадоксально вызывают сомнение в праведности подобного «управления». В этом отношении уместным представляется тревожное вопрошание Вяч. Иванова: каким явится этот творец будущего? «Художником-поработителем», который разобьёт старые скрижали красоты, единолично следуя «своей воле к могуществу», или действительным благовестником, который «трости надломленной не переломит»?

В целях объективности надо отметить: В.С. Соловьёв в «самоподчинении» не посягнул критическим и провидческим словом прикоснуться к христианской святине, пусть и «дрогнувшей» в его глазах. Д. Андреев в «самоопределении»⁸⁵ и человеческой недалёковидности очень близок к тому, чтобы совершить то, от чего предостерегал художника будущего В.С. Соловьёв – от искания «самовольной»⁸⁶ правды. Однако, пользуясь языком В.С. Соловьёва, Вяч. Иванова, надо сказать и другое: Д. Андреев, несмотря на подобные «уклонения» на «неверную дорогу» творчества⁸⁷, всей своей жизнью осуществлял душевный подвиг «самовоспитания»⁸⁸ для реализации ознаменательного искусства. В этом отношении творческий опыт Д. Андреева является уникальным по своей «документальности» свидетельством, предупреждающим о великих опасностях «сквозящего», или софиологического, мирозерцания и одновременно указывающим на его воистину Бого-сотворческие возможности.

¹ См. об этом: Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве / Сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой // Собр. соч.. В 3 т., 4 кн. Т 3, кн. 2: М.: Редакция журн. «Урания», 1997. С. 371,373; 383; 385 – 386; 406,408; 467; 469 – 470; 479. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: Андреев Д.Л. Письма (номер страницы).

² См. выступления Джимбинова С., Дронова В., Микушевича В., Морова В., Романова Б., Семёновой С. в публикации «О пламенном хоре, которого нет на земле». С. 204; 205 – 206; 207; 210; 211 – 212; 213; статьи Раку М., Ростовцевой И. в книге «Даниил Андреев в культуре XX

века» / Межрегион. обществ. благотворит. фонд «Урания» им. Д. Андреева; под ред. А.А. Андреевой. М.: Мир Урании, 2000. С. 132 – 135; 170,172; Дашевская О.А. Теория мифа в «Розе Мира» Д. Андреева // Вестник Томского государственного педагогического университета. Сер. Гуманитарные науки (филология), 2000, Вып.6. С. 47, 48, 50; Померанец Г. Тюремная лирика Д. Андреева // Октябрь. 1991. №8. С. 157.

³ Андреев Д.Л. Письма. С. 388.

⁴ Там же. С. 136, 145.

⁵ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь / Отв. за выпуск Ю.Г. Хацкевич. Минск: Харвест, 1999. С. 424 – 471.

⁶ Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927 – 1946 гг. // Звезда. 2000. № 3. С. 136.

⁷ Андреев В.Л. Детство. М.: Сов. писатель, 1966. С. 226.

⁸ Там же. С. 223 – 224.

⁹ Андреев Д.Л. Письма. С. 385.

¹⁰ Там же. С. 388.

¹¹ Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева родным / Публ., вступ. ст., примеч. О. Андреевой-Карлайл, А. Богданова // Звезда. 1997. № 4. С. 154.

¹² Андреев Д.Л. Письма. С. 470.

¹³ Там же. С. 409.

¹⁴ См. об этом: Андреев В.Л. Детство. С. 97; Андреев Д.Л. Письма. С. 373, 404.

¹⁵ Андреев Д.Л. Письма. С. 374.

¹⁶ Реквием. Сборник памяти Леонида Андреева / Под ред. Д.Л. Андреева и В.Е. Беклемишевой. М.: Федерация, 1930.

¹⁷ Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства: письма 1927 – 1946 гг. С. 131 – 136.

¹⁸ В своих мемуарах А. Белый упоминает о враче Ф.А. Доброве, вхожем в литературные круги. См. об этом: Белый А. Начало века. Воспоминания // Собр. соч.. В 3 кн. Кн. 2 / подгот. текста и коммент. А. Лаврова. М.: Худож. лит., 1990. С.120.

¹⁹ Андреев Д.Л. Письма. С. 383.

²⁰ А.А. Блок вошёл в жизнь Д. Андреева через глубокую внутреннюю связь с Л. Андреевым, о которой впоследствии писал (Блок А.А. Памяти Леонида Андреева // Собр. соч.. В 8 т. / Под общ. ред. В.Н. Орлова, А.А. Суркова, К.И. Чуковского. М.: Л., 1962. Т. 6. С. 129 – 136). В детстве в шестилетнему Даниилу довелось встретить знаменитого поэта в Петербурге во время прогулки с отцом. Даня был уверен, что Блок, как все великие поэты, давно умер, в чём ему пришлось признаться отцу; память об этой забавной встрече Д. Андреев хранил всю жизнь (См. об этом: Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. М.: Ред. журн.

«Урания», 1998. С. 30). Впоследствии А.А. Блок всегда оставался для Д. Андреева учителем и наставником; после того как в заключении Д. Андреев пережил раскрытие глубинной памяти, он обрёл в лице А.А. Блока друга и водителя по мирам нисхождения, в этом отношении А.А. Блок явился для него «вторым Вергилием».

Д. Андреев благодарил ангелов за то, что, в отличие от А.А. Блока, был убережён «от повтора некоторых его ошибок», во-первых, «его предупреждающим опытом», во-вторых, «иными, во много раз более мощными силами» (Андреев Д.Л. Роза Мира / Под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой // Собр. соч. В 3 т. Т. 2. М.: Моск. Рабочий; Присцельс, 1995. С. 433.), хотя в истории женитьбы на А. Гублер он даже превзошёл своего кумира. Речь идёт о том периоде юношеских исканий Д. Андреева, когда он, подобно своему кумиру, приобщился к тёмному мистическому опыту. Молодой Д. Андреев заранее продумывал своё падение, планируя осуществить его в браке с нелюбимой женщиной. Венчание с ней должно было преградить дорогу той, которой было предназначено явиться ему «во спасение». Своё намерение Д. Андреев реализовал в коротком фиктивном браке с А. Гублер, учившейся с ним на Высших литературных курсах, в дальнейшем журналисткой, писавшей под псевдонимом Горобова. Впоследствии поэт описал произошедшее с ним в трёх циклах стихотворений, объединённых под названием «Материалы к поэме “Дуггур”» (см. об этом: Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. С. 56 – 57). Пережитое помогло Д. Андрееву духовным зрением постичь, как не постиг никто другой, трагедию А.А. Блока – трагедию «павшего вестника», которому «есть, откуда падать» (Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 430), и значение для вестника светлой направленности опыта приобщения к трансфизической тьме.

²¹ Список книг из библиотеки Андреевых Д.Л. и А.А, не упомянутых в описи их имущества, переданной Мосгорфинуправлению. Даниил Андреев в культуре XX века. С. 316.

²² Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 389.

²³ Там же. С. 390 – 391.

²⁴ Там же. С. 399.

²⁵ Обращаясь к брату Вадиму с просьбой прислать сочинения Вяч. Иванова, Д. Андреев пишет: «...это один из моих любимейших поэтов, и я настоящему страдаю, не имея его постоянно под рукой» (Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927 – 1946 гг. С.135).

²⁶ Иванов В.И. Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и примеч. В.М. Толмачёва. М.: Республика, 1994. С. 146.

- ²⁷ Там же. С. 144.
- ²⁸ См. об этом: Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. С.15–16; Иванюшина И. «Мифы, правды, содружества, веры...» // Вопросы литературы. 2001. № 3. С. 332; Сорокина Л. Листая ранние тетради. О детском творчестве Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 38–39.
- ²⁹ Пайман А. История русского символизма / Пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. С. 18.
- ³⁰ Там же. С. 190 – 191.
- ³¹ Навна – в мифологии Д. Андреева – Богорожденный женственный Дух, Идеальная Соборная Душа России.
- ³² О понятии «Текст-Миф» см.: Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. С. 271.
- ³³ Андреев Д.Л. Письма. С. 133.
- ³⁴ Там же. С.136.
- ³⁵ Там же. С. 479.
- ³⁶ Метаисторический – от «метаистория». В «Розе Мира» метаистория – ноуменальная сторона универсального иноприродного процесса, который отражается в ходе земных событий, воспринимаемых нами как история. Для познающего сознания метаистория всегда мифологична.
- ³⁷ Андреев Д.Л. Некоторые заметки по стиховедению: Сквозящий реализм // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 251 – 254.
- ³⁸ Там же. С. 252.
- ³⁹ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Христианство и культура / Вступ. ст. и примеч. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: Фолио, 2001. С. 528.
- ⁴⁰ Там же. С. 545.
- ⁴¹ Флоренский П.А. Иконостас. С. 557.
- ⁴² Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1) / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубачёвой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачёв). М.: Мысль, 2000. С. 424.
- ⁴³ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 61.
- ⁴⁴ Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). Указ. изд-е. С. 528, 556.
- ⁴⁵ Андреев Д.Л. Некоторые заметки по стиховедению: Сквозящий реализм. С. 252.
- ⁴⁶ Там же. С. 251.
- ⁴⁷ Там же. С. 253.
- ⁴⁸ Флоренский П.А. Иконостас. С. 529, 545.
- ⁴⁹ Андреев Д.Л. Некоторые заметки по стиховедению: Сквозящий реализм. С. 253.
- ⁵⁰ Иванов В.И. Две стихии в современном символизме. С. 151.

- ⁵¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; послесл. К.М.Долгова. М., Республика, 1994. С. 197.
- ⁵² Там же. С. 199.
- ⁵³ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 76
- ⁵⁴ Там же. С. 77.
- ⁵⁵ Там же. С. 78
- ⁵⁶ Там же. С. 84
- ⁵⁷ Андреев Д.Л. Письма. С. 406.
- ⁵⁸ Соловьёв В.С. Собр. соч.. В 10 т. Т.4. 2-е изд. СПб., 1911 – 1914. С. 243.
- ⁵⁹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 369
- ⁶⁰ Там же. С. 146
- ⁶¹ Иванов В.И. О значении Вл. Соловьёва в судьбах нашего религиозного сознания // О Владимире Соловьёве. Томск: Водолей, 1997. С. 42.
- ⁶² «Художеству мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство её выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы» (цит. по: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / Предисл. А.А. Тахо-Годи. М.: Мол. гвардия, 2000.С. 226).
- ⁶³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 200.
- ⁶⁴ Розин В.М. Учение Даниила Андреева «Роза Мира» // Вопр. философии. 1998. № 2. С. 141.
- ⁶⁵ Соина О.С. «Роза Мира» Д. Андреева: антиномия морали и мистики // Человек. 1997. № 2. С. 47.
- ⁶⁶ Ращевская Е.П. Художественный мир Даниила Андреева // Вестник КГТУ. №10. Кострома: КГТУ, 2004. С. 26 – 29.
- ⁶⁷ Ращевская Е.П. Даниил Андреев и русская философская мысль о вестническом творчестве // Интеллигенция и мир. № 3. Иваново: ИвГУ, 2006. С. 80 – 93
- ⁶⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 406
- ⁶⁹ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: сочинения. М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 590.
- ⁷⁰
- И долиною Соронской
Ныне твой простёрся путь.
Прилетев с горы Сионской,
Голубь сел тебе на грудь.
Там вдали Иерусалима
Загорелися врата.
Дверь с крылами Серафима
Новобрачным отперта.

Над тобою тихо веют
Два небесные крыла...
Слышишь: в страхе цепенеют
Легионы духов зла.

(цит. по: Гайденок, П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 379).

⁷¹ Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. С. 381.

⁷² Андреев Д.Л. Письма. С. 417.

⁷³ См.: Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства: Письма 1927 – 1946 гг. С. 154; Андреев Д.Л. Письма. С. 106.

⁷⁴ Автобиография красноармейца Андреева Даниила Леонидовича, бойца команды погребения 196 Краснознамённой стрелковой дивизии // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 16 – 21.

⁷⁵ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 259.

⁷⁶ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 553.

⁷⁷ В.В. Розанов остро переживал опасность провала человечества в пропасть атеизма и материализма, поэтому, быть может, предлагал ввести в церкви обряд «священного новобрачия», согласно которому обвенчанным разрешалось бы проводить первую брачную ночь в пределах церкви, дабы «тайнство брака» действительно стало таковым. В очерке М.М. Пришвина «По градам и весям» священник Николай одобрял это розановское предложение, утверждая, что «это же и бывало в старину, откуда идёт настоящее православие» (См. об этом Пришвин М.М. По градам и весям. В законе отчета // Заветы. 1913. № 3. С. 59).

⁷⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 553 – 554.

⁷⁹ Там же. С. 554

⁸⁰ Там же. С. 259.

⁸¹ Там же. С. 240.

⁸² Иванов В.И. Две стихии в современном символизме. С. 144.

⁸³ Там же. С. 146.

⁸⁴ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 590.

⁸⁵ Иванов В.И. Две стихии в современном символизме. С. 150.

⁸⁶ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 597.

⁸⁷ Там же. С. 593.

⁸⁸ Иванов В.И. Две стихии в современном символизме. С. 160.

М. МАТЦАР

Московский государственный гуманитарный
университет им. М.А. Шолохова

ХУДОЖЕСТВО И ТЕУРГИЯ: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ О ХУДОЖЕСТВЕННОМ КАК ОСОБОМ КАЧЕСТВЕ

1.

Учение о положительном всеединстве, фантастически единое и цельное, в котором «все существует во всем» настолько, что различные аспекты его практически неотделимы друг от друга, заведено философом Владимиром Соловьёвым как откровение, постигаемое одновременно, единым актом умственной интуиции. Дискурсивное изложение (на недостаток которого указывает и сам мыслитель)¹ есть перевод и пересказ, скрадывающий именно взаимосвязь и взаимозависимость отдельных элементов его философской системы, понимаемой как знание о цельной жизни. Указанные особенности являются в некоторой степени причиной того, что отдельные направления и аспекты философского наследия Вл. Соловьёва оказываются и малоизученными, и малоизучаемыми.

К одному из таких аспектов, как это ни парадоксально, относится его концепция искусства, точнее, «художества» – именно так называет его сам философ. Интерес к данной теории определяется как ее колоссальным влиянием на развитие культуры Серебряного века, так и ее парадигмальными возможностями в контексте культуры современной.

Серебряный век в своем стремлении превратить саму жизнь в искусство заимствует у Владимира Соловьёва тезис о теургическом характере художественного творчества. В теоретических и художественных исканиях младосимволистов происходит отождествление понятий искусства и теургии; в них же – исток ставшего сегодня традиционным толкования соловьёвской концепции искусства как теургии.

Но не следует забывать, что в системе самого философа категории «художество» и «свободная теургия» являются хотя и близкими, но строго различаемыми. Именно посредством этого различения выявляет автор самоценность искусства и художества, значение художественного преобразования действительности как необходимой составной части преобразования теургического. Искус-

ство не есть жизнь, и жизнь не есть искусство; их отождествление – величайшая утопия и величайшее заблуждение Серебряного века. Искусство есть «другое» по отношению к действительной жизни. Это – «свободная игра познавательных способностей»² (говоря словами Канта), это – «участие в игре, затеянной богами»³ (говоря словами Соловьева), и эта «игра» необходима человеку в его уникально-личностном постижении трансцендентного. Подчеркивая бытийственную ценность искусства, Владимир Соловьев отводит ему достойное место в цельной жизни всечеловеческого организма.

2.

Идеал цельной жизни раскрывается Владимиром Соловьевым в контексте его учения о вечном саморазвитии Абсолютно Сущего. Будучи субъектом развития исторического, обладая его целью, обусловленной самой метафизической природой нашего сознания, – целью «общей и последней»⁴, человечество приобщается и к процессу теургическому, становясь «соратником» Мирowego Зодчего в его «работе» по воссозданию Мира.

Именно поэтому место искусства в «системе координат» философии положительного всеединства Владимира Соловьева определяется следующими позициями:

- своеобразием соловьевского взгляда на человечество, которое рассматривается им как целостный организм;
- концепцией развития всечеловеческого организма;
- включением исторического процесса в космогонический.

Представляя человечество как целостный организм, философ выявляет три взаимосвязанные сферы бытия этого организма: практическую, познавательную и творческую. Каждая из этих сфер рассматривается Соловьевым как «место встречи» субъективно-человеческого начала и объективно-божественного принципа. В сфере эстетической (сфере творчества) реализуется стремление субъективного чувства к проявлению Красоты абсолютной – «объективному выражению» своего непосредственного состояния. Но реализация Красоты есть процесс, поэтому философ различает три степени (материальную, формальную и абсолютную) проявления идеи Красоты: техническое искусство, изящное искусство и мистику. Соответствующие степени бытия обнаруживаются и в других сферах.

Владимир Соловьев заменяет традиционный термин «изящное искусство» термином «изящное художество», разведя таким способом два очень близких понятия. Не отказываясь от употребления термина «искусство» в своих работах, он сохраняет за ним его традиционное значение – «творческой деятельности, направленной на создание художественных произведений, шире – эстетически-выразительных форм»⁵.

Вкладывая *почти* тот же смысл в термин «художество», он актуализирует заданные его эстетической теорией сущностные характеристики Красоты. *Художество* есть творческое участие человека в воссоздании *единства духовного и материального* посильными ему средствами. «Художество вообще есть область воплощения идей, а не первоначального их зарождения и роста».⁶

По большому счету, Владимиру Соловьеву «весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком представляется именно с эстетической стороны как разрешение какой-то художественной задачи».⁷ Поэтому понятие искусства иногда употребляется философом и в расширительном, вселенском смысле. Но когда имеет место «творение сложного и великолепного тела нашей вселенной»⁸, «воплощение света и жизни в различных формах природной красоты»⁹, подчинение хаотического, иррационального, стихийного, разрушительного начала упорядочивающему воздействию Логоса – подразумевается и привлечение сил и средств несравненно более могущественных, чем средства «искусства изящного» (или «художества технического») и силы человеческие.

Поэтому три степени бытия творческой сферы в жизни всечеловеческого организма есть по сути три различных способа взаимодействия с трансцендентным человеком, приобщенного к реализации принципа всеединства. И разделяются они, исходя из осуществляемой степени проникновения идеального элемента в материальный.

Изящное искусство есть *формальная* степень проявления идеи Красоты. Она отлична от «технического искусства», или «техники», как усовершенствования и украшения материальной жизни, и она отлична от «мистики» как «творческого отношения человеческого чувства к миру трансцендентному»¹⁰.

Термин «техника» опять-таки имеет у Владимира Соловьева свое особенное значение. Это не «техника» в смысле искусства или ремесла и не «техника» в смысле комплекса орудий или машин. Наиболее близкое современное значение соловьевского термина – «привнесение в естественный порядок вещей искусственного упорядочивающего начала, ... артификация, достраивание естественного порядка (космоса) искусственным порядком (таксисом)»¹¹. Только в понимании русского философа сам «естественный мир» является не завершенным. Это, во-первых. А во-вторых, уже в мире животных реализация высшей цели происходит при их непосредственном участии: «природа не устроит и не украшает животных, как внешний материал, а заставляет их самих устроить и украшать себя»¹². Техника как деятельность человека есть «устроение» мира, и прежде всего мира человеческого. Техника предполагает направленность «производительности творческого чувства» «непосредственно на низшую внешнюю природу», поэтому здесь «существенную важность имеет материал».¹³ Но техника есть в некотором смысле и «художество» – в смысле «рационализации»¹⁴ природного мира, его возделываемости по качественно иным законам. И в технике присутствует особый элемент «художественности»: в проявленности чистой идеи Красоты – «как украшения» – «при общих утилитарных целях».¹⁵ Особо следует обратить внимание на то, что ни «техника», ни «художество» не обозначают у Владимира Соловьева какого-либо делания, – и в этом смысле русский философ создает прецедент позиции, которую обычно связывают с именем М. Хайдеггера. Текст немецкого философа, восходящего к античным истокам понятия «технэ» как «произведения на свет некоего сущего в том смысле, что нечто пребывающее как такое выносятся из закрытости в несокрытость»¹⁶, может послужить в некоторой мере расшифровкой и соловьевского представления об этих феноменах.

Изящное художество есть созидание формы, свободной от утилитарных целей; в этом смысле оно *определяемо* Абсолютом. В то же время предметы искусства, как и все прекрасное в нашем мире, есть, согласно Соловьеву, только «отражение самой красоты, а не органическая ее часть»¹⁷.

Абсолютная красота, такая, в которой и содержание является столь же «определенным, необходимым и вечным», как и форма, есть реальность мира сверхприродного и сверхчеловеческого. Абсолютная Красота мыслится философом как неподвластное времени воплощение идеального, нерасторжимость материального и духовного; Красота есть победа Космоса над Хаосом, всеединства над распадом и разложением, жизни над смертью. Преображение мира в Красоте, как неразрывной с Истиной и Добром, есть «подвиг Орфея»,¹⁸ достижимый действием мистическим.

Но, несмотря на свои отличительные особенности, подчеркивает философ, «мистика» и «художество» являются «различными проявлениями или степенями одного и того же фактора»¹⁹.

Таким образом, искусство, понимаемое как *«изящное художество»*, есть одна из степеней бытия творческой сферы жизни всечеловеческого организма.

В то же время, согласно концепции развития Соловьева, всечеловеческий организм (и все его сферы и степени их бытия соответственно) проходит три этапа своего развития. Исторический процесс рассматривается как движение от древнего синкретизма всех сфер и степеней к выделению каждого элемента, а затем – к их последующему свободному синтезу.

Применение исторического подхода к рассмотрению творческой сферы позволяет разграничить два близких понятия: «теургия» и «свободная теургия», которые обозначают начальный и конечный этап развития творческой сферы, и определить место и значение искусства как формальной степени ее бытия на каждом этапе развития.

На начальном этапе развития все сферы, в том числе и художество, были подчинены мистике. Тогда закономерно возникает вопрос – почему же тогда, в ту древнюю эпоху, когда все взаимодействие человека с внешним миром полностью определялось отношением мистико-религиозным, не была достигнута та желанная цель – воссоединение мира?

Владимир Соловьев подробно описывает этот древний синкретизм, предполагающий, во-первых, слияние всех форм человеческой жизни, а во-вторых, всех степеней бытия каждой из этих форм между собой и подчиненность их степени абсолютной. Эта эпоха является «религиозной», так как вся эта ие-

рархическая структура подчинена власти духовной, власти жрецов. Именно они, находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, возводят храмы, таинственные святилища, в которых все направлено на то, чтобы облегчать видимые и осязательные проявления высших потенций. Жрецы являются правителями и хозяевами общества; они же – и богословы, и философы, и ученые, направляющие всю человеческую деятельность, подчиняя ее высшим целям, – познавательную, практическую, и в особенности – творческую. Творческая сфера представляет собой здесь субстанциальное единство мистики, изящного художества и техники – единство, которое философ Владимир Соловьев и называет теургией. Художество в этот период, представляя синкретизм различных его видов, было полностью подчинено и даже слито с мистикой. Аналогичное единство образуют и другие сферы бытия.

Но, согласно концепции Соловьева, подлинное претворение духовного в материальном в ту далекую эпоху было невозможно. Эта возможность может реализоваться только благодаря всеобщей устремленности к цели. А значит, эта цель должна быть воспринята на всех уровнях, всеми элементами бытия всечеловеческого организма, – воспринята всем «Великим Существом» в его целокупности. Для этого каждый его «орган» должен был получить развитие – то есть выделиться и оформиться как таковой, проявить свои собственные средства и способы взаимодействия с трансцендентным.

«Обособление» было важным и необходимым этапом в развитии целостного организма, но оно привело, по Соловьеву, к разрыву связи каждого элемента со всеединым содержанием и к утрате общей цели. Такое «отвлеченное» состояние начал человеческой жизни есть, по Соловьеву, основная черта современности.

Применительно к искусству такими началами предстают: методология «чистого искусства» в сочетании с крайним индивидуализмом и натурализмом, следствием которого является подчиненность искусства «злобе дня» и утилитарным целям. И то, и другое в конечном счете приводит к утрате художеством своей сущностной силы. (Об этом Соловьев пишет во многих своих работах: в «Философских началах цельного знания», 1877 г., в

«Трех речах памяти Достоевского», 1881–1883 гг., в статьях «Красота в природе», 1889, «Общий смысл искусства», 1890).

Так, творчество «от себя» приводит в результате к «тенденциозности», а затем – к утрате критериев, а значит, и обезличиванию. По сути, Владимир Соловьев вплотную приблизился к постановке столь актуальной сегодня проблемы массовой культуры, «массового человека» обезличенного, утратившего не только лик, но и лицо. С другой стороны, подчиненность искусства утилитарным целям предполагает ориентацию его не на высшую ступень, а на низшую. Это значит, что происходит подмена цели, и, следовательно, собственно «изящное» художество теряет себя.

Дальнейший путь развития искусства, по Соловьеву, станет возможным только в соединении преобразующей силы художества с религиозным содержанием. Только такое соединение позволяет художеству осуществлять его теургическую миссию.

На примере искусства становится понятным, что исторический процесс движется навстречу переменам. Человечество выходит на новый виток развития. Третье, окончательное, состояние общечеловеческого организма предполагает, по Соловьеву, не синкретизм, а «внутренний свободный синтез» всех его элементов, то есть осуществление принципа положительного всеединства как цели исторического процесса. Теперь уже исключается «простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны. Каждая из них необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно»²⁰.

В творческой сфере «мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие – в средствах, или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как такая определяется только высшею степенью, средства же вместе с низшими. Цель здесь мистическая – общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и ис-

тинное художество, и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один – вдохновение)»²¹.

Такое единство в творческой сфере русский философ называет «свободной теургией», противопоставляя ее теургии синкретической. Утверждая необходимость и взаимосвязанность всех степеней бытия творческой сферы в конечной фазе развития человечества, мыслитель подчеркивает значимость каждой – мистики, художества, техники – как равноценной составляющей теургического отношения к действительности.

Включенность исторического процесса в космогонический обуславливает (как мы увидели на примере концепции развития) реализацию принципа всеобщей связи мира в жизни человеческого общества. Осуществление всеединства как Божественной цели предполагает определяемость положительных начал человеческой жизни объективными принципами и приоритет творческой сферы по отношению к сферам знания и практической деятельности.

Русский философ неоднократно подчеркивает необходимость осуществления таких принципов как определяющих начал человеческой жизни (например, в работах «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал»). Иначе, отмечает мыслитель, человечество будет «похоже на богача, который не может распоряжаться своими сокровищами, поскольку не обладает достоверными документами», до тех пор, «пока общие принципы, которыми определяются достоинство и значение наших мыслей, дел и произведений, остаются сомнительными или неизвестными».²²

Обоснование приоритета творческой сферы по отношению к другим сферам бытия – познавательной и практической – осуществляется в гносеологии Вл. Соловьева. Ведь именно *творческим* актом ума завершается *истинное* познание. Критикуя методологии рационализма и эмпиризма, Владимир Соловьев показывает, что во всяком действительном познании о предмете мы имеем нечто большее по сравнению с тем, что дано в наших действительных ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. Следовательно, познание, чтобы быть истинным и объективным, «предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не

внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенной и внутренней связью, соединены в самих основах своего существа...»²³. Эта связь, будучи открыта верой, обуславливает метафизическую природу воображения, переводящего образ, *идею* предмета в наше сознание. И только творческий акт ума организует наши ощущения и мысли в соответствии с идеей предмета, которая существует в нашем духе. В свою очередь, осуществление цели деятельности практической, подчеркивает Соловьев, «зависит не от внутренних ее достоинств или желательности, а от объективных законов сущего», которые составляют «предмет философии теоретической».²⁴

Таким образом, искусство есть формальная степень бытия творческой сферы, приоритетной по отношению к другим сферам. Понятие «искусство», или «изящное художество», значительно уже, чем понятие «свободная теургия», оно есть ее значимая составная часть, определяемая объективным принципом Красоты, но играющая свою специфическую роль в «сотрудничестве» человека с Мировым Зодчим.

3.

Специфику «изящного художества», совокупность характеристик, отличающих именно этот способ творческого отношения человека к действительности, можно условно обозначить категорией художественного.

Отметим, что сам Владимир Сергеевич не рассматривает данное понятие в качестве категории. Она и сегодня является достаточно спорным термином эстетики.

Но философ оперирует этим смыслом, проясняя «отношение красоты к действительности»²⁵ и выстраивая софиологическую концепцию, постулирующую приоритет художественного воззрения на мир по отношению к научному, – ведь наука «только познает, что бывает, а не творит то, что должно быть»²⁶. Художественность есть та истина, к которой следует стремиться «//среди мрака ненастного, веря в святую звезду вдохновения...//»²⁷. Размышления о «поэтической правде» – действительной и действенной – как правде одного из способов художественного отношения к миру содержатся и в статьях мыслителя,

посвященных подлинным художникам слова – А.С. Пушкину, Я.П. Полонскому, Ф.И. Тютчеву.

Понимание смысла художественности как нового качества бытия (в частном его проявлении), вырастая из терминологических разногласий Соловьева с его современником С.М. Волконским,²⁸ вкладывалось философом в понятия «живописность» и «музыкальность». Признавая необходимость «уточнения терминологии эстетики»,²⁹ он обращается «к самым основаниям слова»³⁰. В небольшой заметке «Что значит слово *живописность*?» (1897г.) посредством этимологического анализа он выявляет значение термина «живописный» в прямом и переносном смысле. Соловьевское понимание термина отлично от традиционного, выдвинутого английской эстетикой XVIII века, когда живописность понималась как свойство действительности природной (живописная красота пейзажа, зыбкая и разнообразная, созданная светотеневой игрою, противопоставлена здесь красоте пластической формы)³¹, взгляда, получившего свое развитие у Волконского применительно к действительности исторической. Особенно неприемлемым для Соловьева был тезис о том, что живописность данной действительности вовсе не предполагает ее красоты.

Живописность однозначно рассматривается Вл. Соловьевым как частный случай красоты. «Живописность есть частное эстетическое понятие, подчиненное общему понятию красоты»³². Это красота, созданная средствами живописи, проявляемая в зрительных очертаниях и сочетании *цветов* или *красок*.³³

В переносном смысле это понятие может обозначать красоту, создаваемую средствами другого вида искусства. «Художественные произведения, и не относящиеся к области зрения, могут быть в переносном смысле живописны, или картинны, поскольку вызывают в воображении прекрасные образы видимых предметов, или прекрасные сочетания таких образов»³⁴. Аналогично музыкальность – это понятие, производное от слова «музыка», и означает оно выраженность той же Красоты в звуках.

В статье «Значение поэзии в творчестве Пушкина» Владимир Соловьев выявляет в качестве особой сущности поэтическое – «то, что поэтично само по себе». Отмечая, что хотя и были поэты посильнее Пушкина (Гомер, Данте, Шекспир, Гёте, в опре-

деленных аспектах Байрон и Мицкевич), он показывает, что «самая *сущность поэзии* – то, что собственно составляет сущность поэзии, то, что поэтично само по себе – нигде не проявилось с такой чистотой как именно у Пушкина..»³⁵. «Чистая поэзия» – это «свободное излияние через поэта неких сущностных начал бытия, воплощающаяся с его помощью... в беспримесной художественной красоте»³⁶.

Теперь остается сделать один шаг по пути обобщения: можно утверждать, что термин «художественность» у Владимира Соловьева обозначает ту же самую Красоту, но выражаемую средствами одного из видов искусства: ваяния, живописи, музыки, поэзии. Только эти четыре способа соотношения человеческой индивидуальности с трансцендентным образуют, по Соловьеву, сферу «изящного искусства»³⁷. Художественность достигается как воплощение человеком идеального содержания в определенном материале, воплощение, предполагающее знание поийетических основ.

4

Детальное рассмотрение феномена художественного в онтогносеологическом аспекте способствует выявлению моментов, которые и позволяют характеризовать искусство как формальную степень постижения Красоты.

Согласно учению Владимира Соловьева, первый момент предполагает являемость и явленность человеческому чувству Абсолютно сущего в форме Красоты как сущности. Действительно, человек воспринимает пластику, ритм, цвет, звук, слово. Но только особенное единство таких элементов воспринимается им как гармония – упорядоченное единство равнозначных элементов и как красота – неожиданно новая организация этих элементов, а значит, несущая в себе потенцию ее дальнейшего развития. Красота есть высшее единство, предполагающее сочетание статичности и динамизма, равновесия и неравновесности, космического и хаотического (в этой связи вспоминаются вдохновенный текст философа о Ф.И. Тютчеве). Красота озаряет как найденность способа организации данного единства – как единственного и единственно возможного – и одновременно как знание о его относительности, движении к новому единству. Таким

образом, трансцендентное являет себя человеку в эстетической форме, предполагающей особую ритмическую организации пластических изгибов и оттенков цвета, мелодику звука, поэтику слова. Это позволяет воспринимаемому реализовываться в качестве сущностной характеристики одного из видов искусства. Например, цвет (эстетически заданный) есть сущностная характеристика живописи.

С другой стороны, такая идеальная сущность есть чистая вибрация. Непосредственное восприятие всех вибраций (цветовых, звуковых и др.), как отдельных, так и в их ритмической соразмерности, возможно только в акте мистического познания. В нашем же «мире душ и тел» мы видим красный цвет помидора, мелькнувший в зелени листьев, или слышим трель соловья среди ночного безмолвия. Радость бытия – откровение трансцендентного – постигается нами в конкретном и единичном.

И, несмотря на то, что художник, создавая свое произведение – скульптуру или картину, будет убежден в том, что творит он чистой Formой или чистым Цветом, эта «чистота» условна. Любой вид искусства использует для реализации своей сущности материальный носитель

Но «материальная причина» произведения изящного искусства является таковой не в абсолютном смысле. Поскольку теперь материал перестает играть существенную роль (что предполагает, по Соловьеву, более высокий уровень проникновения идеального начала в материальное), он используется как универсальная основа для проявления конкретной идеальной сущности в любом ее модусе. Тогда, если говорить о живописи, сущностной характеристикой которой является цвет, универсальным материальным носителем любых конкретных цветовых модуляций является краска. Именно в смысле условности, универсальности использования отдельных характеристик материала, изящное искусство представляет собой формальное по отношению к техническому. Так, камень или металл служат явлению скульптуры, поскольку они способны увековечить неповторимый пластический изгиб. Звук рождается посредством специально созданного инструмента, и человеческий голос в этом смысле хотя и уникальный, но тоже инструмент. Поэтическое слово как выражение чувства, данное человеческому сознанию, имеет свое мате-

риальное основание – и заключается оно в его сказанности или изображенности на письме.

Поэтому, думается, что предложенную Владимиром Соловьевым схему расположения видов искусства по принципу возрастания в них степени проявленности «идеального» элемента не следует все же воспринимать столь прямолинейно и бесспорно. Владимир Соловьев подарил нам необыкновенно тонкое интуитивное постижение самих основ возникновения художественного. И, конечно же, он прав, утверждая количественное различие в пропорциональном соотношении идеального и материального в различных видах художественного. Но, с другой стороны, откровение Божества, воссоздаваемое средствами искусства, будет проецироваться в мир, независимо от средства этой передачи – живописных или же поэтических. Художественность – истина поэтическая или живописная она либо присутствует в творении художника, либо ее нет. Хорошая живопись оказывается в духовном плане намного выше произведения, изложенного в стихотворной форме, в котором собственно поэтическую интенцию еще нужно отыскать.

Создавая свое художественное произведение, автор, по сути, воссоздает пережитое впечатление с помощью выбранного условного материала. Поэтому следующий момент предполагает собственно воплощение эстетически воспринятого. Можно согласиться с Владимиром Соловьевым, в том, что собственно художественное как *предполагаемая* реализация в данном материале, может проявиться уже на уровне воображения³⁸. Но утверждать однозначно, что художественно-прекрасное, созданное воображением, не теряет этого свойства в своем изображении, все же не стоит. Ведь художнику еще предстоит преодолеть косность вещества, придать ему эстетико-художественную форму.

Говоря о искусстве как формальной степени откровения Красоты, Владимир Соловьев, видимо, имел в виду именно этот момент – что данность красоты на этом уровне предполагает встречу формы эстетической и формы художественного воплощения.

Таким образом, художественная форма предполагает материализацию сущности, трансцендентной Красоты. Но акт воплощения есть акт персональный, личностный. Автор свободен в выборе художественной формы для трансцендентного содер-

жания. Именно поэтому в понятии «искусство» заложено два смысла: искусность, мастерство и – искус, искушение.

Художество есть искушение мастерством – и так важно не пойти на поводу собственного технического умения, а подчинить и его этой свободе выбора. Ведь, возможно, трансцендентная сущность, становясь содержанием картины, будет взывать к поиску новой формы, а значит, – к готовности отбросить уже привычное и наработанное. Действительно, цвет, как вид красоты, может раскрыться посредством символа, но эта красота живописная содержится в мазках импрессионистов, пластических пятнах фовистов, накладываемых на сюжет, либо в чисто абстрактных сочетаниях.

Но чистая абстракция, оставаясь открытой умозрению, ведет к утрате живого непосредственного переживания. Не случайно Владимир Соловьев, отмечая «тесный союз индивидуального и универсального в произведениях искусства», предупреждал, что «ничто так не противоположно искусству, как абстракция»³⁹. Именно поэтому отличительной особенностью искусств является возможность выражения общего посредством единичного.

Именно индивидуальное, неповторимое, а не абстракция вызывает чувственное переживание. Поэтому художник, в частности живописец, обращается к изображению фактов и предметов действительности, но относится к ним тоже как к форме, высвечивающей трансцендентное содержание, данное, например, как отношение «того самого» красного к «тому самому» зеленому.

Таким образом, если говорить о произведении искусства в привычных категориях «формы и содержания», не следует забывать, что содержанием данного произведения искусства становится сущность именно этого вида художества, явленная в конкретном, а реалии действительности служат только формой или контекстом для данного содержания.

Совсем отбросить такой контекст, то есть применение реалий действительности в качестве форм для художественного содержания, невозможно еще и потому, что тогда произойдет утрата собственно теургической миссии искусства.

Владимир Соловьев рассматривает художественное произведение как изображение реалий действительности с точки зрения будущего их состояния. Это важная составляющая теур-

гического отношения к действительности. Но подражать идеям – «эйдосам», а не их «теньям» призывал еще Платон, и еще Аристотель говорил о «мимесисе» как исходящем из требований «истинного разума»⁴⁰ (то есть законов миропорядка) и общей эстетической идеи произведения («хотя и невозможно, чтобы существовали люди, подобные тем, каких рисовал Зивксид, но надо предпочесть лучше это невозможное, так как следует превосходить образец...») ⁴¹.

Но в то же время Владимир Соловьев подводит нас к пониманию глубинного механизма теургического преобразования жизни средствами искусства. Этот механизм связан с выходом художества за рамки «чистого искусства», обогащением формы художественного произведения за счет *контекста* (жизненного, исторического, литературного). Чтобы понять этот механизм, нам предстоит ответить на вопрос: как различные негативные, *безобразные* явления действительной жизни, перечисленные Соловьевым в заметке «Что значит слово живописность?» (ад, чума, кровавые казни, «заживо разлагающийся прокаженный»), и каким образом становятся *материалом* для создания прекрасных художественных произведений? Ответ на этот вопрос опять-таки связан с реализацией принципа положительного всеединства в художественном произведении.

Встреча художественности как онтической сущности со злом реальной жизни, заключенном в сюжете (жизненном, историческом, литературном), приводит к столкновению этих двух начал как в душе Автора, так и Зрителя. Чем выше степень художественного мастерства, тем сильнее художество как Красота будет воздействовать на душу непосредственно, совершая Таинство ее освобождения и возрождения. В этом освобождении души человека от зла реализуется теургическая миссия искусства, обозначаемая античным понятием *катарсис*.

Более того, в одном из воскресных писем⁴² Владимир Соловьев описывает не что иное, как механизм сублимации, «как заставить огонь и воду двигать поезд? чрез превращение и сосредоточение сил...» Через этот образ он приходит к пониманию, что все страсти и житейская суэта есть необходимый *материал* душевного бытия; это поток энергии, который следует направить в нужное русло. «Наше существование есть непре-

рывное взаимодействие силы духа с внешней средой... Как внешние случайности вызывают действие страстей души, так эта душа своим первым движением, если только оно, вместо того чтобы обращаться наружу, обратится внутрь, необходимо вызывает действие нашей высшей духовной природы...».

В этой маленькой заметке философ не рассматривает искусство как возможный вариант дальнейшего «действия нашей высшей природы». Он говорит о большем – о движении к реализации «бесконечной нравственной величины», к бессмертию. Но что есть, по Соловьеву, искусство как не составная часть этого движения? И, с другой стороны, сам этот философско-художественный текст есть именно проявление духовной природы его автора, результат направленного воздействия сил душевных, откупленных у внешней материальной жизни. Ведь «если бы я стал браниться, негодовать..., то моя душевная энергия расточилась бы бесцельно во внешней среде и мне не на что было бы наслаждаться безмятежно весенним утром в лесу и размышлять о физических и нравственных истинах..., но если бы я был лишен этого темного огня, то мне нечем было бы заплатить за ясность души и за этот напиток бессмертия, который льет в меня этот светлый Божий день...»

Поэтому, как полагает великий философ Владимир Соловьев, искусство всегда останется значимой составной частью свободной теургии. На самом деле диалектика катарсического разрешения противоречия красоты и трагедии, а в широком смысле противоречий жизни духовной и материальной реализует логику растождествления человеческого «Я» со злом. Только знание человека о своей причастности Добру, именуемое иначе Софией, дает ему стремление и силу на преобразование «злой» жизни.

Таким образом, Художником действительно совершаются пресловутые «три подвига»⁴³. Эти подвиги состоят в преодолении косности материала, преодолении собственного технического мастерства (победой над Демиургом в себе⁴⁴) и в растождествлении человека с темными силами бытия. В этих подвигах заключается вклад искусства в теургический процесс.

5.

«Изящное искусство», как мы увидели, действительно выполняет теургическую миссию присущими ему средствами,

проводя тем самым «подготовительную» работу, предваряя преобразование мистическое. Соприкасаясь с подлинно художественным, человек ощущает силу его воздействия. Но как возможна реализация Красоты Абсолютной, которая есть полное одухотворение материи и достижение бессмертия? Владимир Соловьев, скорее всего, сам не имел четкого представления, как это произойдет. Мы можем только догадываться, что ответ следует искать в его энергийной концепции вещества, а значит, в предполагаемой возможности изменить частотный уровень последнего под воздействием вибраций другого уровня. (Эта «сумасшедшая» идея сегодня пробивает себе дорогу в медицине.)

Но почти всю свою жизнь философ верил в возможность такого преобразования. В конце жизни, в «Трех разговорах», он похоронит своего софийного Пансофия. Но его идея – мечта человечества о победе над смертью – не ограничена временем. И также не подвластна ни смерти, ни времени красота художественная. Эта «свободная игра богов с нашими возможностями» открывается нам в музыке, живописи, скульптуре, поэзии – независимо от стилистических вкусов конкретной эпохи.

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собр. соч. В 20 т. Т.2. М.: Наука, 2000. С. 268.

² Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 85.

³ Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 321.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 185.

⁵ Кукрак О.Н. Искусство // Всемирная энциклопедия: Философия. М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. С. 438.

⁶ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 139.

⁷ Там же. С. 127.

⁸ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 125.

⁹ Там же.

¹⁰ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 195.

¹¹ Мацкевич В.В. Техника Всемирная энциклопедия: Философия. М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. С. 1074.

¹² Соловьев В.С. Красота в природе // Там же. С. 125.

¹³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 194.

- ¹⁴ Мацкевич В.В. Там же.
- ¹⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 194.
- ¹⁶ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993 С. 90–91.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 194.
- ¹⁸ Соловьев В.С. Три подвига // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С.33 – 34.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 195.
- ²⁰ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. С. 213.
- ²¹ Там же.
- ²² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Соловьев В.С. Собр. соч. В 20 т. Т.3. М.: Наука, 2001. С. 19.
- ²³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Там же. С.292.
- ²⁴ Там же. С. 177.
- ²⁵ Соловьев В.С. Что значит слово *живописность*? // Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. СПб.: Общественная польза, 1903. Т. 8. С.65.
- ²⁶ Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Там же. С. 333.
- ²⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Соловьев приводит неточную цитату стихотворения А.К. Толстого «Против течения» // Там же. С. 209.
- ²⁸ Имеется в виду книга С.М. Волконского «Очерки русской истории и русской литературы» (1896). Вл. Соловьев отозвался на ее появление рецензией и заметкой «Что значит слово *живописность*? (1897).
- ²⁹ Соловьев В.С. Что значит слово *живописность*? // Там же. С. 64.
- ³⁰ Там же. С.65.
- ³¹ Об истории категории «живописность» подробнее см. Л.С. Ершова Понятие «живописное» и «животворное» в эстетике В.Соловьева и А. Белого // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве Соловьева. СПб. 2003. С. 334 – 338, См. также Осипова О.В. Вл. Соловьев о термине «живописность» // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 415 – 419.
- ³² Соловьев В.С. Что значит слово *живописность*? // Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. СПб.: Общественная польза, 1903.Т.8. С. 64.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 65.
- ³⁵ Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 397.

- ³⁶ Бычков В.В. Эстетика Вл. Соловьева как актуальная парадигма // История философии. 1999. № 4. С. 23.
- ³⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собр.соч. В 20 т. Т.2. М.: Наука, 2000.С. 194.
- ³⁸ Соловьев В.С. «Что значит слово живописность?»// Там же. С. 64– 65.
- ³⁹ Соловьев В.С. София // Собр. соч. В 20 т. Т.2. М.: Наука, 2000. С. 15.
- ⁴⁰ Аристотель. Об искусстве поэзии. М.: Худож. лит. 1957. С. 40.
- ⁴¹ Там же С. 133.
- ⁴² Соловьев В.С. Два потока. Воскресные письма // Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. СПб.: Общественная польза, 1903. Т. 8. С. 116 – 119.
- ⁴³ Соловьев В.С. Три подвига // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза, Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 33.
- ⁴⁴ Соловьев В.С. София // Там же. С. 72, 73, примеч.

М.С. УВАРОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

**«РУССКОЕ» И «РЕЛИГИОЗНОЕ»
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
(СОФИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Тема о Софии Премудрости Божией — нелегкая тема. И дело даже не в том, что она разветвлена и обширна, имеет древнюю, долгую историю... — нет, куда больше трудностей вносит то, что во всех своих многочисленных аспектах, богословских и философских, иконографических, исторических, она запутана в клубок вопросов, по которым, вместо единого мнения и бесспорного ответа — лишь спектр разноречивых позиций. Так было уже и до новейшего этапа, которым стали учения о Софии и «спор о Софии» в русской мысли нашего века; и этот последний этап, вместо разрешения старых проблем и противоречий, скорей добавил к ним новые.

С.С. Хоружий, 1996

Существует давняя и чрезвычайно показательная традиция в определении специфики отечественного самосознания, вполне вписывающаяся в софиологические споры на русской почве. Так, по замечанию Ю.М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, определяющие способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как для западноевропейской ментальности в большей степени свойственна «тернарная», тройственная структура. Или, как писал о русской культуре Л. Шестов, «надо сказать себе раз и навсегда, что все наши понятия, как бы мы их не строили, — о двух измерениях, в то время как действительность имеет три и более измерений».

Русский философ еще в большей степени, чем западноевропейский, использует остро отточенный инструментальный анти-тетического анализа. Парадокс состоит в том, что отечественная философия явлена нам в призме православной традиции, но как раз в православии, и особенно в этической его доктрине, анти-

номизм традиционно рассматривался как явление неприемлемое в принципе, почти «дьявольское». «Антиномизм, — писал И.Л. Яннышев, один из авторитетных русских богословов XIX в., — есть не нарушение закона, а доктрина, стремящаяся оправдать это беззаконие, во имя других будто бы высших принципов».

Учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов XIX–XX вв. является одним из ярких выражений данной проблемы. Как известно, учение о Софии берет свое начало в библейской книге Притчей Соломоновых (8:1-36; 9:1-12) и вбирает многие элементы гностицизма, каббалы, европейской, в особенности немецкой, мистики. В этой концепции тесно переплетаются начала теологии и философии в силу обращения к проблеме взаимоотношения Бога и мира, происхождения несовершенного мира из совершенного Бога. То есть проблема носит явный анти-тетический характер, раскрывающий всю сложность взаимодействия религиозного и философского дискурсов.

В догматическом плане София представляет собой весьма спорную концепцию, особенно относительно тринитарного догмата, что вызывало достаточно напряженные дискуссии в православных теологических кругах, особенно в 30-е годы XX в.

Проблема Софии становится центральной в мирозерцании В.С. Соловьева, выражая в конечном счете наиболее существенные элементы философии всеединства («София», «Чтения о Богочеловечестве», поэма «Три свидания» и др.). Соловьев постоянно уточнял свои софиологические идеи, неоднозначность которых вызвала в последующем самые различные интерпретации. Чаще всего у Соловьева отмечается посредствующий характер Софии, отнесенной в разных аспектах и к Божественному, и к тварному миру. В самом Абсолюте София — второй полюс, непосредственная возможность бытия, первая материя, в мире это тело Богочеловека Иисуса Христа, собирающего в единый богочеловеческий организм все человечество. София в этом смысле является идеальным человечеством, социальным идеалом, определяющим цель и направленность исторического процесса как процесса Богочеловеческого. В «Смысле любви» Соловьева София предстает в аспекте Вечной Женственности, достаточно двусмысленной идеи, поскольку так и остается неяс-

ным, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий. Вечная Женственность, согласно Соловьеву, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как «живое духовное существо» для человечества.

Таким образом, центральной проблемой софиологии оказывается вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека. Другими словами, софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром — в человеке и через человека. В этом вопросе христианство в самом себе ведет тысячелетнюю борьбу с двумя крайностями — с дуализмом и с монизмом. Речь идет об отыскании той истины, которая предстоит нам в *монодуализме*, то есть в Богочеловечестве.

Можно говорить о том, что для русского православного философа высшим типом философского (и религиозного) переживания является удивительная способность монодуалистического видения мира (термин, используемый С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым), с точки зрения которого предельное заострение антиномических ситуаций допустимо в тех случаях, когда этого требует религиозная истина, когда необходимо актуализировать потрясение, катарсис, даруемые религиозным чувством. Вместе с тем идея монодуализма изначально имела дополнительный внутренний смысл — поиск единства, сопряженности, взаимосвязи. Глубинная синтетичность русского мышления преодолевает антитетику «разорванного антиномизма» и находит путь к взаимодополнительному описанию мира. Антиномически «утонченная» православная триадология не является символом безысходно-трагедийного мировосприятия, но раскрывает ту уникальную оболочку русской мысли, в которой «бинарное» и «тернарное» сосуществует в высшем синтезе.

По-видимому, подобная двухосновность, «двусмысленность», лежащая и в фундаменте софиологической проблемы, прямо выводит нас на решающий срез понимания «русских антиномий», а именно на их *синтетическую* природу. При всей парадоксальности такого «отрицательного» способа чтения со-

фиологической проблемы (как оказывается, весьма близкого греческой традиции), он как нельзя лучше согласуется с мыслью о том, что встреча-диалог различных типов духовных практик в русской культуре зарождается в «логове» нетрадиционного понимания антиномического дискурса, разновидностью которого и представляется «спор о Софии».

Вряд ли можно назвать хотя бы одного крупного религиозного философа в России, который избежал бы «греха» антиномического дискурса, не использовал бы его аргументы в своем творчестве. Причем последнее вовсе не свидетельствовало о «деградации духа», напротив, давало возможность рождения образцов синтетического философствования.

Для крупнейших русских мыслителей — при всем их внимании к антитетике отечественного самосознания — совершенно очевидной являлась мысль о необходимости синтетического переосмысления идеи «разорванного» антиномизма, о создании таких обобщенных концепций, в которых трагический бинаризм не играл бы довлеющей роли.

Несмотря на принципиально нерациональный характер православной этики, основная идея удивительно проста и логична: не может быть подлинной нравственности без исходных Абсолютных координат. Грех гордыни, заполнивший духовный вакуум сегодняшней жизни, рождается из сознательного или же неосознанного «противления» этой простой истине.

Однако не только православная идея, взятая в «чистом виде», является показателем возможности синтеза на русской почве. Русскими философами постоянно повторяется мысль о том, что допустимо сущностное дополнение «неизбежного антиномизма всякого отвлеченного мышления», которое, как мы уже отмечали, воплощается в эстетических формах. Известное высказывание П.А. Флоренского по поводу возможности «эстетически окрашенного» доказательства бытия Бога («если существует «Троица» Андрея Рублева, то Бог есть») свидетельствует о степени прочувствования в русской философии глубинных, универсально-творческих основ такого синтеза. Последний, как правило, понимается в катафатическом, положительном, смысле, когда непостижимость основных религиозных догматов трактуется не как предпосылка их «рационального» обсуждения, «рас-

членения» на составляющие элементы, но как синтез уже *осуществленный*, актуальный. Догмат о Св. Троице, по Флоренскому, — смертельное поражение рационально-рассудочного мышления, но это не отрицание рассудка и рациональности, а лишь признание их недостаточности для подлинного духовного совершенствования. Разумная вера «есть начало дьявольской гордыни, желание *не принять* в себе Бога, а *выдать себя* за Бога, — самозванство и самовольство. Отказ Бога от *монизма* в мышлении и есть начало веры». Для Флоренского («Столп и утверждение Истины») София — не метафизическая сущность, логически определяемая, но религиозная реальность, постигаемая интуитивно. В самом широком понимании София — это тварное бытие с точки зрения божественного замысла о нем, субстантивированный образ, который реально может быть представлен в виде софийной иерархии восхождения к Богочеловеку.

Идеи «синтетического» антиномизма проявляются, таким образом, у самых известных русских мыслителей — как в философской, так и в эстетико-религиозной составляющих их творчества. «Христологический», «троичный» синтезы антиномического типа — действительно уникальное явление, поскольку оригинальная русская философия, как заметил в свое время А.Ф. Лосев, кладет (в отличие от западной философии) в основание мира идею Logos' а, или Слова, а не идею Ratio. Антиномический дискурс в достаточной степени «изломан» (точнее, «спрямлен») на русской почве. Часто он выражает непредсказуемые с точки зрения западного мышления культурные смыслы, когда, например, язык русского писателя (Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, А.П. Платонов, М.А. Булгаков), становящийся подчас «языком юродивого», выражает не только антитетику смыслов, но и великую творческую природу русского гения. Как писал В.В. Зеньковский о Достоевском, «он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примиряются» противоречия, является «горняя сфера», область религии».

Не случайно, что в наиболее систематической форме учение о Софии представлено у С.Н. Булгакова («Философия хозяй-

ства», «Свет не вечерний», трилогия «О Богочеловечестве»), который рассматривает Софию как *соединяющее и одновременно разъединяющее начало*, посредствующее между Богом и миром. В обращении к Богу София есть его образ, идея, имя. В отношении к миру — вечная основа мира, горний мир умопостигаемых вечных идей. В поздних трудах Булгаков постулирует существование тварной Софии, воспроизводя во многом гностические идеи, за что в свое время он критиковал Соловьева.

Таким образом, «религиозное» и «русское» в русской религиозной философии предстают как зоны необходимого синтеза, затрагивающего не столько «букву», сколько «дух» отечественного самосознания. Софиологические установки русских философов выражают попытку обретения тех степеней свободы, которые даруются, но схематизируются традиционным христианским мирозерцанием. Идея свободы вновь актуализируется русскими религиозными мыслителями в скрепах их философского бытия.

В.С. СОЛОВЬЕВ И ПОЗИТИВИЗМ

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Институт мировой экономики
и международных отношений РАН (г. Москва)

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: ХРИСТИАНСКАЯ РЕВИЗИЯ «СХОЛАСТИКИ» ПОЗИТИВИЗМА

*Не станет он искать побед.
Он ждет, чтоб высшее начало
Его всё чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ.*

Райнер Мария Рильке
(в переводе Бориса Пастернака)

Говорить о великом философе — значит говорить о вещах, казалось бы, общеизвестных, но, по сути дела, нераскрытых и парадоксальных.

Подлинное философское творчество, как и всякое подлинное творчество, невольно заглядывает на десятилетия и века вперед, побуждая к непрерывно возобновляемому собеседованию, к диалогу. И уже не важно, что собеседника нашего как бы и нет на свете: он воздвигает собеседника в нас самих.

Конец собеседования знаменует собой исчерпание творческого потенциала одной из собеседующих сторон. Что же касается Владимира Соловьева, то время нашего собеседования с ним, и через него нашего собеседования друг с другом и с самими собой, еще не кончилось. Как продолжается и наше собеседование во Христе.

И коль скоро речь зашла о нашем собеседовании с Соловьевым, то следовало бы указать на одну трудность в таком собеседовании. Внешняя сторона жизни и наследия Соловьева относительно неплохо изучены. Мы многое знаем о

последовательности событий его жизни, о круге его чтения и общения. Труды биографов и комментаторов Соловьева могут служить неплохими историческими логиями при изучении его философии. Да вот только одна беда: мы подчас слишком «топим» наследие философа в его конкретно-исторических контекстах, тем самым невольно дезавуируя глубину и силу собственно философских смыслов и содержаний его трудов¹.

I

Большой философский дебют Соловьева начался как раз с критики позитивизма. 24 ноября 1874 г. в Санкт-Петербургском университете он защитил магистерскую диссертацию в несколько претенциозным названием: «Кризис западной философии. Против позитивистов».

В творчестве Соловьева была одна малоизученная, но важная тема, без которой трудно представить себе глубинные пласты мысли этого великого философа России и Европы. Мы имеем в виду его работу по осмыслению и переосмыслению учения Огюста Конта о трех последовательно сменяющих друг друга периодах, или состояниях (états), интеллектуального развития человечества: теологическом, метафизическом и позитивном, научном.

Согласно же Соловьеву, речь должна идти не о последовательно и иерархически сменяющих друг друга «фазисах», но о взаимно необходимых, взаимно провоцирующих и взаимно обогащающих друг друга аспектах индивидуального, коллективного и универсального человеческого творчества: религиозном опыте, философском дискурсе и научной деятельности.

Важен был и еще один момент, имеющий, как мне кажется, значимость общечеловеческую. Соловьевское оппонирование контовской идеи последовательно сменяющих друг друга интеллектуально-духовных состояний происходило в контексте полуориентальной России, где проблематику

религиозную и «метафизическую» невозможно было списывать со счетов.

Однако если в 70-е годы философ настаивал на потребности их «универсального синтеза» (по существу, лишь абстрактно постулируемого), то в последнее десятилетие своей жизни он выработал подход более эвристичный и продуктивный: все эти три аспекта находятся в процессах необходимой (хотя нередко и конфликтной) диалектической соотнесенности. В противном случае, на взгляд Соловьева, само внутреннее содержание, сама специфика и религии, и философствования, и научной деятельности во всём богатстве их мотиваций и внутреннего содержания теряют всякий смысл². В нашем падшем мире ценности Веры, Мышления и гуманного Праксиса могут быть сколь угодно конфликтны. Но они не состоятельны в категорическом взаимном отрыве, они конвергируют лишь в полноте и свободе Царства Божия как имманентно-трансцендентного смысла и задания человеческой жизни и истории.

История, согласно позднему Соловьеву, неизбежно трагична, однако маршруты Царства Божия частично пролегают через нашу общую историю и через каждого из нас. Вот почему не вполне совпадающие друг с другом ценности религиозного опыта, теоретического осмысления мира и социального (и экологического) милосердия, по-разному акцентированные в несхожих человеческих устремлениях и экзистенциях, призваны быть общим достоянием зрелой и осознавшей себя в глубине исторических противоречий христианской культуры.

Чтобы разобраться во всех этих проблемах, попытаемся войти в глубину философского дискурса зрелого Соловьева – Соловьева 1890-х годов, Соловьева, отчасти преодолевшего славянофильские и клерикальные утопии прежних десятилетий и пытавшегося пробиться к зрелому, критичному и воистину экуменическому христианскому мирозерцанию.

II

Позволю себе предварить наше сугубо теоретическое рассуждение одним фактологическим экскурсом.

Известно, что Соловьев был человеком исключительно отзывчивым и обязательным. И это чисто личное свойство философа, в сочетании с его популярностью не только в России, но и частично в Польше, Хорватии, Финляндии, Франции, обрекало его на беспощадное расточение как физических, так и нравственных сил, что, возможно, и привело его к относительно ранней смерти: он не дожил до пятидесяти. Не случайно же в «Трех разговорах» (Разговор второй) он иронически описал себя в образе некоего джентльмена, погибшего от собственной «вежливости», т.е. от собственной непреложной отзывчивости и обязательности³.

Среди огромного корпуса изданных писем философа есть два письма, где он прямым или косвенным образом упрашивает своих ведомых и неведомых корреспондентов пощадить его от избытка разного рода просьб, требований, вопросов, пожеланий, критики и т.д. И в обоих случаях один и тот же призыв мотивируется следующим образом: пункт за пунктом Соловьев описывает весь размах текущих своих замыслов и работ.

Первое из этих двух писем адресовано писательнице Наталии Алексеевне Макшеевой (1869 — позднее 1933?)⁴ и датируется оно, примерно, 1897 годом. Пункты, обозначающие направление текущих трудов философа, таковы:

- «1) печатаю «Нравственную философию»;
- 2) готовлю к печати «Метафизику»;
- 3) idem «Эстетику»;
- 4) idem «Об антихристе»;
- 5) пишу статьи о русских писателях;

6) редактирую философский отдел в энциклопедическом словаре Брокгауза (русском) и большую часть статей в этом отделе пишу сам;

7) обещал участвовать в разных благотворительных сборниках и чтениях, редактировать чужие переводы и т.д.»⁵.

А теперь обратимся ко второму письму. Оно написано 23 ноября 1899 г. и адресовано редакции газеты «Новое время». В момент написания письма до кончины философа оставалось менее девяти месяцев. И это письмо демонстрирует сходный перечень текущих работ:

- «1) перевод Платона с этюдами о нем,
- 2) теоретическая философия,
- 3) эстетика,
- 4) эстетический разбор Пушкина,
- 5) библейская философия с переводом и толкованием Библии»⁶.

«Нравственная философия», т.е. том «Оправдания добра» — позиция 1) в письме к Макшеевой — была завершена в 1899.

Пункт второй письма в редакцию «Нового времени» соответствует тому же пункту из письма к Макшеевой и в какой-то мере предшествующему пункту того же самого письма в «Новое время»: платоновские штудии были и остаются неотъемлемой частью любого серьезного философского исследования, не говоря уже о множестве специальных областей знания.

Пункт третий письма в «Новое время» соответствует третьему же пункту письма к Макшеевой, не говоря уже об общем круге исследований, связанных с историей философии, историей литературы и поэтикой. Этот широкий проблемный круг так или иначе обозначается в обоих письмах.

Наконец, обнаруживается некоторая взаимосвязь между позицией пятой в письме в редакцию «Нового времени» и позицией четвертой в письме к Макшеевой. Ибо для тех, кто особо интересуется даже чисто философскими сторонами соловьевского творчества, должна быть безразлична общая религиозная и эсхатологическая подоплека его философствования...

А вот и еще одно свидетельство Соловьева, данное, однако, не в эпистолярном, но, скорее, в литературно-критическом или эссеистическом жанре.

В газетной статье «Что значит слово *живописность*?» (1897) Соловьев просит читателя подождать «три или четыре года», покуда им, Соловьевым, не будут написаны систематическая метафизика и систематическая эстетика, в которых предполагается обосновать вопрос об эстетической провокативности жизненных и исторических проявлений безобразия и зла⁷.

Предпринятое выше сопоставление двух (или, точнее, трех) документов позволяет высказать одно, на наш взгляд, существенное соображение, касающееся самой структуры и содержания философского дискурса позднего Соловьева. По всей видимости, Соловьев намеревался продолжить труд по дальнейшему развитию и систематизации своих самых общих метафизических и гносеологических идей; мы отважились бы назвать эту философскую программу «Оправданием истины». (Кстати сказать, и попытки понять достижения и просчеты позитивистской философии также входят в эту философскую программу). Нечто подобное замыслилось им и в эстетических исследованиях: условно говоря, — «Оправдание красоты». Но обе эти программы, столь богатые в своих основополагающих интуициях, так и не были завершены. Философ скончался летом 1900 года. На самом пороге XX столетия.

Реконструкция внутренних структур и содержания обоих этих незавершенных «оправданий» могла бы быть темой особого исследования — только вот кто бы сумел (будь он даже самым блистательным мастером исследований по Соловьеву) выполнить эту задачу на уровне, хотя бы отдаленно напоминающем уровень самого Соловьева? Так что единственное, что можно предложить читателю, — это лишь самую скромную постановку вопроса о «трех оправданиях» и об их общем смысле. Или же — иными словами — о самых общих

религиозно-философских основах мышления Соловьева на протяжении последней декады его жизни.

Мы позволили бы себе обозначить форму подобного рода философского разговора как некую *сжатую*, или *компрессивную, герменевтику*.

И еще одно предупреждение, касающееся нашего метода компрессивной герменевтики, коль скоро речь пойдет о смысловом и категориальном строе соловьевского мышления.

Для Соловьева — и в этом плане он предварял наследие Флоренского, Булгакова и др. — было характерно особое переживание православной службы, православного литургического процесса (включая и гимнографию, отчасти даже иконографии) как источника философского вдохновения. Но эта проблема, интуитивно ведомая каждому, кто имел дело с биографией и текстами Соловьева, должна со временем стать предметом особого исследования...

III

Последняя декада жизни Соловьева — наиболее зрелый период его философской мысли и творчества. И само содержание его теоретического мышления той поры было связано со множеством новых реальностей и проблем, с которыми пришлось столкнуться философу на исходе его относительно недолгой жизни. Позднее было замечено, что одной из существенных причин его внутренних тревог оказался характерный для того времени конфликт между, с одной стороны, устарелостью тогдашнего академического позитивистски-научнообразного философского дискурса, подчеркивавшего всеобъемлющий, континуальный и слаженный (т.е. иерархически выстроенный и дисциплинарно маркированный) характер мыслительного процесса, а с другой — новыми реальностями и науки, и мысли, и истории, и самой жизни⁸. Возможно, именно в этом обстоятельстве и кроется одна из предпосылок особо самобытного характера и особой

внутренней напряженности языка эссеистики, диалогов и поэзии позднего Соловьева — языка столь трудного и искусительного для последующих научных анализов и реконструкций⁹. Действительно, все эти соловьевские тексты легко читаются, легко цитируются, как бы сами напрашиваются на отсылки и сноски. Но тексты эти — в плане контекстуального понимания и истолкования — весьма сложны и неоднозначны.

Во многих отношениях соловьевский дискурс воспроизводит диалектические традиции и приверженность трехчленным схемам, столь характерным для немецкой классической философии и для «позитивной философии» Огюста Конта.

Если рассуждать вслед за Гегелем, руководствуясь прежде всего едва ли не самой гениальной из его книг — «Феноменологией духа»¹⁰, — смысл и внутренняя мистерия философии связаны с процессами частичного отчуждения человеческого духа от его невыразимых сакральных источников; отчуждение это вершится прежде всего через работу теоретической рефлексии, которая частично определяет собой и динамику всеобщей истории. А что же касается истории, то в общем контексте мышления Гегеля ее можно условно уподобить бетховенской «судьбе» (Schicksal), стучащей в двери нашего сознания и нашей теоретической мысли¹¹. Рефлексия как форма человеческого ответа судьбе-истории и отчасти как форма воздействия человека на судьбу-историю и (через историю) форма возвращения человека к внутренней обогащенности Бытия приобретает в контексте гегелевского философствования едва ли не абсолютную ценность-в-себе.

Структурно характерное для трудов Соловьева описание философии как жизненной драмы Исхода — Отъединения — внутренне обогащенного Возврата через преодоление заблуждений и крайностей прошлого напоминает описание гегелевское, в какой-то мере даже и контовское. Но только структурно.

Действительно, согласно Соловьеву, сам процесс обогащающего преодоления печального состояния нашей внутренней раздробленности, нашего пребывания в той реальности, что подвластна лишь фрагментированному и на себе замкнувшимся и, стало быть, абстрактным регулятивным принципам (в соловьевской терминологии — «отвлеченным началам»), — этот самопротиворечивый процесс так или иначе связан со всей огромностью и многообразием внутреннего и коммуникативного опыта человеческой личности. Опыта, неотъемлемо включающего в себя *измерение веры*, т.е. религиозное измерение. И именно последнее мыслится русским философом как некое смысловое средоточие всего «энергетического поля» философской работы, поля, которое дискретным и противоречивым образом формируется, по сути дела, в каждом человеке благодаря нашей вольной или невольной способности чувствовать, мыслить, стыдиться и благоговеть. Мысль, как некий блудный сын из евангельской притчи¹², возвращается в дом отчий, дом Христов, обогащенная опытом страдания и покаяния.

Стало быть, опыту веры, согласно идеям Соловьева, свойственно во многих отношениях перестраивать и пересоздавать и нас самих, и всю область нашего мышления в ходе процессов наших взаимоотношений с другими людьми, со всей многосложностью окружающего нас мира, с Богом. Рамки статьи не позволяют заняться всей сложностью богословской подоплеки философской мысли Соловьева. Но сам общий ход нашего рассуждения ведет нас к осознанию глубинной христологической основы соловьевского мышления. Основы, прорастающей из веков и веков европейской и российской религиозной, интеллектуальной и художественной культуры.

Если вспомнить одну из ранних соловьевских этических систематизаций — «Духовные основы жизни» (1884), — то можно вспомнить и заключительную идею этой книги:

неизреченный, но во всех поколениях насущный образ Христа в конечном счете и оказывается *проверкой нашей совести*¹³.

Однако, принимая во внимание соловьевское стремление к интегральному («цельному»), а значит, взаимосвязанному видению человеческого знания, личности и судьбы¹⁴, — и исходя из логики Соловьева следует отметить, что изучение всей сложной и многосоставной области человеческого сознания требует некоторого обобщающего и концептуального подхода. Но этот подход у Соловьева основан не столько на гегелианской мистерии саморазвивающихся в истории понятий (хотя и это не чуждо Соловьеву), сколько на библейской мистерии человеческого сердца. Или, точнее, библейской эсхатологии человеческого сердца...

IV

Еще раз повторим: избранная нами проблематика требует привлечения не только прямых философских текстов Соловьева, но и всего комплекса его письменного наследия, включая и поэзию. Более того, компрессивная герменевтика нашего исследования обязывает принимать во внимание — хотя и со всяческой осторожностью — и комплекс его так называемых апокрифических высказываний, т.е. высказываний, записанных многочисленными журналистами и мемуаристами.

Одна из таких важных мемуарных записей принадлежит человеку компетентнейшему и глубокому. Это запись предсмертного речения Соловьева, сделанная его философским соратником и близким другом — кн. С.Н. Трубецким: «Трудна работа Господня»¹⁵.

Можно со всей уверенностью предположить, что в состав этого многозначного речения, произнесенного уже на смертном одре, входит и мысль о том, что нелегкий труд философа некоторым образом входит в общий склад, в общий строй Господней ойкономии человеческой истории.

В свете всего сказанного выше нам представляется, что соловьевское теоретическое наследие последней и самой зрелой декады несет в себе не только систематически разработанную «нравственную философию» («оправдание добра»), но и — *implicite* — теоретические системы, относящиеся к двум другим пунктам традиционно-европейской (схоластической, кантианской) метафизической триады: Истине и Красоте.

Некоторая имплицитная «философия Истины» (или, лучше сказать, «Оправдание Истины») может быть усмотрена во многих соловьевских текстах, относящихся напрямую как к попыткам Соловьева обосновать начала оригинальной критической метафизики (очерки по теоретической философии), так и к корпусу его многочисленных трудов по истории философии¹⁶. Что же касается «философии Красоты» (или — условно — «оправдания Красоты»), то этот текстуально разрозненный, но внутренне скоординированный круг идей может быть прослежен в самых разнообразных соловьевских статьях, касающихся эстетики, поэтики, истории поэзии. Более того, трудно представить себе это третье соловьевское оправдание, не принимая во внимание корпус его оригинальных стихотворений и поэтических переводов.

V

Любое из проявлений человеческой реальности, любую из значительных сфер человеческой деятельности философ воспринимал и описывал как нечто значимое, открытое для логического осмысления, но в то же самое время неполное и не самодостаточное. Эта явная внутренняя неполнота человеческой реальности во многообразии отдельных ее проявлений частично конфликтует с таинственной полнотой Реальности Божественной, или же, как предпочитают говорить нынешние мыслители, с реальностью Божественного Присутствия. И этот конфликт постоянно описывается Соловьевым как мучительный, но открытый и потому творческий.

И вот эта самая мысль об открытой, творческой и ищущей согласования конфликтности как о смысловом стержне всего комплекса человеческих исканий отчасти и подводит нас к пониманию сердцевины идеи всеединства как некоей основы и метафизических, и этических, и эстетических воззрений русского философа. Вспомним одно из самых лапидарных определений всеединства, данных Соловьевым в статье «Первый шаг к положительной эстетике» (1894):

«Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в каком единое существует не на 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*»¹⁷.

А в июльском письме 1892 г. библиографу и историку С.А.Венгеру, работавшему над «Словарем русских писателей», Соловьев свидетельствует, о том, что понятие всеединства есть его собственный неологизм¹⁸.

Вопреки распространенным толкованиям метафизических основ соловьевской мысли как специфического, спиритуализированного варианта тогдашней «философии жизни»¹⁹, тщательное прочтение приведенного выше определения всеединства наводит нас на мысль о том, что, согласно Соловьеву, божественный контекст (или единая «субстанция» Бытия) есть контекст не только живой, но и самосознающий и, несомненно, личностный, личный. А из этого следует, что основополагающая метафизическая установка Соловьева (при всем его пиетете к наследию Спинозы) была никак не пантеистичной, но, напротив, теистической и, более того, христианской. Христоцентричной.

Далее, тщательное прочтение соловьевской работы о «положительной эстетике» (т.е. работы о сущности и недостаточности материалистических и антропологических интуиций Чернышевского в деле обоснования идеи прекрасного)

наводит на мысль о том, что сама идея примата Жизни в любом из процессов человеческого самоосуществления и творчества также существенна, но недостаточна. Ибо Жизнь, согласно Соловьеву, не равна самой себе. Корень в священном контексте Бытия, она драматически прорастает из него, отчасти автономизируется и возвращается в этот контекст и даже подчас возвращается — если вспомнить одну из бердяевских замет о Соловьеве — свободно и «с прибылью»²⁰. Стало быть, и сама Жизнь, будучи недостаточной в себе, не сводима ни к ее витальным или эмпирическим проявлениям, ни к теоретическим символизациям. Перерастая тварность, она несет в себе нечто большее, чем она сама²¹.

Эта философская позиция Соловьева отчасти отсылает нас к библейской трактовке Жизни как богоукорененного Жизнебытия (*hajjim*): Жизнь принадлежит Богу, даруется Им, возвращается к Нему во Христе: «Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»²².

VI

Вновь и еще раз подчеркну: как мне кажется, философское наследие Соловьева 90-х годов включает в себя не только развернутую систематическую этику, но и имплицитные и, тем не менее, глубоко продуманные теоретические интуиции по части «оправданий» Истины и Красоты. Следовало ли облекать эти интуиции в формы завершенных, систематизированных трактатов — вопрос особый. Как явствует из источников, философ имел такое намерение, но осуществить его не смог.

Однако же текстуальное и концептуальное сопоставление всех трех «оправданий» может привести к следующим, по крайней мере трем, утверждениям.

1) Все три универсалии нашей метафизической триады — Истина, Добро, Красота — едва ли адекватно взаимоотражаемы, едва ли взаиморазменны в нашей человеческой мысли и практике. Только будучи восприняты в

мистическом контексте Божественного, или положительного всеединства (а несомненно, что «всеединство» есть метафизическая идиома понятия Царства Божия), эти универсалии могут быть поняты как в недосказанной земной их взаимосвязи, так и в некоторой необходимой их конвергенции не только в собственном контексте Божественного Жизнебытия, но и отчасти — на высоких уровнях человеческого мыслительного, нравственного и художественного опыта.

2) Однако именно такой неполной, недосказанной, но насыщенной взаимосвязью и тонкой взаимной коррекцией этих универсалий и достигается «добрый смысл» человеческой жизни в разных областях деятельности, созерцания, мысли²³.

3) Идея необходимой, но гибкой корреляции человеческой практики, мысли и веры, предполагая не только веру в Бога, но и веру в достоинство человека, мыслится Соловьевым как один из образующих принципов Бытия как такового, Бытия всеединого, Бытия, животворимого непрерывными, хотя и сложными процессами Богочеловеческой и межчеловеческой коммуникации. В глубокой древности эта мистическая коммуникация — коммуникация в Божественной Премудрости (*Chokmah, Sophia, Sapientia*) — была визуализирована в поэтическом и предфилософском дискурсе Древнего Израиля. Я имею в виду прежде всего космогонический гимн из столь любимой Соловьевым библейской книги Притчей Соломоновых, где от лица самой самосознающей, самосозерцающей Божественной Премудрости говорится о начале и о внутреннем духовном порядке Вселенной:

*Возвал меня к жизни Господь в самом начале
путей Своих,
издревле, прежде всех созданий Его.
От века помазана я на царство была —
прежде существования земли.
Не было еще ни бездн,*

*ни источников полноводных, — но я была,
не отчеканились еще горы,
не встали еще холмы, — но я была.
Когда еще не сотворил Господь ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок Вселенной,
когда воздвигал Он небеса, — я была там.
И когда Он прочерчивал круг над бездною,
когда укреплял Он выси
и закреплял источники бездн,
когда полагал Он пределы морей,
чтобы не смели воды вырваться из берегов,
когда полагал Он основанья земли, —
тогда трудилась я неотлучно рядом с Ним, —
веселье мое — по кругу Божьей земли,
радость моя — посреди людей...²⁴*

И сама Премудрость, согласно Притчам, как бы незримо пронизывающий Вселенную семиколонный храм²⁵ и одновременно некий незримый, но постоянный пир собеседования, мысли и взаимного доверия между Богом и людьми²⁶.

Согласно же Соловьеву, именно такой образ коммуникации – ненавязчивой, но непреложной — и может обеспечить предпосылки достойных, личностных и осмысленных связей между человеком и человеком, человеком и обществом, человеком и природой²⁷... Той единственно достойной коммуникации, суть которой была определена великим христологическим Халкидонским догматом 451 года.

Стало быть, соловьевские «оправдания» означают не просто обоснование всех трех важнейших метафизических универсалий — Истины, Добра и Красоты — для нас, но и некоторый философский акт нашего человеческого самооправдания, следовательно, и частичного оправдания некоторых основополагающих структур нашего сознания. Структур, без которых не мыслимо наше человеческое я...

Вообще в нашей философской литературе высказывалась мысль, что одно из подлинных призваний философа – преодолевать характерные для абстрагирующего мышления склонности редуцировать нашу мысль и практику к раскалывающим полифонический Универсум крайностям «познавательного панлогизма, или панэтизма, или панэстетизма»²⁸. И в этом смысле – возвращать философскому знанию статус «живой души культуры»²⁹.

VII

Но что представляется исключительно важным для понимания самого дискурса позднего Соловьева — так это уяснение того обстоятельства, что *философская* задача оправдания никоим образом не связана с презумпцией человеческой виновности перед лицом какой-либо небесной или тем более земной судопроизводственной процедуры. И что еще удивительнее, соловьевский этос оправдания, ни в коей мере не сентиментальный, вполне вписывается в общую драматическую и эсхатологическую ткань его мировоззрения.

Само вдохновлявшее философа понятие оправдания было подсказано ему церковнославянской рецепцией 12 версета 119 (118) псалма:

«Благословенъ еси, Господи: научи мя оправданіемъ Твоимъ» (еврейский оригинал: *«Барух Ата, Адонаи, ламдени хуккейха!»*)³⁰.

Эти слова со скорбью и надеждой неоднократно повторяются на протяжении православной заупокойной службы. Церковнославянская традиция представляет еврейское слово *הַצְדָּקָה* / *цзццqh*³¹ именно как «оправдания». Если же припомнить иные традиции библейских переводов, то, скажем, британская Библия короля Иакова переводит это слово как «statutes», наш Синодальный текст — как «уставы», немецкая Новая Иерусалимская Библия — как «Gesetze»...

Речь в библейском контексте идет о некотором внешнем и внутреннем порядке, о задачах праведного духовного упорядочения человека.

Действительно, если принять во внимание основательность библейской и лингвистической эрудиции Соловьева, то можно предположить, что за его обращением к категории оправдания должна была стоять специфически философская мысль о глубоком, сложном и действующем в недрах исторического времени процессе интеллектуальной и духовной реабилитации (ис-целения!) падшего человеческого существа. Процесс протекающего исподволь и в то же время глубоко личного вхождения человека в пространства Божественного и, стало быть, истинного и сверхлегального порядка: *о-правдание!*

Русские слова — *правда, праведность, оправдание* — одного корня.

В этой связи следовало бы отметить относительно существенную, хотя и дискретную внутреннюю связь трех соловьевских «оправданий» и одновременно в соловьевском контексте трех метафизических универсалий. Ибо каждая из них описывалась в трудах русского философа как некое преломление всеохватной Божественной Субстанции, единого Божественного Света в нашем человеческом опыте.

И вот в таком раскладе можно было бы описать Истину как преломление этого Света в области человеческого мышления.

Добро — в области человеческой коммуникации, включая культурные, социальные, этические, правовые и иные возможные ее измерения.

Красоту — в области чувственного опыта, однако, поддержанного и приподнятого нашим человеческим интеллектуальным и коммуникативным опытом.

И, следуя логике соловьевских текстов, все эти три универсалии могли бы быть описаны как подвижные и

действенные проекции всеединой Христовой Святыни в наш падший, фрагментированный, но, тем не менее, правдоищущий, смыслоищущий человеческий опыт. В горизонте эмпирического существования все эти три универсалии едва ли способны найти прочную и прямую взаимосвязь. Ибо взаимосвязь эта, скорее, символична и коррелятивна. Эти универсалии могут сходиться лишь в горизонте Святыни, постигаемом лишь в моменты нечастых и кратких просветлений.

Эта человеческая способность, основанная на кратких интуициях корреляции в тех или иных областях жизни, представляется философу исключительно важной. Осмысливающей. Оправдывающей.

*....среди суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!³²*

VIII

Вчитываясь в труды Соловьева по части религии, социальных проблем, искусства, поэтики, этики, натурфилософии, востоковедения, экологии и т.д., не говоря уже о трудах чисто философских, мы можем легко обнаружить подтверждение этой соловьевской идеи Дискретности-и-Конвергенции, но — от противного.

Устремления к Истине, Добру и Красоте, сходящимся в Личном Абсолюте, — эти устремления, собственно, и образуют «Богочеловеческий смысл» (одно из любимых соловьевских выражений) реальности. Но вот деградация такого рода устремлений до уровня взаимно некоррелированных, самодостаточных и, стало быть, абстрактных формул приводит к тому, что устремления эти выпадают из контекста Святыни, теряют связь со Святыней, подпадают под своеобразное нигилистическое обеднение. Так, истина подменяется жестким рационализмом и сциентизмом; Добро — лобовой

морализацией, крушащей живые и тонкие человеческие связи; Красота — дерзкими и черствыми притязаниями эстетов. Но вот такие крутые подходы к тонким текстурам и мысли, и самой жизни ведут нас от истины — к лжи, от добра — к злу, от красоты — к той надменной и самоупоенной красивости, от которой рукой подать до любых интеллектуальных, нравственных и эстетических безобразий.

Эта пережитая философом и, по сути дела, почти что никем не понятая драма отвержения всех некоррелятивных, дисгармонических подходов к мысли и Бытию и была метафизической предпосылкой как соловьевских либеральных трактовок конкретных жизненно-исторических ситуаций, так и самых суровых и грозных его пророчеств: в этом смысле за либеральностью и за эсхатологизмом Соловьева угадывался один и тот же метафизический и — глубже — христологический источник. И широта социального видения и духовный ригоризм — разные, но взаимосвязанные лики одного и того же мыслителя³³.

Повторим еще раз: процесс разумного взаимного соотнесения трех наших теоретических универсалий служит не только делу «оправдания» этих универсалий для нас, но, — правильнее было бы сказать, делу коррекции (о-правдания!) работы нашего собственного разума, значит, делу нашей вящей гуманизации. Или, говоря богословски, делу оправдания человеческого лика каждого из нас.

Согласно внутренней логике поздних трудов Соловьева, все эти взаимно неразменные в отчужденной житейской эмпирике или в абстрактной теории универсалии всё же взаимосвязаны в глубоком и коррелятивном опыте мысли и веры. Возможно, если опираться не только на опубликованное, но и на рукописное наследие Соловьева 70 — 90-х годов, то универсалии эти могут быть осмыслены как некие священные манифестации (*Сфирот*) Троидного Бога, Святого и Неизреченного. Манифестации, едва приоткрывающиеся в

тварной действительности. Так что, возможно, и само ключевое для религиозно-философского мышления Соловьева понятие Святого (или Святыни) может быть представлено не только в плане трансцендентности Бога, но и в плане Его Присутствия в нашем тварном опыте. Следовательно, даже в нашем человеческом горизонте Божеское и Святое выглядят отчасти и условно открытыми благоговейному разумению.

Во многих отношениях эта стержневая метафизическая интуиция Соловьева еще не вполне изученным и описанным образом отозвалась позднее в литургическом и религиозно-философском опыте о. Пьера Тейяр де Шардена, — прежде всего в его трудах «Вселенская Литургия» («La Messe sur le Monde») и «Божественная Среда»³⁴.

С какой бы областью человеческой мысли и практики не приходилось иметь дело Соловьеву, вплоть до парадоксальной «сексологии» на страницах «Смысла любви», философ всегда стремился обосновать характер человеческого познания как некий полускрытый, но всё же непреложный процесс искания личной и диалогической связи между человеком и человеком, человеком и Бытием, человеком и Богом³⁵.

IX

Все развитые выше соображения так или иначе сопряжены с соловьевской трактовкой проблематики достоинства человека. Суть же человеческого достоинства, если рассуждать в логике Соловьева, по всей видимости, связана со способностью тонкого взаимного соотнесения благородных способностей человеческой природы (мыслить, любить, благоговеть) в сложнейшем контексте человеческой внутренней жизни и коммуникации. Или иными словами соловьевское представление о человеческом достоинстве может быть понято как представление об уникальном, но для каждого открытом даре различать в любой момент жизни Божественное в человеке и человеческое в Боге. Высока, конечно, и христологична эта

планка. Но без нее всё прочее обесцвечивается и обесмысливается³⁶.

И чтобы как-то подчеркнуть высоту и насыщенность этой планки, имеющей, в соловьевском дискурсе, самое прямое отношение и к теоретической философии, и к повседневному опыту, напомним одну из последних строф поэмы Соловьева «Три свидания»:

*Еще невольник суетному міру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества.*

Философское мышление Соловьева эсхатологично — об этом наслышан каждый. Но эта эсхатология не есть эсхатология страха, но, скорее, эсхатология надежды. Собственно, об этом и свидетельствует то тройственное «оправдание» присутствующих и действующих в мире Истины, Добра и Красоты, которые и образуют стержень философских трудов последнего десятилетия его жизни.

Мир, падший, непрерывно разлагающийся и гибнущий в любом из поколений, частично воссоздается и возвращается к Божественной Славе через нас самих, через нашу мысль и через реализующуюся в жизни нашу внутреннюю человеческую свободу, нетривиально объемлющую разные грани нашей человеческой реальности:

«*Per ipsum, et cum ipso, et in ipsum*» («Через Христа, и с Ним, и в Нем»).

Или – в польской версии Римского канона: “*Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie*”.

Или — как возглашается в восточной Литургии — «...*Твоя отъ Твоихъ...*»

В нашем эмпирическом состоянии мы всё еще остаемся не понятыми толком даже самими собою, неполными, недостроенными, неумиротворенными существами. Но наша

мысль, несущая в себе при всех ее противоречиях, при всей ее дискретности дар взаимного соотнесения идей и вещей есть неотъемлемая часть духовной регуляции человеческого универсума.

В нашем неполном, несамодостаточном мире, где, если вспомнить слова из шуточного поэтического послания Соловьева философу Льву Лопатину, «субстанций нет»³⁷, нам приходит на помощь весь комплекс нашего интеллектуального, социального и художественного опыта. Но приходит на помощь лишь в том случае, когда мы пытаемся скрепить и восполнить этот опыт опытом благоговения и веры. И этот всеобщий, но в каждом человеческом существе уникально переживаемый и осмысливаемый процесс образует неотъемлемую часть становления человека пред Богом и в Боге. Становления во Христе.

Это — часть той высшей и вечно недосказанной субстанциализации человека, которой свойственно перерастать любые тварные определения, не говоря уже о чисто дисциплинарных границах.

И, на наш взгляд, это — один из важных уроков той христианской компрессивной герменевтики, которая пытается осмыслить весь объем и все многообразие наследия Владимира Соловьева, гениального философа России.

Х

А что же позитивизм?

Поздний Соловьев вновь возвращается к контовской проблематике фазовых «состояний» (états) интеллектуальной истории человечества в двух отдельных, посвященных Конту произведениях – в одноименной статье, написанной для Энциклопедии Брокгауза и Ефрона (август 1895) и лекции «Идея человечества у Августа Конта» (март 1898).

Согласно Соловьеву, само богатство фаз культурно-исторического развития человечества, само ситуативное

богатство любой человеческой жизни – индивидуальной или коллективной, – сама противоречивая многогранность всей человеческой реальности свидетельствуют о несводимости «истинной полноты человеческого достоинства»³⁸, о внутренней сложности и одухотворенности («софийности»³⁹) как универсальной, так и индивидуальной человеческой жизни в едином Божественном контексте.

Акцентируя несходство и недостаточность тех или иных граней индивидуального и коллективного человеческого бытия, акцентируя несходство граней человеческой мысли и практики и ставя вопрос о том, что грани эти так или иначе жизнедействуют в некоем вечно недосказанном священном контексте, «безбожник и нехрист» Огюст Конт обрел, по словам Соловьева, «великую заслугу перед современным христианским миром»⁴⁰. Благо, Господь превыше субъективных счетов и своих возможных «личных обид» на смертных⁴¹.

А суть соловьевской ревизии классического позитивизма как раз и связана с идеей живой внутренней, мистической, тем не менее, отчасти открытой нашей вере и мысли соотносительности всех этих несхожих, разноуровневых и конфликтных граней в едином контексте Личного, Единого и Троиственного Бога. В том контексте, в котором сходятся несхожие проявления людского творчества, сходятся прошлые, настоящие и будущие поколения людей⁴².

Иные эпигоны Соловьева пытались вывести из идеи «положительного всеединства» и квазиэтическую реабилитацию права на низость, и односторонний и потому несостоятельный в своей односторонности рационализм, и эстетский нарциссизм. Пытались, забывая, что всеединство предполагает в себе *вектор высь* (sursum corda!).

Ведь, в конечном счете, во многом восходящий к Контю соловьевский концепт «положительного всеединства» и есть не что иное, как философская идиома Царства Божия.

¹ См.: Zweerde, E. van der. Deconstruction and Normalization: Towards an Assessment of the Philosophical Heritage of Vladimir Solov'ev // Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist... Ed. W. van den Bercken e.a. – Leuven: Peeters, 2000. P. 39–62.

² См.: Соловьев В.В. Приложение: Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // В.С. Соловьев. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 151–152.

³ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2 т. /Под ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. Т. 2. — М.: ИФ АН СССР ; Мысль, 1988. С. 670–671.

⁴ Воспоминания Н.А. Макшеевой о Соловьеве– См.: Книга о Владимире Соловьеве/ Под ред. Б. Аверина и Д. Бажановой. М.: Сов. писатель, 1991. С. 266–276.

⁵ Соловьев В.С. Письма. Т. 2. Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Обществ. польза, 1909. С. 236.

⁶ Соловьев В.С. Письма. Т. 3. СПб.: Обществ. польза, 1911. С. 185.

⁷ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст. Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; Коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991.С. 222.

⁸ См.: Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation, / Transl. by K. Wright. — Dordrecht-Boston: D. Reidl, 1975.

⁹ См.: Левин Ю.И. Инвариантные структуры в философском тексте: Вл. Соловьев // Серебряный век в России. Избранные страницы. — М.: Радикс, 1993.

¹⁰ В этой книге самые общие гегелевские интуиции еще не препарированы дальнейшими самоинтерпретациями и самодогматизациями, не говоря уже об уступках интеллектуальной и общественной конъюнктуре.

¹¹ «Так судьба стучится в дверь,» — определял композитор смысл первых тактов Пятой симфонии.

¹² Лк. 15:11-32.

¹³ Соловьев В.С. Собр. соч. Изд. 2-е / Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1911 – 1913, С. 410 – 416.

¹⁴ Если вспомнить статью Соловьева «Судьба Пушкина» (1897), то, согласно Соловьеву, «за темным словом *судьба*» стоит связь Божественного Провидения и личного самоопределения, личных путей человека. — Соловьев В.С. Философия искусства... С. 300.

¹⁵ Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева 31 июля 1900 г. // Книга о Владимире Соловьеве... С. 299.

- ¹⁶ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990; Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания // Вопр. философии. 1982. № 6.
- ¹⁷ Соч. Т. 2. С. 552 (примечание).
- ¹⁸ Письма. Т. 2. С. 321.
- ¹⁹ Одна из самых обоснованных позиций в этом плане высказана в трудах Вл. Шилкарского.
- ²⁰ Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1936. № 9. С. 46 – 54.
- ²¹ См.: Соч.. Т. 2. С. 548 – 555.
- ²² Ин. 5:26.
- ²³ Соч.. Т. 1. С. 92.
- ²⁴ Притч. 8:22-31. // Книга Притчей Соломоновых / Пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е.Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Свящ. Писания, 1999. С. 18 – 19.
- ²⁵ Как тут не вспомнить старый польский гимн Марии-Премудрости: *Zawitaj, Panno mądra, domie poświęcony, – Siedmioma kolumnami pięknie ozdobiony* («Радуйся, Дево Премудрая, Храм освященный, / семью столпами изукрашенный»).
- ²⁶ См.: Притч. 9:1-6. Одно из самых поразительных художественных воплощений этой «софийной» библейской интуиции — новгородская икона первой половины XVI в. «Премудрость созда себе дом» (Гос. Третьяковская галерея, инв. 28830).
- ²⁷ См.: Bishop Seraphim Sigrist. *Theology of Wonder*. Torrance, CA: Oakwood Publ., 1999.
- ²⁸ Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 32.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ См.: Соч. Т.1. С. 79.
- ³¹ В интересующем нас версете это слово дается во множественном числе с местоименным суффиксом второго лица единственного числа.
- ³² Заключительная (пятая) строфа стихотворения «Имману-Эль» (1892) — одного из самых прекрасных христологических стихотворений в русской поэзии.
- ³³ См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: метафизика человеческого достоинства // Страницы. 1996. № 1.
- ³⁴ См.: Truhlar K.V. *Teilhard und Solowjow. Dichtung und religioese Erfahrung*. — Freiburg / Muench.: K. Alber, 1966.
- ³⁵ См.: Wenzler L. *Einleitung*. // Solov'ev V. *Der Sinn der Liebe*. — Hamburg: F. Meiner, 1985, S. XV et pass.

- ³⁶ См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: метафизика человеческого достоинства...
- ³⁷ Из стихотворения «Panta rhei», 1896.
- ³⁸ Соловьев В.С.. Идея человечества у Августа Конта // Соч. . Т. 2. С. 567.
- ³⁹ Не случайно в этой части своей лекции о Конте Соловьев вспоминает о православной Софийной иконографии и храмостроительстве (см. там же, с. 577).
- ⁴⁰ Там же. С. 578.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² См. там же, с. 579. Вообще, как заметил польский исследователь, эта трактовка наследия Огюста Конта вписывается в общий круг представлений Соловьева о том, что те или иные философские идеи, вне зависимости от субъективной религиозности или же иррелигиозности их создателей, могут послужить Царству Божию (см.: Krasicki J. *Bóg, człowiek i zło. Studium ...* - Wr: Fundacja na rzecz nauki polskiej, 2003. S. 169).

Н.Г. МОЗГОВАЯ

Национальный педагогический университет
имени М.П. Драгоманова (Украина, г. Киев)

**ПОЗИТИВИЗМ И КИЕВСКАЯ
ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ
Ор. НОВИЦКОГО И С. ГОГОЦКОГО**

Русская духовно-академическая философия представляет собой особый духовно-теоретический феномен, целый пласт культуры, возникший в России в начале XIX века и сопряженный с открытием и дальнейшей учебной и научной деятельностью четырех духовных академий России: Санкт-Петербургской (1809 г.), Московской (1814 г.), Киевской (1819 г.), Казанской (1842 г.).

Лишь в последние полтора десятилетия духовно-академическая философия стала объектом изучения украинских исследователей. Особенно это относится к изучению киевской духовно-академической философии, которую представляли в XIX веке такие профессора философии Киевской духовной академии (КДА), как И. Скворцов (1795 – 1863), В. Карпов (1798 –

1867), П. Авсенеv (1810 – 1852), И. Михневич (1809 – 1885), Ор. Новицкий (1806 – 1884), С. Гогоцкий (1813 – 1889), П. Юркевич (1826 – 1874), П. Линицкий (1839 – 1906), П. Кудрявцев (1868 – 1940). На протяжении ста лет существования КДА (1819 – 1920 гг.) они несли философскую культуру в среду духовного сословия России. Ведь не зря именно за духовенством закрепилась репутация «философского сословия» России.

Ведущая роль в преподавательской деятельности КДА (особенно в первые два года обучения) отводилась формированию философской культуры с помощью глубокого изучения истории философии. Введение в основное богословие считалось делом невозможным без глубокого знания истории философии. Не меньшая роль отводилась и изучению других философских наук – логики, психологии, метафизики. В ходе их изучения подробно рассматривались все современные на то время течения и направления западноевропейской философии. Глубокому научному изучению и критическому осмыслению со стороны представителей киевской духовно-академической школы был подвергнут и позитивизм как враждебное, по отношению к православной традиции, направление развития западноевропейской философии.

В работах П. Юркевича, П. Линицкого, П. Кудрявцева мы находим глубокую критику позитивистской трактовки статуса философии, трактовки сущности религии, критики позитивистской модели соотношения науки и нравственности и т.д. Научная деятельность этих троих философов либо попадает на последнюю четверть XIX века (П. Юркевич), либо захватывает начало XX века (П. Линицкий, П. Кудрявцев). Научную же деятельность П. Кудрявцева после революции мы не можем рассматривать как собственно традицию духовной школы, поскольку она была полностью уничтожена.

Что же касается научной деятельности Ор. Новицкого и С. Гогоцкого, то эта деятельность приходится на 40 – 70-е годы XIX века, то есть на период осмысления мировоззренческих позиций О. Конта и Дж. Милля. В их работах мы не встречаем еще имени Г. Спенсера, в отличие, например, от работ П. Линицкого, которые написаны в конце XIX – начале XX века, хотя уже

встречаем и некоторые имена русских позитивистов, например Н. Чернышевского и М. Троицкого.

В плане критического разбора основ позитивизма особый интерес представляют для нас следующие работы вышеназванных философов. Это, во-первых, ответ Ор. Новицкого Н. Чернышевскому на его рецензию, помещенную (без подписи) в «Современнике» (1860 г., № 6). Рецензия была посвящена критическому разбору 4-томного историко-философского исследования Ор. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» – первого в России учебника по истории философии. Это, во-вторых, рецензия С. Гогоцкого на работу М. Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка». И это, в третьих, знаменитый «Философский лексикон» того же С. Гогоцкого – первая философская энциклопедия, вышедшая в России на протяжении 1857 – 1873 гг., в которой помещены статьи, непосредственно или опосредованно касавшиеся позитивизма. Следует подчеркнуть, что все перечисленные работы впервые увидели свет в Киеве.

Обратимся к текстам этих работ. Начнем с вышеназванной работы Ор. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860 – 1861) – первого грандиозного историко-философского проекта в России, реализовать который киевский профессор начал еще до 1850 г., т.е. до правительственного запрета преподавания философии в российских университетах. Об этом свидетельствует публикация разделов работы Ор. Новицкого «Очерк индийской философии»¹ на протяжении 1844 – 1846 гг. в журнале Министерства народного просвещения. Относительно же фундаментального труда киевского профессора «Постепенное развитие древних философских учений...», Д. Чижевский отзывался следующим образом: «Это был ответ Новицкого за запрет философии. Без малейшей личной корысти он выполнил колоссальную исследовательскую работу. Книга Новицкого написана самостоятельно и в определенных местах не утратила интереса до сих пор, что для работы исторического характера является чрезвычайно важной рекомендацией»².

Какую же оценку дает этому грандиозному труду Н. Чернышевский? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся непосредственно к ответу киевского философа на рецензию Н. Чернышевского: «Г. рецензент отзывается о моем сочинении в тоне крайнего раздражения и ожесточения, со всеми последствиями такого настроения духа. Что же раздражило г. рецензента и побудило его не только разбранить мой труд, но и наговорить много нелюбезностей, относящихся уже ко мне, как к лицу? ... Я не имею чести знать его, тем больше, что он и не подписался под своей критикой, ни г. рецензент, по всей вероятности, не знает меня. А если так, то значит, что в самом моем сочинении есть нечто такое, что никаким образом не мог равнодушно перенести мой критик. Что ж бы это было такое?»³. Сразу же подчеркнем, что революционер-демократ критиковал киевского философа с позиций антропологического материализма. Это была безосновательная критика, которой немного позже удостоился и П. Юркевич. Какие же обвинения в адрес Ор. Новицкого выдвигает Н. Чернышевский? Во-первых, он считает, что сочинение киевского профессора «совершенно отсталое и потому не только бесполезное, но и вредно»⁴. Во-вторых, он отмечает, что «г. Ор. Новицкий заимствовал основные идеи своей книги из отсталых немецких философов, излагающих языком Канта, Шеллинга и Гегеля средневековые идеи»⁵. И, в-третьих, по убеждению Н. Чернышевского, философия и религия не имеют ничего общего между собой, и они расходятся по своему содержанию, поскольку «религия говорит о Троице, искуплении, ангелах, страшном суде, а философия об этом не говорит»⁶.

Ответ Ор. Новицкого оппоненту по сей день является образцом корректной полемики. Некоторые фрагменты ответов Ор. Новицкого мы приводим ниже.

Относительно первого и второго пунктов критики Н. Чернышевского киевский профессор отвечает своему оппоненту следующим образом: «Кто основательно знаком с литературой истории философии и языческих верований, тот не может не признать, что это лучшие сочинения, какие представляет нам по этим предметам Франция и Германия, и что ни в одном из них не излагаются «средневековые идеи». ... Откуда же взял г. рецензент устарелые книги, которыми будто я пользовался? Поче-

му он не указал, с одной стороны, на эти устарелые книги, а с другой – на новейшие и лучшие, которых я не знал? Ответ очень простой: не указал потому, что указать нечего было»⁷.

Далее Новицкий подробно останавливается на третьем пункте критики Н. Чернышевского, а именно на вопросе о соотношении философии и религии и на понимании этого вопроса оппонентом. Последний утверждает, что всякая земная наука, а следовательно и философия, в отличие от религии «сообщает нам только сведения о внешней и материальной природе и о человеке, как о существе материальном. ... Этими предметами занимаются только естественные науки, ... но ничуть не философия. ... Признать такое содержание за философией может только *материалист* (выделено Ор. Новицким, – Н.М.), т.е. тот, кто, признавая существование только материи и соединенной с нею материальной же силы, решительно отвергает затем действительность мира духовного, действительное бытие человеческой души, как духа, и самого Бога. ... Материализм есть психический недуг, который не позволяет человеку видеть мир сверхчувственный и двигаться в сфере сверхчувственных понятий»⁸.

Рецензент Ор. Новицкого пытается доказать преимущества философии над религией, но философии материалистической, он последователь самого модного в те времена учения в Германии – материализма. «В Германии, – пишет Новицкий, – материализм имеет, по крайней мере, исторический смысл, как крайнее противодействие крайне-напряженному идеализму Гегеля: но какой смысл может иметь он у нас, когда он есть только один из переходных моментов в решении такого вопроса (об отношении мысли и бытия), в развитии которого не принимали мы никакого участия и который составляет историческую задачу другого, а не нашего народа? Каждый передовой народ служит представителем какой-либо общечеловеческой идеи, но в то же время наиболее совпадающей с его национальностью; брать отрывки из решения задач другого народа и, не переплавив их в горниле народного духа, навязывать их нам под видом прогресса – значит только доказывать свое собственное детство»⁹.

Ор. Новицкий приходит к выводу, что никогда еще ни один материалист не опроверг действительности духовного мира и ни один еще не сказал разумного слова по поводу объяснения

происхождения наших духовных способностей, а потому материалисты встречают любое антиматериалистическое произведение с ожесточением и ненавистью.

Киевский профессор заявляет, что в ходе развития философских учений материализм всегда занимал самое последнее место, «исторической логикой он постоянно осуждался и отрицался, как самый неудовлетворительный способ человеческого мышления»¹⁰. И хотя последние строчки ответа Ор. Новицкого на рецензию Н. Чернышевского были проникнуты непоколебимой решимостью продолжать работу над своим историко-философским проектом, действительность оказалась намного податливей.

К сожалению, после критики Н. Чернышевского Ор. Новицкий сворачивает свои научные изыскания. В конце концов, киевский профессор вынужден был признать «несвоевременными» свои историко-философские исследования и вскоре вообще прекратил публиковать свой труд, который для него был трудом всей жизни. Так трагически закончилась научная деятельность этого талантливого мыслителя, так неприкрытое невежество победило подлинную образованность и культуру.

Переходя к рассмотрению текстов работ следующего автора – С. Гогоцкого, мы сразу же хотим подчеркнуть, что изучение и исследование этих текстов сопряжено с целым рядом трудностей, поскольку большинство опубликованных работ мыслителя, в том числе и «Философский лексикон», предназначались для студенческой аудитории, а потому разыскать в них позицию самого автора очень трудно. В силу этих обстоятельств мы пошли несколько иным путем, а именно мы начали отыскивать такие работы философа, в которых он не мог не высказать своей собственной точки зрения по поводу того или иного дискуссионного вопроса в философии. И мы нашли такие работы. Позиция автора, без сомнения, обязательно должна была быть представлена в таких разновидностях научных публикаций, как рецензии и отзывы на работы коллег-философов. Более того, в Государственной исторической библиотеке г. Киева нам удалось разыскать уникальный экземпляр первого издания работы С. Гогоцкого «Несколько мыслей по поводу сочинения: Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследо-

вание, с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка М. Троицкого (М., 1867 г.). с его собственными рукописными правками на полях книги. Речь идет об уже упоминавшемся отзыве С. Гогоцкого на докторскую диссертацию М.Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследование, с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка». Второе издание этой книги С. Гогоцкого, значительно дополненное и расширенное, было опубликовано через десять лет (1877 г.) в Киеве. Причем дополнено оно было теми же примечаниями, которые были рукописно вписаны на полях книги первого издания 1867 г. Интерес представляет и тот факт, что вышеназванная докторская диссертация М. Троицкого была подвергнута в Московском университете беспощадной критике со стороны П. Юркевича за попытку соединить идеи эмпиризма с богословской традицией. Именно этот факт послужил причиной того, что М. Троицкий вынужден был защищать свою диссертацию в Петербурге.

В творчестве М. Троицкого(1835 – 1899) мы наблюдаем удивительное превращение магистра богословия, который закончил КДА и там же защитил магистерскую диссертацию на тему «Суждения Св. Отцов и учителей II и III века об отношении греческого образования к христианству», в непоколебимого защитника чистого эмпиризма и позитивизма. Для русской интеллигенции такое явление было исключением из правил. Вспомним хотя бы те душевные кризисы и жизненные драмы, которые пришлось пережить С. Булгакову, Н. Бердяеву, П. Флоренскому, Н. Лосскому, Г. Флоровскому, пройдя все муки духовного перерождения от юношеского атеизма и позитивизма до проникновенных основ православной веры. У Троицкого же обратное перерождение было сопряжено с заграничной поездкой в целях приготовления к профессорскому званию. На протяжении двух лет он слушал лекции Куна Фишера, Лотце, Тейхмюллера, Фехнера. Вследствие этого он стал последовательным сторонником английской эмпирической философии в России. После возвращения из-за границы он был профессором философии сначала в казанском, варшавском, а затем в московском университетах. Следует также подчеркнуть, что после заграничной поездки М. Троицкий стал сторонником психологического ассоцианизма,

считал, что психология должна стать индуктивной эмпирической наукой. Мыслитель доказывал идею первичности психического начала над реальностью. Относительно последнего замечания М. Троицкого С. Гогоцкий подчеркивал, что «нельзя смешивать внутренней цели, присущей развитию нашей психической жизни, с какой-либо метафизической целью мира; первая проявляется в нашем собственном самосознании, а вторая – недоступна нашему наблюдению настолько, чтобы с помощью ее можно было объяснить значение всех явлений»¹¹.

С. Гогоцкого приводит в недоумение поверхностный взгляд и пренебрежительное отношение М. Троицкого к немецкой философии и психологии XIX века, поскольку эти науки развивались в лоне идеализма. «...Он (Троицкий, – Н.М.) рассказывает только о внешних судьбах разных учений, касаясь только слегка чего-нибудь только издавляя подходящего к методу, и не представляет собственно разбора психологических методов. Так что весь этот отдел едва ли имеет характер научного исследования. Скорее он похож на фельетонную статью, наполненную совершенно излишними шутками и остротами»¹².

Гогоцкий подчеркивает, что Троицкий смешал взгляды всех немецких мыслителей и психологов XIX века и всем им приписал учение о сущности, эссенции, а значение в теории познания умозрительного психологического метода свел к полному отрицанию. «Автор, – пишет Гогоцкий, – не знает другой характеристики для германской философии XIX века, кроме названий схоластики, мистики, буддизма, мистической горячки; по его мнению, отличительная черта ее та, что она занимается *сущностями, врожденными идеями* и тому подобными *фантазиями под влиянием музыки* (выделено С. Гогоцким, – Н.М.). ...Недостаток ее не в схоластике, ...ее содержание является результатом самостоятельной деятельности и углубления мысли, ее форма и метод вовсе не в силлогизации»¹³.

Здесь же мы только подчеркнем, что мировоззренческие позиции С. Гогоцкого и М. Троицкого основывались на диаметрально противоположных взглядах относительно понимания сущности гносеологии и психологии: Гогоцкий был представителем метафизической психологии и дедуктивного метода науч-

ных исследований, а Троицкий – эмпирической психологии и индуктивного метода научного познания.

Особый интерес представляет оценка С. Гогоцким позитивной философии О. Конта, высказанная им в статье «Конт Огюст» (в первоисточнике «Конт Август») в «Философском лексиконе»¹⁴. Остановимся на ней подробнее.

Прежде всего, С. Гогоцкий направляет свое главное обвинение против одного из краеугольных положений позитивной философии, заключавшегося в том, что философия О. Конта проникнута усилием к поглощению нравственной жизни человека физическими силами и законами. Конт, по оценке С. Гогоцкого, пытается указать способ объяснения явлений жизни, причем не только материальной, но и нравственной на основании одних только физических законов или механической однообразности и последовательности явлений, не прибегая при этом ни к каким другим началам и законам, превышающим эту механическую связь. Все, что является необъяснимым для Конта с помощью законов механической причинной связи, называется им теологическим и метафизическим. Гогоцкий же уточняет, что многие явления психической жизни невозможно объяснить с помощью механических законов, но от этого психология еще не становится ни теологией, ни метафизикой. Таким образом, Конт не хочет знать нравственного мира, отличного от физической природы и требующего других приемов и методов изучения, но вместе с тем, он вводит такие понятия и положения, которые не имеют никаких оснований в его философии (например, признание идеи бытия Бога).

Далее С. Гогоцкий находит глубокие противоречия в системе позитивной философии О. Конта. С одной стороны, Конт отрицает существование нравственной жизни человека, а с другой – он считает, что нравственную жизнь можно объяснить с помощью физических законов.

Для С. Гогоцкого остается непонятным и утверждение О. Конта об открытии им великого закона трех периодов в истории развития человечества. По мнению киевского профессора, в этом разделении исторического развития на три периода он не усматривает никакого открытия, более того, в интерпретации трех периодов он находит много понятийной путаницы и теоре-

тической неразберихи. Например, в смешении теологии с религией, схоластической метафизики с метафизикой XIX века, и даже психологию и политическую экономию Конт считает метафизикой.

Вывод, который делает С. Гогоцкий относительно оценки позитивизма О. Конта, звучит таким образом: «Позитивная философия не касается вопроса *для чего* и ограничивается только вопросом *каким образом?* (выделено С. Гогоцким, – Н.М.) ...Конт полагал, что, прикрывшись знаменем «точного знания», можно диктаторски относиться к области нравственной жизни, но это оказалось большим заблуждением»¹⁵.

¹ Новицкий Ор. Очерк индийской философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1844. Ч.41, 43; 1846. Ч.52.

² Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992. С. 103.

³ Новицкий Ор. Несколько слов в ответ на рецензию сочинения: «Постепенное развитие древних философских учений и пр.», помещенную в «Современнике» // Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1861. Ч.IV. С. I.

⁴ Там же. С. II.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. IV.

⁷ Там же. С. III.

⁸ Там же. С. VI.

⁹ Там же. С. X.

¹⁰ Там же. С. XVII.

¹¹ Гогоцкий С. Несколько мыслей по поводу сочинения: Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследование, с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка. М. Троицкого, (М., 1867). Киев, 1867. С. 15 – 16.

¹² Там же. С. 25.

¹³ Там же. С. 45.

¹⁴ Гогоцкий С. Философский лексикон. Киев, 1866. Т.3.

¹⁵ Гогоцкий С. Философский лексикон. Киев, 1866. Т.3. С. 197.

Б.К. МАТЮШКО

Национальный педагогический университет
имени М.П. Драгоманова (Украина, г. Киев)

В.В. ЛЕСЕВИЧ И В.С. СОЛОВЬЕВ: ДВА ПУТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

На протяжении последних полутора десятилетий философское наследие России второй половины XIX – начала XX в. является объектом самых разнообразных, свободных от идеологических штампов и ярлыков исследований. Совершенно очевидно, что мы не только возвращаем к новой жизни забытые и полузабытые имена, но имеем также возможность с высоты начала III тысячелетия осмыслить идейное достояние и открытия, сделанные нашими славными предшественниками.

Говоря о них, важно воссоздать не только целостность их взглядов, но и ту общекультурную атмосферу, в которой работали В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Н.Я. Грот, А.А. Козлов, П.И. Линицкий, В.В. Лесевич, Н.К. Михайловский и многие другие представители русской философской мысли.

В связи с этим особого внимания заслуживает контекст становления и живого диалога построений наших соотечественников. Рассмотрение особенностей идейной эволюции показательных с точки зрения принадлежности к основным философским направлениям и течениям русских мыслителей в круге историко-философского процесса предшествующих полутора столетий позволяет вместе с восстановлением картины философской мысли тех времен понять возможности и перспективы ее развития, которое, в силу известных причин, не смогло состояться в полной мере.

Несомненно, что Владимир Сергеевич Соловьев во всех отношениях – первый, ведущий русский философ второй половины XIX века. Его первенство обеспечено не только созданием метафизики Софии-Всеединства, обращением к вневременным судьбам России и мира, но также и живейшим участием в полемическом диалоге философских доктрин того времени.

В этом ключе наиболее интересной представляется многолетняя, «вечная» дискуссия В.С.Соловьева со своим естествен-

ным, ярким и образцовым оппонентом – крупнейшим украинским и одним из значительнейших русских позитивистов. Им является Владимир Викторович Лесевич (1837 – 1905).

По известной нам характеристике, «первый и крупнейший русский эмпириокритик», уроженец Полтавщины В.В. Лесевич стал не только популяризатором идей западных мыслителей – позитивистов двух исторических форм этого философского течения, неокантианцев различных школ и оттенков. Кроме влияния на своих русских единомышленников, мыслитель, потрудившийся на ниве русской и украинской культур, Лесевич способствовал становлению философской позиции К.Д. Кавелина, Г.Н. Челпанова, П.Б. Струве, Н.А. Бердяева, А.В. Луначарского. Даже такой «победитель» позитивизма, как В.И. Ленин, отдает должное мыслителю, прошедшему развитие «от Конта к Авенариусу», посредством обращения к философии Канта и его учеников. Эволюция философских взглядов Лесевича включает три этапа: контианский (1858 – 1875), неокантианский (1876 – 1891) и эмпириокритический (1891 – 1905). Под «континанством» философа мы имеем в виду особую модификацию первого позитивизма, основанную на интерпретации системы Конта его знаменитым учеником Э. Литтре. Континанство Лесевича представляет собой признание «закона трех стадий» и классификации положительных наук Конта с включением в философские построения логико-гносологических и социально-философских идей Д.С. Милля и Г.Т. Бокля. Примечательно, что при этом Лесевич высказывает принципиальное несогласие с Г. Спенсером в «определении прогресса как осложнении того, что прогрессирует»¹, и предложенной им классификацией наук².

В своеобразном культе науки и образованности, столь свойственном Просвещению и сочетающем в себе чисто романтическую веру в личность человека, который преодолевает с помощью знания все жизненные трудности, проявилась украинская окраска идей Лесевича, присущая также наследию Михаила Драгоманова и Ивана Франко.

Лесевич и Соловьев встретились (и на 26 лет стали соперниками) в конце 1874 года на знаменитой защите Владимиром Сергеевичем своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)». Эта работа стала провозве-

стием идей ее автора и в то же время девизом, кредо русской философии: преодоление односторонностей западного мышления путем философского синтеза, который исключает ограниченность обособленных направлений, в первую очередь эмпиризма и рационализма. Лесевич, будучи неофициальным оппонентом, к тому же из сторонников позитивизма самый авторитетный³, высказал Соловьеву целый ряд ярких, часто чрезвычайно эмоциональных замечаний. В пространном виде они изложены в статье «Как иногда пишутся диссертации», в сокращенном – в «Ответе на статью г. Кавелина». Великий русский мыслитель обращает внимание на то, работа Лесевича, посвященная анализу его диссертации, «написана совершенно искренне и даже не без горячности»⁴. Соловьев по существу уже выступил со своей программой философского обновления. Основано оно на известном утверждении, с которого начинается «Кризис западной философии»: «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»⁵. Далее, как известно, речь идет о новом решении фундаментальных вопросов метафизики, «которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно»⁶. Целью и последним результатом умственного развития является «осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии»⁷.

Выступая против идей Соловьева, Лесевич подводит итоги контианского этапа эволюции своих взглядов, представленных, в частности, опытом историко-философского обоснования первого позитивизма. Он разграничивает два направления философии, указывая на то, что «положение Огюста Конта в истории философии... ни в каком отношении не похоже на положение того или другого основателя метафизической системы. Огюст Конт не восстанавливал предвосхищенных у него идей абсолюта, не реставрировал заново поблеклого содержания Веданты, не навязывал умам ничего бездоказательного и фантастического. Огюст Конт явился со своей философией как с результатом векового развития науки, созревшей до обобщений научной работы умов»⁸. Далее Лесевич не совсем осмотрительно высказывает уверенность в стабильности тех философских взглядов, которые сам разделяет: «возникновение позитивизма не внезапно, разви-

тие его совершается не вдруг, распространение не идет скачками, не делает шуму, не вызывает восторженного поклонения, но зато оно не встречает и тех неожиданных кризисов, которые стоили жизни стольким блестящим и громким метафизическим системам»⁹. Примечательно, что Соловьев засвидетельствовал несостоятельность «первого» позитивизма на метафизическом и гносеологическом уровне в то время, когда Лесевич считал эту его форму непревзойденной, но в то же время целиком осознавал возможность ее ревизии, о чем мимоходом высказался в связи с интерпретацией Соловьевым идей Канта. Так, обсуждая степень осведомленности диссертанта с источниками для написания научной работы, его оппонент замечает: «в то время, когда восхваляют одни, могут явиться другие и заявить вопросы и соображения, до которых мог и не додуматься автор, читая источник, но которые возбуждены и разработаны последующей литературой»¹⁰.

Дело в том, что после 1873 года, при написании ряда статей по предыстории позитивизма, Лесевич обратился к трудам неокантианца Ф.А. Ланге. Вышеприведенная цитата из полемической статьи «Как иногда пишутся диссертации» продолжается перечнем фамилий и названий произведений О. Либермана, Ю.Б. Мейера, Г. Когена, Э. Арнольда, «которые научили меня (Лесевича. – Б.М.) понимать Канта иначе, чем понимает его г. Соловьев»¹¹.

Мы имеем все основания утверждать, что это заявление знаменитого позитивиста о его ознакомлении с неокантианством знаменует начало нового этапа эволюции своих философских взглядов. Появление в 1876 г. философского журнала Р.Авенариуса и одобрительная оценка этого издания Лесевичем выступают прямым побуждением к основательной ревизии позитивизма. Буквально в следующем, 1877 году выходит в свет его первая книга «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии», посвященная выявлению эпистемологической несостоятельности построений Конта, Литтре и Г. Вырубова, а также необходимости гносеологического обоснования «научной философии» на почве восходящего к Канту критического метода с одновременным отказом от схематизма контовского образца в классификации наук. Видный неокантианец

Г. Челпанов засвидетельствовал: обращение русской публики к Канту, установку на фундаментальную разработку вопроса о познании вызвал именно труд Лесевича¹².

Одновременно с этим в результате конструктивной полемики с К.Д. Кавелиным Соловьев также обращается к разработке гносеологии в работе «Философское начало цельного знания»¹³.

В «Письмах о научной философии» Лесевича (1878) проявились антропологические тенденции, которые вели его к эмпириокритицизму: ведущая роль субъекта в познавательном процессе, предусматривающая то, что индивид, человек должен преодолеть «фикции» теологии и традиционной философии, метафизики, стать свободным от них во имя новейшей науки.

Анализируя вопрос о влиянии воли на процесс познания, Лесевич буквально воспеваает тех людей, которые нашли в себе силы преодолеть привязанность к взглядам, несовместимым с наукой и позитивистско-неокантианской «научной философией». Он пишет: «такие личности преодолели гнет непосредственности и выработали в себе «вторую натуру» – натуру, которая может проявлять такую же силу воли, как и природы первобытные, но силу воли не необузданной, не хищнической, но вполне самоопределившейся долгой работой самокритики. В таких личностях исчезает вполне «ветхий человек» с его страстями и похотями, и в них мы приветствуем человека нового, сеятеля истины, глашатая справедливости, благовестника лучшего будущего, бодрого и решительного деятеля»¹⁴.

Еще в «Опыте» мыслитель в контексте критического анализа идей родоначальника позитивизма дает повод глубоко усомниться в своей рафинированной, стопроцентной сциентистской ориентации, предостерегая, что «Огюст Конт не видит зла, поскольку увлечение промышленностью зашло так далеко, что внушает опасность поглотить собою другие, более благородные склонности человеческой деятельности»¹⁵.

Нельзя не заметить также и своеобразной реабилитации метафизики. Реферируя книгу неокантианца Карла Геринга, чьи идеи выступили частью методологии ревизии первого позитивизма, «Система критической философии», Лесевич замечает: «не один только Кант подготовил элементы философии К. Геринга, но еще и в известной мере и Шопенгауэр, и притом тою

именно стороною своего учения, которая наиболее противоположна воззрениям Канта. Но надо заметить, что воззрения Шопенгауэра достигли К. Геринга точно таким же путем, как и воззрения Канта, а именно пройдя через науку и очистившись в ней. Роль Шопенгауэра уступает, впрочем, роли Канта в этом процессе, а потому и система носит название критической»¹⁶.

В вышеупомянутом исследовании о влиянии воли как нерационального психического фактора на рационализированный процесс познания Лесевич ссылается на Спинозу, высоко оценивая его взгляды по этому вопросу¹⁷.

Идеалом же В.Соловьева стало Богочеловечество. Нет особой надобности говорить об одобрительной оценке русским философом идеи человечества у позднего, «мистического» О.Конта.

Неприемлемый для Лесевича как позитивиста характер философии Соловьева проявлялся в основном в виде беглых, как правило, иронических замечаний, высказываемых в его книге «Письма о научной философии» и разных полемических (против П.Н. Ткачева и П.В. Милославского, Е.В. де Роберти и других авторов) статьях. Так было до 1891 года.

В этот период Лесевич разошелся во взглядах с Н.Я. Гротом, который, как известно, от позитивизма Г.Спенсера посредством ассимиляции идей Бруно и Лейбница перешел к классической метафизике. Начиная с критических замечаний на докторскую диссертацию Грота «К вопросу о реформе логики» (1883), видный позитивист перешел к отрицанию практически всех его основных философских взглядов.

С 1887 по 1890 годы в «Русской мысли» выходит серия статей Лесевича под общим названием «Что такое научная философия», в которой мы находим реферативные описания взглядов не только первых позитивистов и неокантианцев А.Риля, Ф.Паульсена, Э.Лааса, Ф.А. Ланге, но и зрелого Р.Авенариуса и Э.Маха.

В 1891 году Соловьев обращается к Гроту, редактору журнала «Вопросы философии и психологии», с известным письмом «О заслуге В.Лесевича для философского образования в России». Речь идет о показательном примере единства позитивизма, при его декларативной антиметафизике, с традиционной фило-

софией: Лесевич, «такой рьяный защитник позитивизма, начинает настойчиво призывать вернуться к Канту, т.е. источнику всякой метафизики»¹⁸.

Реакцией Лесевича стала публикация в том же году третьей его книги, которая представляет собой вышеназванный цикл публикаций. Интерес к Канту по-прежнему проявлен как необходимость исследования условий и возможностей научного познания. Ответы Соловьеву помещены в примечаниях и носят, как и в первом случае полемики, преимущественно эмоциональный характер. Так, отвечая на слова Соловьева о своей роли в преодолении господства материализма в России и критике им позитивизма, что «возбудило гнев гг. де-Роберти и Лесевича»¹⁹, представитель позитивизма замечает, что Вырубов « всю жизнь писал по-французски, ... следовательно, в споспешествовании исцелению русского общества от какой бы то ни было философской язвы не повинен»²⁰, а де-Роберти, который высказывал Соловьеву замечания на магистерском диспуте, это «не поборник позитивной метафизики, а доктор математики С.В. де Роберти, никогда никаких трактатов по философии не писавший»²¹, следовательно, Соловьев даже не знает тех мыслителей, чьи идеи пытается опровергнуть. Но и у самого В.Лесевича нельзя не заметить новых идей. Несколько страниц ниже, по поводу «комплемента» Соловьева Лесевичу, Е.В. де Роберти и Н.К. Михайловскому как распространителям позитивизма в России, следует перечень русских переводов Милля, Спенсера, Льюиса, а также первых публикаций по этой тематике, появившихся «ранее, нежели хоть один из нас написал строчку о позитивизме»²². И это при том, что весь переходный, неокантианский период эволюции философских взглядов Лесевича прошел под девизом: «я... являюсь не с какою-нибудь оригинальною русскою философскою системою, а только с теми результатами западноевропейской философии, которые могут считаться научными и на которые поэтому я могу указать как на прочно установленные»²³.

Но здесь же, при всей явной неоригинальности Лесевича, проявляется то его своеобразие, которое, по словам А. Ермичева, и составляет ценность наследия позитивиста в контексте русской философии²⁴: «относиться ко всем представителям научной философии с тем уважением, которого они заслуживают, я далек

от того, чтобы отречься от самостоятельного о них суждения и обусловленного им пользования их литературными трудами»²⁵.

Начался третий, эмпириокритический этап эволюции взглядов философа. До 1905 года мыслитель вел самую кропотливую работу по ознакомлению русской публики со «вторым» позитивизмом, в частности, обогатил русский язык более чем 50 новыми терминами²⁶. В письмах к разным лицам Лесевич подчеркивает, что последняя и главная его тема – эмпириокритицизм Авенариуса²⁷.

Соловьев в конце жизни создает свое завещание-предостережение: «Три разговора» и «Краткая повесть об антихристе».

Лесевич всего на пять лет пережил своего современника. Мы можем уверенно говорить об их двух путях в философии, которые стали достоянием всей русской мысли. Путь Лесевича – это отказ от «пережитков» мистики и метафизики, принесение оригинальности в жертву рецепции и популяризации идей западной философии, максимально ориентированных на науку. Только прогресс, только научное знание. Религия исключена. Путь Соловьева – сдержанное отношение к основным направлениям западной мысли, отказ от вовлечения в их противостояние, исключающее конструктивное решение, несостоятельность противопоставления философии, науки и религии. В противоположность этому – сохранение философии как выражения единства Сущего, без чего невозможно сохранение человека и человечества.

Великое дело В.С. Соловьева продолжили в основном мыслители русского зарубежья: С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и многие другие.

Несмотря на то, что Лесевич и Соловьев представляются антиподами, нельзя не заметить того, что при расхождении в основных философских положениях они все-таки сохраняют нечто общее, что их объединяет. И этим «нечто» является именно философия в ее классическом виде. Уже дискуссия по поводу «Кризиса западной философии», по наблюдению К.Д. Кавелина, вызвала оживленный интерес образованных кругов России к философии²⁸, причем Лесевич, критик философии в ее традиционном виде, также с этим согласился²⁹.

Автор гениального исследования истории русской философии, уроженец Украины В. Зеньковский, которого трудно заподозрить в симпатиях к позитивизму в целом и Лесевичу в частности, однозначно утверждает единство его построений с тем общероссийским движением к философской систематизации, первым и наиболее значительным представи-телем которого является Соловьев: Лесевич принадлежит к тому течению русской философии, которое ищет исходную базу в гносеологии, а Соловьев – к тем из них, «которые исходили не от гносеологии (хотя бы и отводили ей известное место), а от той или иной общей интуиции действительности»³⁰.

Нельзя не обратить внимание также и на то обстоятельство, что при переходе на позиции эмпирио-критицизма Лесевич (с 1886 года и по сути дела до конца жизни) обратился к исканиям если не религиозным, то, по крайней мере, религиоведческим. Речь идет о ряде статей по буддизму, посвященных в первую очередь его современному состоянию. Например, в работе «Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами» мыслитель, определив, что философия «все более и более стремится слиться с наукою, перейти в науку и явно перестает уже существовать как совершенно опустевшая и лишенная содержания самостоятельная дисциплина»³¹, в исследовании новейших на то время форм религии фактически находит основание современного экуменического движения: упадок преобладания догматической части древней традиции имел еще то последствие, что сблизил адептов разных исповеданий и объединил представителей самых разнообразных толков общностью религиозного чувства³². Здесь главный оппонент Соловьева по сути дела идет с ним на очевидное сближение, хотя и путем, отличным от соловьевского. Если великий русский философ никогда не отступал от кредо синтеза философии, науки и религии, то Лесевич находит пути сближения позитивизма с буддизмом, наиболее удачные из которых лежат в области этики.

Акцент делается на полной и широкой терпимости, которая искони присуща буддизму и которая дает полнейший простор эволюции учения и налагает печать кротости и любви на отношения буддистов ко всем, с какой бы то ни было точки зрения расходящимися с ними в убеждениях и верованиях³³. Лесе-

вич восхищается тем, что «на почве благодушия и кротости этого вероучения выработалось известное критическое чутье и здоровое суждение»³⁴, а необуддизм сиамского короля Самдет Фра Парамендра и его министра Чао выработан под влиянием европейской науки³⁵. В то же время буддизм теософского общества Блаватской вызывает у него отвращение: «хотя учение это тоже возникло под влиянием идей, шедших из Европы, но оно не только не способствовало ослаблению стародавнего суеверия и древних предрассудков, но ввело новые, позаимствовав их, во-первых, из кишашего нелепостями тибетского буддизма и, во-вторых, из процветающего в Европе и Америке спиритизма»³⁶. Для борьбы с таким возвращением в «темное прошлое» в том же выпуске «Русской мысли», где напечатана статья Лесевича, помещен также «Буддистский катехизис» Олькота.

Свое отношение к буддизму в частности и к религии в общем Лесевич высказывает в статье «Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого» и в одном из писем к Г.М. Потанину. Древнеиндийский царь-реформатор «в религии видел тот свод верований, убеждений и упований, которые потому и называются религиозными, что... они являются уже не тезисами для дебатов, а проникшими в жизнь мотивами деятельности, представляются слившимися со всем существом человека, чем-то составляющим (курсив мой. – Б. М.) *единое с душою его, драгоценнейшим его достоянием*»³⁷, а Будда, по словам Лесевича, «не сказал: «что такое истина», а пошел искать ее»³⁸.

Таким образом, нельзя не сделать того вывода, что, сколько бы ни казались Соловьев и Лесевич образцовыми антиподами, они засвидетельствовали возможность сближения и конструктивного диалога представленных ими философских доктрин. Очевидно, что, обращаясь к Канту даже через посредство «вторых и третьих рук»³⁹, один из ведущих позитивистов России и первый позитивист в Украине неизбежно принимал классическое философское наследие. Именно неокантианство с его антропологическими тенденциями привело Лесевича к эмпириокритицизму, выступив движущей силой эволюции его философских взглядов. Кстати сказать, обилие ссылок на Э. Гартмана, без чьих идей немислимо учение Соловьева, пускай и «прошед-

шего очищение в огне критицизма»⁴⁰, на страницах «Писем о научной философии» выглядит поражающе...

Даже через потрясения и крушения минувшего века традиция, определившая своеобразие русской культуры в целом и философии в частности, сохранена. В наше время, когда наблюдается попытка устранения самих духовных и нравственных оснований существования общества, обращение к наследию Соловьева актуально как никогда. Подтверждением этому служит также и пример исканий В.В.Лесевича: при всей убежденности в своей правоте, при всей убедительности своих доводов настоящее, основательное приобщение к науке не может стать окончательным и всегда имеет потребность в чем-то Высшем. И Высшем с большой буквы.

¹ Лесевич В.В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Книгоизд-во писателей, 1915. С. 24.

² Там же. С. 61 – 67.

³ Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Репринт воспроизведение изд. 1916 г. Кн. 2. М.: Книга, 1990. С. 1.

⁴ Соловьев В. Странное недоразумение // Русский вестник. 1875. № 2. С. 874.

⁵ Соловьев Вл.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. С. 5.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 122.

⁸ Лесевич В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Книгоизд-во писателей, 1915. С. 432.

⁹ Там же. С. 433.

¹⁰ Там же. С. 447.

¹¹ Там же.

¹² Ермичев А.А. Об одной застарелой библиографической ошибке // Вopr. философии. 2001. № 9. С. 188.

¹³ Соловьев Вл.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. С. 769.

¹⁴ Письма о научной философии. Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. С. 190 – 191.

- ¹⁵ Лесевич В.В. Опыт критического исследования основоначал позитивной философии. Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1877. С.56.
- ¹⁶ Письма о научной философии. Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. С. 5.
- ¹⁷ Там же. С. 172 – 173.
- ¹⁸ Соловьев В. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // Вопр. философии и психологии. 1891. № 5. С. 123.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Лесевич В.В. Что такое научная философия? Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1891. С. 37 – 38.
- ²¹ Там же. С. 38.
- ²² Там же. С. 43 – 44.
- ²³ Письма о научной философии. Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. С. 12.
- ²⁴ Ермичев А.А. Об одной застарелой библиографической ошибке // Вопр. философии. 2001. № 9. С. 188.
- ²⁵ Письма о научной философии. Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. С. 13.
- ²⁶ Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8. С. 65.
- ²⁷ Там же. С. 64.
- ²⁸ Кавелин К.Д. Собрание сочинений. Т. 3 / Вступ. ст. А.Ф. Кони; примеч. Д.А. Корсакова. Спб.: Тип. М.М. Стасюлевича. 1899. С. 320 – 322.
- ²⁹ Лесевич В.В. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Книгоизд-во писателей, 1915. С. 456.
- ³⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. М.; Харьков: Фолио - ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 456.
- ³¹ Лесевич В.В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // Русская мысль. 1887. № 8. С. 1.
- ³² Там же. С. 2.
- ³³ Там же. С. 6.
- ³⁴ Там же. С. 9.
- ³⁵ Там же. С. 10 – 11.
- ³⁶ Там же. С. 15.
- ³⁷ Арнольд Э. Свет Азии. Поэма Э. Арнольда/ Пер. с англ. А. Анненской; под ред. В. Лесевича с его предисловием и введением, отредактированным им же. 2-е изд. Спб.: Тип. - литогр. В.А. Тиханова, 1893. С. 343 – 344.
- ³⁸ Ганейзер Е. В.В. Лесевич в письмах и воспоминаниях // Голос минувшего. 1914. № 8. С. 86.
- ³⁹ Соловьев В. Странное недоразумение // Русский вестник. 1875. № 2. С. 883.

- ⁴⁰ Письма о научной философии. – Спб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. – С. 5 – 6.

Д.Ю. ЧЕРНИКОВ

Московский государственный университет
имени М.В.Ломоносова

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ПОЗИТИВИСТЫ МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Стержневой статус антропологического измерения в философствовании и научных изысканиях членов Московского Психологического общества (1885 – 1922) не подлежит сомнению. Однако если исключить из рассмотрения основной корпус рефератов и статей нефилософского характера, предложенный психиатрическим содружеством, то в творчестве идеалистов явно начинает доминировать этическая проблематика, поданная в разных ракурсах: истории этики, постановки нравственного диагноза современному им обществу, изложению и доказательству собственных взглядов. Тенденция Общества к выделению этики среди всех остальных философских дисциплин неслучайна и вписывается в общероссийский контекст этического бума рубежа веков: согласно «Философскому ежегоднику-1896» Я.Н. Колубовского только в 1894 году в России вышло более 60 специальных книг и статей по вопросам этики. А.А.Гусейнов заключает, что к концу века этическая мысль в России вышла на уровень европейской этической традиции, подразумевая академическое направление нравственной философии¹.

Ведущие идеалистические представители Общества – Лопатин, Трубецкие, Челпанов, Хвостов – занимали консервативные мировоззренческие позиции, как в плане идеалов, так и в плане философской техники являясь приверженцами философской классики (неоклассики)². Так, в том числе и в академической философии проявлялся свойственный «метафизическому повороту» идеалистов «невротический конфликт»³ несовпадения ритмов России и Европы. Ориентация на классический способ

философствования идеалистического ядра Общества имела следствием подмену задачи, декларируемой членами Общества: вместо процедуры рационализации морального поведения они выполняли метафизическое обоснование традиционной этики, таким образом, антропологический дискурс подменялся метафизическим. В целом, можно заключить, что идея этики как автономной – строгой – науки только изредка дебатировалась на заседаниях Общества и на страницах его печатного органа, не получая сколько-нибудь систематического развития. Философов она интересовала слабо, в силу их классического мышления и установки на тесную связь этики с философской картиной мира, а так или иначе позитивистствующие ученые, преимущественно медики, – а именно они представляли в Обществе позитивизм как философскую позицию – не имели воодушевления для системной реализации «научного проекта» этики как отвлеченного знания, предпочитая тезис о физиологической основе нравственного поведения.

Признанным лидером наиболее позитивистской части ученых был известный медик Ардалион Токарский. Стоя на позициях научного позитивизма еще середины века (идеалы молодости), он не упускал случая покритиковать идеалистов как в форме полемики после рефератов, так и непосредственно в письменном творчестве, самостоятельных докладах и речах. Например, он заявляет, что ощущения и восприятия – основа интеллектуальной жизни. Соответствующим образом он рисует генеалогию морали: «Все то, что производило чувства приятные, обозначалось как добро, все же, что заключало в себе смерть и разрушение, обозначалось как зло»⁴. Из чувства удовольствия возникло эстетическое чувство. Грусть – просто исчезновение приятных впечатлений, рассуждает Токарский. Симпатия – следствие коллективной организации человеческого быта и т.д.

Коллеги Токарского по научному цеху формулировали свои обобщенные взгляды на природу нравственности и стратегии этики, высказываясь по частным моральным вопросам, например, изучая нравственный идиотизм, «moral insanity», с точки зрения патологической психологии⁵. По данным Суханова, дети, быстро усваивающие все дурное,

мучающие животных и т.д., проявляют признаки умственной отсталости. То есть нравственность рассматривается ученым как конституциональный признак личности. Исходя из корреляции интеллектуального и нравственного тонуса, Суханов приходит к выводу о врожденном характере нравственности, ее физиологической основе.

Если Суханов говорит только об отклонениях в нравственном и интеллектуальном развитии, то В.Ф.Чиж увлечен проблемой нравственности у настоящих душевнобольных⁶, также подтверждая связь нравственности и интеллекта, то есть находя, что их общая основа лежит в области физиологии. Чиж отмечает прогрессирующее снижение нравственности у людей с заболеваниями нервной системы, например, у них нет сочувствия к близким, к животным. Идеал, симпатия, воля последовательно утрачиваются при нравственной патологии. Чиж, как и Токарский, считает, что наличное учение о нравственности противоречиво, поэтому нужно поставить дело на научную основу – психиатрическую.

Знаменитый химик Бекетов, напротив, прилагает естественнонаучные аргументы в пользу христианской этики и религии в целом⁷. По его словам, христианская основа этических отношений – общепризнанна, любовь к ближнему культивируется у всех народов. Но «человеческие потребности возрастают, и искры нравственности не хватает для огня во всех делах». Научная картина мира Дарвина способна дать дополнительную опору религиозному воззрению, поскольку естествознание и точная наука более надежны, чем любое другое проявление ума. Среди всех наук физиология находится ближе всего к нравственности. Но психический мир «механикой не разрешить», уверен Бекетов, оценивая амбиции физиологов. Тем не менее человеческая нравственность покоится на законе – задача естествознания его обосновать. По мнению Бекетова, Дарвин дал эволюционное обоснование христианской этики. Спенсер воспользовался его идеями для разработки новой этики, которая в терминах эгоизма и альтруизма утверждает, что нравственное поведение – высшая степень развития целесообразных поступков. В принципе, положительно оценивая заслуги Спенсера, Бекетов добавляет, что тождественность нравственного закона и закона бытия раскры-

вает понятие равновесия, которое одновременно и закон космоса, и главная примета христианства, которое Бекетов понимает как учение о справедливости. Бекетов, идентифицируя себя как сторонника традиционного христианства и его ценностей (хотя сам тезис о христианской природе закона равновесия, безусловно, спорен), в заключении высказывает, однако, совсем нехристианское резюме: бессознательность естественного отбора нужно сделать сознательным делом.

В целом высказывания естественнонаучного блока спикеров на этические темы были синтезом физиологической установки, элементов эвгенических программ и бытового морализирования. Какой-либо внятной программы изучения нравственности ими предложено не было, предполагалось, что с дальнейшим развитием науки физиологическая платформа в объяснении нравственного поведения станет основательнее, возымев практические следствия в системе воспитания и наказания. В качестве оппонентов такие позитивисты не очень интересовали Соловьева и других идеалистов, которые больше полемизировали с новой философской традицией Европы, суть которой им представлялась в разделенности нравственного и теоретического дискурса. Так, в реферате «По поводу современного философского мирозерцания» (1890) Лопатин констатировал торжество натурализма и бесплодность идеалистической реакции на него, которая вылилась в феноменализм, оказавшись не в силах примирить противоречия нравственного и теоретического сознания. П.Н.Каленов согласился с докладчиком, С.Н.Трубецкой заявил, что современная философия представляет собой не натурализм, а «полный хаос», Вл.С.Соловьев констатировал нравственно-практическое превосходство натурализма над идеализмом, которое проявляется в его социальной миссии⁸. Как видим, несмотря на разницу акцентов, тезис о нравственно-теоретическом дуализме современного спикерам идеализма не оспаривается. В этом смысле главным оппонентом идеалистов стала итоговая сложность развития самой идеалистической рефлексии, в то время как московский ученый позитивизм, минимально философичный, слабо воспринимался как конкурент – дистанция между оппонентами была чрезмерно велика, не хватало «общих площадок».

Вследствие своей научной, а не философской природы позитивизм членов Общества почти не среагировал на распространение ницшеанства в России. Чиж был единственным ученым-позитивистом, откликнувшимся на явление Ницше. Он с одобрением воспроизводит критику Ницше современной морали, эвдемонистической и утилитарной. Более того, в отличие от линии Грота и Лопатина, также отметивших эту критику у Ницше как плюс, Чиж идет еще дальше, усматривая в творчестве Ницше импульс первоначального христианства, вернее, его вполне адекватное толкование: разумная доброта вместе с культом твердости природы выше морали сострадания. Как уже ясно, Чиж понимает христианство весьма своеобразно. «Едва ли можно не соглашаться с Ницше, что духовно слабые и нравственные уроды не заслуживают поддержки и должны погибнуть; ничего дурного от их естественной гибели, конечно, произойти не может»⁹. Филантропия не нужна по отношению и к физическим уродам, сомневается психиатр, поскольку их сохранение и продолжение рода искажает породу всего человечества. Обоснование морали с точки зрения биологии кажется Чижу вполне «похвальным», и здесь он как раз пишет о сходстве Ницше и Гюйо. На фоне эклектики Чижа более внятно выглядит статья Луначарского, посвященная критике известной речи Булгакова «Иван Карамазов как философский тип». «Позитивисты отнюдь не считают миропорядок целесообразным, «сам найди цель для твоего существования», говорит Ницше»¹⁰. Все вопросы Булгакова Луначарский объявляет либо бессмысленными, либо сводящимися к одному вопросу: «Должен ли я жить для целей, лежащих вне круга моих личных интересов». Как же отнесутся к этим вопросам и к этим ответам позитивисты («не ученики Конта, а ученики Ницше, последовательнейшего позитивиста а этике»)? Долг для них лишняя проблема, отмечает Луначарский, человеку все позволено, «мы не боимся Смердякова». Он в духе Ницше отвергает словосочетание любовь и долг – любовь и ненависть свободны, определяет счастье («Что такое счастье – чувство растущей мощи»). Как видно, интерпретация Луначарского ближе аутентичному Ницше, по крайней мере, его духу. Но Луначарский не входил во фракцию позитивистов Общества, сформированную в основном из психиатров и врачей. Таким об-

разом, позитивисты Психологического общества не заинтересовались Ницше, для них он был слишком философичен.

Но вследствие своей метафизической направленности и идеалисты не смогли проблематизировать Ницше и новые моральные вызовы, то есть отказались проблематизировать традицию. При встрече с Ницше «Лопатинский кружок», ядро Московского Психологического общества, избрал линию критического логицизма по отношению к идеалам философа. Проверив Ницше на логическую непротиворечивость идеалов и придя к неутешительным для нее результатам, «старые идеалисты» диагностировали верность критического импульса (но не содержание критики) по отношению к современной «буржуазной» морали, но решительно встали на защиту традиционного христианства, не произведя действительной реконструкции ницшеанской критики.

В отличие от коллег Соловьев, в соответствии с религиозно-футуристическим акцентом своего мышления, воспринял Ницше не как пик текущего кризиса нравственности, завершение истории старой Европы, а как признак только надвигающихся мировоззренческих катаклизмов. Однако Соловьев усмотрел положительное и в идеалах философа, оценив идею сверхчеловека как присущую нравственному сознанию (но искаженную у Ницше). Таким образом, Соловьев проложил путь к рецепции последующими русскими интеллектуалами круга идеалов Ницше, рецепции, которая наряду с влиянием самого Соловьева проявилась в культурных образах сверхчеловека-творца, Богочеловека (в экспозициях нового религиозного сознания, многие представители которого состояли в Обществе). Однако гораздо более важная для проблематизации и преодоления Ницше попытка Соловьева в «Оправдании добра» рационализировать этику не имела продолжения в русской традиции. Возможно, из неудачности реализации замысла, в конце концов, явившего еще одну разновидность эссенциалистского стиля, русская интеллектуальная публика сделала вывод о неудачности стратегии своего главного философа на автономию нравственного дискурса..

Любопытно, что первым публичным критиком книги в рамках Общества стал известный философ права позитивистского толка – Г.Ф.Шершеневич, который выбрал линию дискретного анализа произведения, формально не разбирая фундамент

концепции, он анализирует ее доказательную базу, выбирая локальные мишени для критики¹. Это показательно – московский позитивизм не полемизировал с Соловьевым по существу и «глобально», не обладая философской раскованностью. Поэтому важно зафиксировать тонкое понимание Соловьевым отличия ученого позитивизма от его философского варианта – в данном случае ницшеанского, подвергнувшего нравственность и социальное бытие философскому критическому анализу, а также оценить попытку своевременной реакции на новый вариант позитивизма.

¹ Гусейнов А.А. История этических учений. М., 2003. С.828.

² Данный тезис носит характер распространения на Психологическое общество положений следующих работ: Межуев Б.В. Отечественные истоки философии В.С.Соловьева (социокультурный контекст 70-90-х годов XIX в.), М., 1997. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Они явно оппонировали работам Н.В. Мотрошиловой (Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006, и др.). В целом, несмотря на высокий уровень исследовательской техники, приведенный анализ представляется чрезмерно модернизирующим Соловьева. Недаром, никому из современников не приходила мысль связать Ницше и Соловьева на почве организма. Разумеется, понимание Соловьева в рамках философии жизни сокращает дистанцию между его образами пишущего философа и прозревающего пророка-странника, но, думается, данный подход только на основе текстологического анализа выглядит все-таки искусственным и произвольным, поскольку философски сложный текст всегда предоставляет массу вариантов прочтения. Анализ Мотрошиловой чрезмерно герменевтичен (до герметичности) вследствие своей исключительной опоры на текст, когда уходят «в тень» архивы, эпистолярный, полемика, словом, авторский замысел. В то время как Мотрошилова в своем текстологическом подходе сравнивает смыслы терминов «жизнь» и «воля» с аналогичными понятиями западной традиции (Шопенгауэр, Гартман, Ницше), пытаясь вписать Соловьева в историю европейской философии, Б.В.Межуев и С.С.Хоружий понимают философскую работу Соловьева в теснейшем контексте развития русской мысли, которая развивалась в асинхронном европейскому ритме. Этот подход представляется нам более наглядным, прежде всего вследствие большей убедительности его комплексного метода. Собственно, и получаемый Межуевым результат вполне возможно не совпадает с «авторским горизонтом» Соловьева, но таким образом возникающий новый горизонт

гораздо интереснее с исследовательской точки зрения, поскольку формирует программу изучения всего комплекса «индустрии идей» метафизического поворота конца XIX века.

³ Некоторые авторы прямо требуют проведения процедуры «психоанализа русской философии». Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопр. философии. 1991. №8. С.116.

⁴ Токарский А.А. Происхождение и развитие нравственных чувств // Вопр. философии и психологии. 1895. Кн.26. С.118.

⁵ Суханов С. Патология морального чувства // Вопр. философии и психологии. 1912. Кн. 111.

⁶ Чиж В.Ф. Нравственность душевнобольных // Вопр. философии и психологии. 1891. Кн. 7.

⁷ Бекетов А.Я. Нравственность и естествознание // Вопр. философии и психологии. 1891. Кн. 6.

⁸ Прения по реферату Лопатина «По поводу современного философского мирозерцания» // Вопр. философии и психологии. 1890. кн. 4.

⁹ Чиж В.Ф. Ницше как моралист // Вопр. философии и психологии. 1908. Кн. 94. С.352 – 353.

¹⁰ Луначарский А.В. Русский Фауст // Вопр. философии и психологии. 1902. Кн. 63. С.785.

¹¹ Шершеневич Г.Ф. По поводу книги Вл.С.Соловьева «Оправдание добра» // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн.38.

Ф.В. ЦАНН-КАЙ-СИ, Л.С. АНДРЕЕВА

Владимирский государственный педагогический университет.

УРОКИ РУССКОГО ПОЗИТИВИЗМА:

Н.И. КАРЕЕВ О ПРИРОДЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ЗАКОНОВ

Русский позитивизм, несмотря на все трансформации, которые он претерпел по сравнению с западным, тем не менее, до сих пор несет на себе печать критики за свое европейское происхождение. Критики нередко несправедливой, не учитывая русской контекст, который придавал позитивизму в России свои особенности, иную направленность. На наш взгляд, правильнее было бы говорить не о позитивизме в России¹, а именно о *русском позитивизме*. Не случайно В.В. Зеньковский характеризует русский позитивизм как *полупозитивизм*. Можно

не соглашаться с ним, когда он обнаруживает отличие русского позитивизма от западного в том, что в русском «пафос свободы отбрасывает далеко идею необходимости, лежащую в основе научного постижения мира; апофеоз личности, ее абсолютной ценности не считается с подчиненностью личности неумолимым силам природы», что в русском позитивизме проявляется «вся сила религиозного одушевления, часто мистического пламенения...»². Но В.В. Зеньковский прав в том отношении, что русский позитивизм не был простым повторением западного, он во многом преодолевал его крайности.

В тех случаях, когда русские позитивисты выходили за границы чистой гносеологии, занимаясь осмыслением злободневных вопросов русской жизни, решая проблемы социальной философии, философии истории, истории, они освобождались от многих методологических установок О. Конта и его ортодоксальных последователей. Освобождению от догматической критики русского позитивизма, как бы это не показалось парадоксальным, нам помогает Вл. Соловьев. Это действительно может показаться странным, учитывая, что его работа – магистерская диссертация – «Кризис западной философии» с характерным подзаголовком «Против позитивизма» явилась своеобразным манифестом, объединившим противников позитивизма. Однако надо отметить, что взгляды Вл. Соловьева на позитивизм претерпели определенную эволюцию, особенно это заметно в отношении к Конту. В своем докладе, посвященном 100-летию юбилею О. Конта, «Идея человечества у Августа Конта» Вл. Соловьев объяснил и критический пафос своей магистерской диссертации, и появление нового взгляда на Конта. Приведем два высказывания Вл. Соловьева из его доклада, которые как раз и проясняют позицию Вл. Соловьева по отношению к позитивизму.

Объясняя появление работы «Кризис западной философии (против позитивистов)», Вл. Соловьев пишет: «Во-первых, в то время на позитивизм у нас была мода, и, как водится, это умственная мода становилась идолопоклонством, слепым и нетерпеливым ко всем «несогласно мыслящим». Противодействие тут было не только позволительно и уместно, но и обязательно для начинающего философа, как первый экзамен в серьезности философского призвания»³.

Приведем второе высказывание Вл. Соловьева: «Я не ученик Августа Конта и не прозелит его «положительной религии». Никаких личных оснований к пристрастию или преувеличению его значения у меня нет. Конечно, в моей ранней вражде против Конта и позитивизма было гораздо больше увлечения и страсти, чем в теперешней вечерней любви, которая зависит от лучшего знания»⁴.

Процесс освобождения от методологии западноевропейского позитивизма особенно заметен у Н.И. Кареева, гимназического и университетского товарища Вл. Соловьева, на что справедливо обратил внимание В.Г. Сафронов⁵. Следует принять во внимание, что Н.И. Кареев со своими трудами по философии истории, историческому знанию выступил почти 10 лет спустя⁶ после выхода «Кризиса западной философии» Вл. Соловьева, когда увлечение позитивизмом Конта, видимо, уже утратило характер идолопоклонства. К тому же интересы Н.И. Кареева сосредоточились в той сфере, где русские позитивисты не были эпигонами западноевропейского позитивизма.

Не следует отрицать влияние и историософии Вл. Соловьева, в частности ее центральной идеи, по мнению В.В. Зеньковского, что субъектом истории является человечество «в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющих прийти в мир людей). Зеньковский пишет: «Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам...»⁷.

Наш интерес к философии истории Н.И. Кареева связан с так называемым «эпистемологическим поворотом» в современной философии истории. Речь идет о том, что современная философия истории дрейфует «от теории человеческой истории к эпистемологии философии истории»⁸.

Западную философию истории интересует сегодня не столько сама историческая реальность, сколько процедура ее исследования. Содержательно «эпистемологический поворот» заключается в том, чтобы идеи современной эпистемологии, работающей в диапазоне «классическая рациональность – методологический анархизм», применить к области истории. Вследствие этого «философия истории всегда должна следовать некоторым общим необходимым правилам: давать возможность есте-

ственно упорядочивать эмпирический материал соответственно доказанным философским выкладкам...»⁹.

В качестве вывода М.А. Кукарцева делает следующее заключение: «современная эпистемология философии истории доминирует в релевантном анализе, а онтология философии истории ищет свою область значений»¹⁰. Таким образом, философия истории оказывается расщепленной на две самостоятельные дисциплины: эпистемологию философии истории и онтологию истории.

Знакомство с «эпистемологическим поворотом» в философии истории показывает, что уроки русского позитивизма в сфере гуманитарного познания на рубеже XIX – XX веков нами понастоящему не усвоены. В чем их смысл и значение, мы и хотели бы показать на примере решения Н.И. Кареевым проблемы природы исторических законов. Но предварительно нам придется остановиться на его «субъективистском методе», критика которого В.И. Лениным до сих пор не подвергалась сомнению в отечественной философии. Без учета этого обстоятельства кареевская концепция исторических законов будет неполной.

В.И. Ленин, критикуя Н.К. Михайловского, оказавшего влияние на Н.И. Кареева, за постановку им вопроса, «в каком сочинении Маркс изложил свое материалистическое понимание истории?», отвечает: «Всякий, знакомый с Марксом, ответил бы ему на это другим вопросом: в каком сочинении Маркс не излагал своего материалистического понимания истории? Но г. Михайловский, вероятно, узнает о материалистических исследованиях Маркса только тогда, когда они под соответствующими номерами будут указаны в какой-нибудь историософической работе какого-нибудь Кареева под рубрикой: «экономический материализм»¹¹. Оставим на совести В.И. Ленина «какого-нибудь» Кареева. Для нас важно другое.

Во-первых, В.И. Ленин ставит знак равенства между материалистическим пониманием истории и материалистическим методом. В.И. Ленин заявляет: «Если применение материализма к анализу и объяснению одной общественной формации дало такие блестящие результаты, то совершенно естественно, что материализм в истории становится уже не гипотезой, а научно проверенной теорией; совершенно естественно, что необходимость такого метода распространяется и на остальные общест-

венные формации, хотя бы и не подвергшиеся специальному фактическому изучению и детальному анализу...»¹².

Во-вторых, теории общества, прогресса и т.п. В.И. Лениным рассматриваются как априорные, догматические, абстрактные, поскольку «такие теории негодны уже тем, что они существуют, негодны по своим основным приемам, по своей сплошной и беспросветной метафизичности. Ведь начинать с вопросов, что такое общество, что такое прогресс? – значит начинать с конца»¹³.

В данном случае В.И. Ленин игнорирует диалектику исторического и логического в историческом исследовании. Но самое главное заключается в том, что в силу объективных обстоятельств В.И. Ленин был незнаком со многими работами Маркса 40-х годов¹⁴, в которых Маркс приходит к открытию материалистического понимания истории и в которых отвечает на те самые вопросы, кажущиеся В.И. Ленину метафизическими и абстрактными¹⁵.

Для нас работа Маркса 40-х годов «Немецкая идеология» представляет собой особый интерес именно тем, что Маркс призывает брать действительность не только в форме объекта, но и как чувственную деятельность, субъективно¹⁶.

Разумеется, Н.И. Кареев тоже не был знаком с этими работами Маркса и потому представлял себе марксизм в виде «экономического материализма». Следует подчеркнуть, что взгляд на марксизм как на «экономический материализм» в западной социологии сохраняется до сих пор. К. Поппер тоже не избежал этого стереотипа, приписывая Марксу утверждение, что «ключ к истории, даже к истории идей, должен быть найден в развитии отношений между людьми и их естественным окружением, материальным миром, иначе говоря, в их экономической, а не духовной жизни. Именно поэтому мы можем охарактеризовать марксову разновидность историзма как *экономизм*, как противоположность гегелевскому идеализму или милхевскому психологизму»¹⁷. Если отвлечься от этого мнения, широко распространенного в русской общественной мысли, то окажется, что многие положения Н.И. Кареева о субъективности в истории не столь уж и противоречили Марксу.

Что понимал Н.И. Кареев под субъективизмом в историческом познании? «Ход истории создается деятельностью людей, – писал Н.И. Кареев, – непосредственная причина деятельности –

воля; воля действует по мотивам и известным образом обусловлена: одни условия лежат в организме волящего субъекта, во всей совокупности его прирожденных свойств; другие по отношению к организму нечто внешнее, это внешнее есть среда, в которой человек действует, и среда эта есть результат либо процесса физического (природа), либо духовно-общественного, т.е. продукт человеческого творчества (культура и социальная организация). В этом случае, безусловно, объективизм, который имеет место в естественных науках, невозможен».

Рассматривая историю, как процесс человеческой деятельности, Н.И. Кареев видит проблему в том, как «понимать отношения, существующие между деятельностью личностей и ее условиями...»¹⁸, то есть между деятельностью реально действующих исторических субъектов и деятельностью объективированной, ставшей социокультурной реальностью.

Точно такая же проблема в свое время вставала и перед Марксом, который чувственно-человеческую деятельность рассмотрел не только в качестве звена, связующего человека с условиями его жизни, но самую действительность рассмотрел «субъективно», как исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений. Приведем высказывание Маркса на этот счет: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности»¹⁹. Близость позиций Маркса и Кареева очевидна.

Интересные соображения относительно «субъективизма», «субъектности» Н.И. Кареева высказывает Н.В. Новиков, который указывает на два вида субъективизма у Н.И. Кареева: случайный (недопустимый) и закономерный (правомерный). К первому виду Н.И. Кареев относил партийные, групповые, политические, идеологические убеждения, влияющие на понимание и оценку событий, вообще истории. «Наука, – писал Н. И. Кареев, – не должна зависеть от подобных определений», в «этом случае объективизм есть высочайшей идеал научности». Как не вспом-

нить в этой связи Энгельса, писавшего: «Коль скоро речь идет о «человеке науки», экономической науки, то у него не должно быть идеала... Человек, имеющий идеал, не может быть человеком науки, ибо он исходит из предвзятого мнения»²⁰.

Но существует второй вид субъективизма, который «базируется на реальном и онтологически ограничивающем возможности объективной социологии факторе субъективности, присутствующем в самих социальных явлениях и отношениях»²¹. Если история оказывается процессом взаимодействия деятельно-активной личности и культурно-социальной среды, то каковы границы «*правомерного субъективного отношения к изучаемому человеческому миру?*»²².

Все сказанное выше позволяет сделать вывод, что ленинские обвинения Михайловского, Кареева в субъективизме во многом несправедливы в силу своей поверхностности и политической заангажированности.

Только при условии, что исторический процесс складывается из деятельности личностей – исторических субъектов – можно было ставить вопрос о познании смысла истории как главной задачи философии истории.

Вопрос о смысле истории Н.И. Кареев связывает с проблемой причинности и закономерности в истории²³.

Не стоит забывать, что настрой философско-исторической концепции Н.И. Кареева – преодоление фатализма в истории, разного рода объективизма. По замечанию Н.В. Новикова, именно русские марксисты в 70-е годы играли в объективизм. Не случайным совпадением может показаться сегодня, что именно в 80-е годы Маркс и Энгельс начинают борьбу с вульгаризаторами материалистического понимания истории, не учитывающими роль субъективного фактора в историческом процессе. И здесь мы подходим к проблеме, поставленной в самом названии статьи, как решается Н.И. Кареевым вопрос о природе исторических законов.

В нашей литературе имеет место различное толкование таких понятий, как общественные законы, исторические законы, законы истории, социальные законы... Безусловно, что между ними много общего, но в полном объеме они не совпадают.

В частности, понятие «законы истории» имеет много смыслов. Чаще всего под ним подразумевается *исторический характер* социальных (общественных) законов. То есть имеется в виду, что каждой эпохе присущи свои специфические, особенные законы развития.

У «законов истории» имеется и другой смысл: это законы, присущие истории как единому процессу. Если в первом случае речь идет о законах развития общества как социального организма на определенном этапе его развития, то во втором – о законах исторического процесса, выражающих самые общие условия развития любого общества. Мы употребляем понятие «исторические законы» в близком ко второму значению. Для нас «исторические законы» – это законы развития той реальной основы истории, которая составляет способ существования социального, исторического бытия людей и обеспечивает единство человеческого рода.

В отечественной философии истории сложилась исследовательская традиция начинать рассмотрение обозначенной проблемы с обращения к философско-исторической концепции неокантианцев. Мы хотели бы эту традицию нарушить, обратившись к наследию русского историка и социолога Н.И. Кареева. К сожалению, в отечественной историографии и философии истории советского периода ссылки на него были чрезвычайно редки. Сегодня постепенно происходит его возвращение в отечественную философию истории.

Не следует забывать, о чем уже отмечалось ранее, что острие критики Н.И. Кареева было направлено против фаталистических концепций в истории, которые он определяет как «теории «климата» и «расы», занимавшиеся натурализацией исторического детерминизма»²⁴. Что касается самого Н.И. Кареева, то, как он пишет «исторический процесс, отвлеченно взятый, т.е. *gnid praprium*, по нашему определению, состоит во взаимодействии личности и надорганической, т.е. культурно-социальной, среды...»²⁵.

Данное обстоятельство и подводит Н.И. Кареева достаточно близко к пониманию природы исторических явлений современной философией истории.

Правильному пониманию взглядов Н.И. Кареева на природу исторических законов его исследователям мешает то, что они часто рассматривают их вне общего мировоззренческого контекста.

ста философии истории Кареева Н.И., вне ее главной идеи²⁶. Главная же идея этого фундаментального труда заключается в поиске ответа на вопрос, в чем смысл истории. Задача философа, считает Н.И. Кареев, «познание смысла истории». Если не принять это во внимание, то окажется, что Н.И. Кареев остается в рамках принятого в то время мнения, что в истории не существует никаких законов. И в подтверждение данного тезиса можно найти у Н.И. Кареева массу соответствующих цитат.

Так, например, Н.И. Кареев заявляет, что «исторические законы нужно отнести к области химер вроде философского камня»²⁷. Или такой пассаж: «Исторические законы – логика истории. Кто хочет убить науку, тот не может найти лучшего способа, чем навязать ей несвойственную задачу»²⁸.

На что опирается историк, делая такие заявления? Кажется, и здесь мы не находим ничего нового. Н.И. Кареев заявляет, что закон есть «выражение постоянного отношения между двумя одновременными или последовательными явлениями. Чтобы открыть какое-либо неизменное и постоянное отношение подобного рода, необходимо иметь прежде всего ряд повторяющихся в неизменной связи однородных явлений»²⁹.

Сказанное Н.И. Кареевым является справедливым по отношению к динамическим законам, имеющим место в природе, но что редко случается в социуме. Уникальность и неповторимость, единственность исторических событий и явлений и позволяет делать вывод об отсутствии законов в исторической действительности.

Н.И. Кареев не разделяет взгляд классического позитивизма на отсутствие связи между причинностью и законом в социальных науках. Для позитивистов контовского типа любая абстракция, любое обобщение оказываются формулированием закона. Н.И. Кареев, наоборот, хочет понять причинность исторических явлений, чтобы на основе ее обнаружить те закономерности, которые связывают эти события, явления, в результате чего история становится процессом. Однако, по мнению Н.И. Кареева, сама историческая наука решить этот вопрос не может. Это может сделать «историческая философия» (философия истории), опирающаяся на социологию и психологию.

На первый взгляд Н.И. Кареев как бы солидаризируется с Риккертом и Виндельбантом. На самом же деле Н.И. Кареев на этом не останавливается. Он хорошо понимает – не будем забывать, что он еще и социолог, – что историческая, а тем более *философско-историческая* концепция не может быть признана теорией, если в ней отсутствуют установленные законы.

Выход из сложившейся ситуации он предлагает следующий: осуществить синтез истории, социологии и психологии. Именно социология, на взгляд Кареева Н. И., устанавливает социальные законы, которые и заимствует у нее история. Задача истории не открытие и изучение социальных закономерностей, т.к. история наука феноменологическая, описательная, это дело социологии и психологии как наук номологических (законоустанавливающих)³⁰.

Итак, по мнению Н.И. Кареева, понятие закона не приложимо к исторической науке вследствие отличия ее задач от задач других наук. Историческая наука суть наука феноменологическая, т.е. всего лишь описывающая факты, явления, и закон не является ее главной категорией.

Однако специфичны не только основания исторического обобщения, но и роль абстракции в историческом познании. В номологических науках обнаружение общего и закономерного является целью и предметом исследования, в исторических же – лишь средством или стадией. Предметом исторического познания является не двучлен «причина–следствие», объясняемый универсальным законом, а многочлен, представляющий собой пересечение, комбинацию множества закономерных связей в единичных определенных условиях, т. е. исторический факт, как его понимает Кареев. Закон, как единица познания, предполагает, что события и процессы разлагаются, анализируются на отдельные повторяющиеся элементы с помощью метода дедукции, а затем комбинируются. Н.И. Кареев близко подходит к пониманию статистического характера исторических законов, однако в целом остается в рамках естественнонаучной его трактовки.

После этого обратимся к современной западной философии истории.

Современная западная философия истории все больше и больше эволюционирует от теории онтологии истории к теории исторического познания. По мнению М.А. Кукарцевой, как мы

уже отмечали выше, философия истории испытывает большое влияние логического позитивизма, «критического рационализма», «методологического анархизма» и т.п. К. Поппер и другие представители аналитической философии, поставив вопрос: «является ли получаемое историческое знание однородным и функционально аналогичным знанию, добываемому другими науками, и являются ли процедура дедуктивного объяснения и логическая структура этого объяснения одинаковыми в естественных и общественных науках?», дали ответ, что в историческом исследовании объяснение строится «с соблюдением логики гипотетически-дедуктивного, а точнее, дедуктивно-номологического метода, в соответствии с которым история есть сложное соединение простых процессов, каждый из которых подчиняется специальному закону»³¹.

Таким образом, логика нашего исследования обязывает нас остановиться на концепции К. Поппера, но исключительно в аспекте нашего исследования³².

В «Заключении» ко II тому «Открытого общества...» К. Поппер заявляет: «с нашей точки зрения, действительно не может быть никаких исторических законов. Обобщение принадлежит к таким научным процедурам, которые следует строго отличать от анализа отдельного события и его причинного объяснения. Задача истории как раз и заключается в том, чтобы анализировать отдельные события и объяснять их причины. Те, кого интересуют законы, должны обратиться к обобщающим наукам (например, социологии)»³³.

Этот вывод К. Поппер как «критический рационалист» делает, применяя к истории свой критерий научности – принцип фальсификационизма. Попробуем это рассмотреть более конкретно, обращаясь к самой концепции закона К. Поппера.

Какие же аргументы против принципа закона в исторических науках выдвигает К. Поппер? В его концепции история предстает как «один великий факт», как уникальный процесс, описываемый единичными историческими суждениями. Хотя этот процесс и происходит в соответствии с законами, однако «ни один ряд, скажем, из трех или более причинно связанных конкретных событий не выстраивается в соответствии с каким-то одним законом природы»³⁴.

Согласно Попперу, экспериментальный метод в историческом познании неприменим, и чем выше степень исторической абстракции, тем меньше остается возможностей напрямую подтверждать ее установленными фактами. Потому он отказывает «теоретической истории» в статусе науки, резко противопоставляя теорию и историю, чем обосновывает невозможность научного исторического предсказания.

Вообще любая наука, по его мнению, не есть масса фактов, а в большей степени их коллекция, ибо зависит от интересов исследователя, его точки зрения, из которой он исходит. Но мы выбираем, считает Поппер, не только те факты, которые подтверждают теорию, но и те, которые могут ее опровергнуть. Возможность опровержения или фальсификации теорий выявляет возможность их проверки и, следовательно, их научный характер. Ни в истории, ни в науке мы не можем избежать принятия той или иной точки зрения. Но если, к примеру, точка зрения физика проверяема с помощью фактов, для историка эта проблема не является такой простой. Так как исторические факты недоступны нам непосредственно, а только через источники, а источники сами отбирают факты, основываясь на некоторой теории, то проверить ту или иную историческую теорию чаще всего невозможно, а значит, ее нельзя назвать научной.

Потребность в «крупномасштабных интерпретациях истории Поппер объясняет тем, что «мы не хотим стоять лицом к лицу с хаосом» и потому постоянно предпринимаем «попытки построить некоторый общий взгляд на историю, осмыслить то, в чем, возможно, нет никакого смысла».

Поппер указывает на неисчерпаемость предмета истории. Возможность различных интерпретаций свидетельствует об отсутствии раз и навсегда заданной точки зрения на историю в целом. Поскольку история представляется ему неким нерасчленимым потоком человеческих жизней, хаосом мыслей, эмоций, поступков и т. д., то приходится признать, что адекватное познание этого потока абстрагирующим рассудком неосуществимо. Ведь разум, по убеждению английского мыслителя, имеет дело только с абстракциями, общими понятиями. Сделать предметом исследования такие реальности, как общество, история,

человечество в целом, или даже конкретную личность, разуму не под силу.

Модель научного объяснения у «критического рационалиста» включает три элемента: универсальный закон, специфические суждения начальных условий (причина) и прогноз (следствие). Однако именно начальные условия неповторимы и непостоянны, что придает историческим суждениям не универсальный, а экзистенциальный характер: связь между действием и мотивом (интересом, целью, представлением) раскрывается не на основе охватывающего закона, а на рациональном объяснении, которое устанавливает не постоянную универсальную связь, а единичную, специфическую для данной ситуации.

Таким образом, первой специфической чертой исторических связей выступает условность и конкретность их существования в контексте определенной эпохи, исторического времени и места. Второй чертой является плюрализм этих связей: история представляет собой эволюцию всех возможных сторон социальности (экономика, политика, культура и т.д.), не сводимых к монистическому закону развития.

В попперовской концепции исторического закона есть немало рационального. Действительно, развитие нельзя уподоблять жизни и функционированию организма, которые описываются одной формулой всеобщего закона. Развитие организма определяется внутренними факторами и идет в аналитическом направлении. Развитие общества идет статистически под воздействием множества внутренних и внешних факторов. Поэтому историю общества нельзя описать единой законосообразной формулой, т.к. она представляет собой плюралистическое изменение различных аспектов социальности и определяется внешними условиями, факторами, силами и т.д. Но мы не можем согласиться с К. Поппером, считавшим, что направление эволюции общества в целом и его единый закон описать нельзя, т.к. описанию поддается лишь множество «отдельных, произвольно выбранных сторон»³⁵ развития общества. С нашей точки зрения, основанием для связного развития различных сторон общества во множественности исторических условий является *человеческая деятельность*. Развитие среды есть развитие условий, средств и результатов человеческой деятельности, ее объективизации.

Однако попперовскую концепцию исторических законов в целом мы принять не можем. Перенесенный им из эпистемологии принцип «фальсификационизма» в область исторического познания оказался контрпродуктивным.

Он мог еще иметь определенное оправдание будучи направленным против вульгарно понятого исторического материализма, сведенного к экономическому материализму. Что касается классического марксизма, то критика его Поппером оказалась бесцельной. Предложив свое толкование социального детерминизма как огромной совокупности множества социальных детерминантов, равнозначных и равноценных факторов, Поппер приходит к выводу, что обнаружить в истории равнодействующую, вывести общий вектор исторического развития невозможно.

К сожалению, современная западная философия истории не учла опыт русского позитивизма в области социального познания. Может быть, одной из причин является то, что двухтомный труд Н.И. Кареева «Основные вопросы философии истории» оказался не известным широкой научной общественности, поскольку он не был переведен на европейские языки. По мнению Н.В. Новикова, «это была работа, уникальная по богатству используемого материала, объему критически рассматриваемых западноевропейских концепций и широте обобщений»³⁶.

¹ В словаре «Русская философия». (М., 1999 (статья «Позитивизм»)) русские мыслители Ковалевский, Петражицкий, Сорокин, Кареев и др. представлены просто как последователи О. Конта.

² Зеньковский В.В. История русской философии В 2 т. М.; Ростов н/Д., 1999. Т. 1. С. 398.

³ Соловьев Вл. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев Вл. Сочинения В 2 т. М., Т. 2. С. 562.

⁴ Соловьев Вл. Там же. С. 581.

⁵ См.: Русская философия. Слов. М., 1999. С. 219.

⁶ Двухтомный труд Н.И Кареева «Основные вопросы философии истории» был опубликован в 1883 году.

⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. М.;Ростов н/Д., 1999. Т. 2. С. 22.

⁸ Кукарцева М.А Современная философия истории США. Иваново, 1998. С. 44.

⁹ См.: Кукарцева М.А. Там же. С. 50 – 53.

- ¹⁰ Кукарцева М.А. Там же. С. 44.
- ¹¹ Ленин В.И. Что такое друзья народа и как они воюют против социал-демократов? // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Издание пятое. М., 1958. Т. 1. С. 143.
- ¹² Там же. С. 143.
- ¹³ Ленин В.И. Там же. С. 141.
- ¹⁴ В.И. Ленин не был знаком с «Критикой гегелевской философии права», «Экономическо-философскими рукописями 1844 г.», «Немецкой идеологией», которые были опубликованы после смерти В.И. Ленина.
- ¹⁵ См.: Письмо К. Маркса – П.В. Анненкову, 28.XII. 1846 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 401 – 412.
- ¹⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.
- ¹⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. II. С. 124.
- ¹⁸ Кареев Н.И. Личное начало и равные силы в истории // Вопр. философии. 1996. № 7. С. 158.
- ¹⁹ Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 44 – 45.
- ²⁰ Энгельс К. Письмо Ф. Энгельса – П. Лафаргу, 11.VIII. 1884 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 170.
- ²¹ См.: Новиков Н.В. Субъективный синтез Н.И. Кареева // Вопр. философии. 1996. № 7. С. 149.
- ²² Новиков Н.В. Там же. С. 149.
- ²³ В работе «Общий ход всемирной истории Очерки главнейших исторических эпох» (СПб., 1903). Н.И. Кареев указывает: «Объединяя в одно целое частные истории отдельных народов, философия истории должна не только иметь в виду то общее, которое возникает на почве их взаимодействия, но и те общие черты, которые наблюдаются в истории отдельных народов благодаря тому, что культурное и социальное развитие совершается закономерно и что одинаковые причины и условия порождают одинаковые же следствия и явления. Идея закономерности развития общества и его культуры играет первенствующую роль в современной исторической науке при объяснении частных явлений или в понимании хода развития отдельных народов, но эта же идея закономерности должна быть, конечно, прилагается и к построению всемирно-исторического процесса, взятого в целом».
- ²⁴ См.: Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. М., 1883.
- ²⁵ Там же. С. 152.
- ²⁶ С подобным подходом к изучению творчества Кареева Н.И. мы сталкиваемся в отечественной философии 60 – 80-х годов. Примером может служить книга Шкуринова П.С. «Позитивизм в России XIX века». Изд-во Московского университета. - 1980.

- ²⁷ Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Т.1. С. 113.
- ²⁸ Кареев Н.И. Там же. С. 142.
- ²⁹ Кареев Н.И. Там же. С. 113.
- ³⁰ Н.И. Кареев дает отличную от неокантианцев классификацию наук, внешне напоминающую неокантианскую, но содержательно отличающуюся.
- ³¹ Кукарцева М.А. Современная философия истории США. Иваново, 1998. С. 95.
- ³² Развернутый анализ попперовской концепции исторических законов дает А.И. Ракилов в книге «Историческое познание». М., 1982. Гл. 8.
- ³³ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. II. С. 305.
- ³⁴ Поппер К. Нищета историцизма // Вопр. философии. 1992. № 10. С. 35.
- ³⁵ Там же. С. 33.
- ³⁶ Новиков Н.В. Субъективный синтез Н.И. Кареева // Вопр. философии 1996. №7. С. 156.

Б.В. МЕЖУЕВ

МГУ имени М.В. Ломоносова

АКИМ ВОЛЫНСКИЙ И ВЛ. СОЛОВЬЕВ

По словам В.Д. Кузьмина-Караваева¹, появившаяся в литературном приложении к журналу «Нива»² в 1895 г. статья Вл. Соловьева «Смысл войны», в которой он выступил в защиту войны от пацифистов, подчеркнув, что грядущая война между Европой и Китаем приведет к установлению «всемирной монархии», вызвала недоумение в стане русских либералов круга «Вестника Европы». Наиболее жестко против воззрений философа на войну выступил критик совсем другого направления, а именно ведущий публицист журнала «Северный вестник» Аким Волынский.

Вл. Соловьев некогда сотрудничал в этом издании, опубликовав там, в частности, в июне 1892 г. свою статью «Враг с Востока», посвященную опасности опустынивания центральных районов России³. Однако впоследствии отношения Соловьева с кругом «Северного вестника» серьезно ухудшились, основной причиной чему стали очень резкие выступления ведущего автора «Северного вестника» Волынского против господствующего в умах интеллигенции позитивистского мировоззрения, а также

наследия публицистов шестидесятых годов с их незнанием философии и отрицанием эстетики. Начав с жесткой критики Михайловского, Волынский перешел к ожесточенным нападкам на таких революционных кумиров, как Чернышевский, Писарев, Белинский, каждого из которых он в большом цикле работ, вошедших потом в его книгу 1896 года «Русские критики», обвинял в примитивности мышления и элементарном невежестве.

В XX веке этот разоблачительный пафос Волынского будет полностью усвоен кругом авторов, составивших костяк сборника «Вехи», тогда как заслуги Волынского как «борца за идеализм» будут полностью забыты. П.Б.Струве и Н.А.Бердяев уже в эмиграции будут оправдывать свое равнодушие к Волынскому, несомненному предшественнику «русского идеализма», его отвратительным языком и неоправданной резкостью суждений, отвратившим от вдохновенного публициста, в конце концов, не только материалистов и позитивистов, но и все русское общество⁴.

И, в самом деле, язык Волынского был удивительно коряв и вычурен, что вкупе со столь выделявшей его статьи часто не очень обоснованной руганью почти на всех современников производило крайне отталкивающее впечатление на читателей.

Вл. Соловьев к нападкам Волынского на левую русскую публицистику отнесся также крайне неодобрительно, к тому же, на поддержку Соловьева, некогда пострадавшего от нападков позитивистов, в лагере «Северного вестника» явно рассчитывали. Ближайший друг и соратник Волынского в 1890-е годы издатель и редактор «Северного вестника» Л.Я.Гуревич в своем небольшом мемуарном очерке о Вл. Соловьеве писала, что ее расхождение с философом произошло именно «по вопросу о той компании, которую вел в «Северном вестнике» А.Л. Волынский против публицистической критики художественных произведений и которая в то время вызывала общий ропот. Соловьев, который — как это видно и из недавно вышедшей переписки его — охотно становился на точку зрения исторической действительности в противоположность «вневременной» постановке вопросов, — жестко не одобрял ереси «Северного вестника» и взывал к литературному такту. Это показалось мне — именно в нем — не только непоследовательным, но и неожиданным, и я с

горячностью возражала, что погоня за литературным тактом может опошлить разум и несовместима с пропагандой еще не признанных истин. С такой же горячностью он ответил мне: «Вы ищите истин, которые были бы истинами и на луне?... Таких не бывает»⁵.

Конечно, такое исповедание метафизического релятивизма из уст философа всеединства должно было звучать фальшиво. Гуревич вполне могла предположить, что виной тому — обстоятельства вполне земного свойства, а именно дружба Соловьева с петербургскими либералами, среди которых был, например, и двоюродный брат Чернышевского Пыпин. Не желая портить отношения с либералами, Соловьев как бы отстранился от некогда прославившей его «критики материализма и позитивизма».

Гуревич в том же мемуарном очерке указывает на своеобразные черты характера Соловьева: «Все, что я видела и знала о нем, укрепляло во мне убеждение, что по характеру он человек — не боевой, до чрезвычайности мягкий, невольно избегающий в жизни резких принципиальных столкновений, так сказать, органически терпимый, даже способный вовлекаться в общение с людьми, недостойными его в нравственном отношении и не имеющими ничего общего с ним в его наиболее серьезных интересах». В последнем случае речь идет, по всей видимости, уже не о либералах, но о людях противоположного политического лагеря, в частности о сотрудниках «Нового времени». Или, скажем, о будущем духовном лидере русских националистов, поэте Василии Львовиче Величко, с которым Соловьев был очень близок все 1890-е годы. В другом мемуарном очерке — о Льве Толстом, Гуревич приводила слова писателя о посещении его дома Соловьевым вместе с Величко: «А вот Владимир Сергеевич привозил ко мне за чем-то поэта Величко. Удивительный поэт!... Стихи мне читал — про весну... «Опять запели трясогузки». Очень это мило: трясогузки...»⁶.

Э.Ф. Голлербах ссылается в своих воспоминаниях на некое письмо Влад. Соловьева С.А. Венгеру (оно, по свидетельству мемуариста, было переслано в редакцию «Северного вестника», но не напечатано в этом издании), в котором философ «говорил, что мысли, высказываемые Волынским, талантливы, но вредны, так как он льет воду на мельницу антисемитизма.» Голлербах рассказывает также о публичном столкновении Соловьева с Во-

лынским «на собрании одного литературного кружка», где «Соловьев сказал, что статьи Волынского бестактны, что они не по времени. На это Волынский ответил: «Если вы пророк, то предскажите, когда же настанет *время*, — я готов подождать осуществления вашего пророчества». Соловьев смутился. Аудитория подержала Волынского бурными аплодисментами»⁷.

Впрочем, весьма вероятно, антипатия Волынского к Вл. Соловьеву могла быть вызвана и другим более принципиальным обстоятельством. Как пишет исследователь творчества А.Л. Волынского Елена Толстая, «Еще в 1882 году, студентом юридического факультета Санкт-Петербургского университета, Аким Волынский выступил в петербургской русско-еврейской газете «Рассвет» против «профессора Владимира Соловьева». Философу грядущее универсальное христианство представлялось как обогащение идеализированного русского «всечеловека» недостающим качеством: сосредоточенной личной энергией, развитой в духе. Таким качеством зато располагал еврейский народ, по мнению Соловьева, провиденциально собранный в России для осуществления этой миссии. Волынский возражал, что это слияние не соответствует ни русскому духу, ни еврейской национальности, и упоминал о «последних событиях» — т.е. о только что прокатившейся по России волне погромов»⁸.

Нельзя исключать, что критический отзыв молодого еврейского публициста на в целом сочувственную по отношению к его народу лекцию русского философа об «исторической роли еврейства» 13-го февраля 1882 г. в актовом зале Петербургского университета, впоследствии оформленную в статью «Еврейство и христианский вопрос», был обусловлен также иным, довольно существенным для последующей идейной эволюции Волынского аспектом. Дело в том, что Вл. Соловьев признавал известную устремленность еврейства к экономической и прежде всего финансовой деятельности как бы не совсем случайной для исторической судьбы этого народа. Другое дело, что он видел в этом не только отрицательную, но и положительную сторону, в том числе для будущего русского народа и даже для всемирной теократии. Соловьев в действительности следовал несколько схематичному соотношению третьего — *общественного* — начала теократии (историческим выразителем которого, по мысли

философа, и является еврейский народ) с материальной, экономической сферой жизни. Подобно тому, как первое — *царское* — начало соотносится с деятельностью военной, а второе начало, представляемое *первосвященником*, с духовной. Поэтому в обращенности еврейства к торговле и коммерции, по мнению философа, следует видеть указание на их грядущее призвание. «И в теократии материальная природа будет служить человеку и гораздо больше, чем теперь, но это служение будет основано на обоюдной любви. Природа с любовью подчинится человеку, и человек с любовью будет ухаживать за природой. И какой же народ более всех способен и призван к такому ухаживанию за материальной природой, как не евреи, которые изначально признавали за ней право на существование и, не покоряясь ее слепой силе, видели в ее просветленной форме чистую и святую оболочку божественной сущности? И как некогда цвет еврейства послужил восприимчивой средой для воплощения Божества, так грядущий Израиль послужит деятельным посредником для очеловечения материальной жизни и природы, для создания новой земли, идеже правда живет»⁹.

Итак, для Соловьева, согласно вышеприведенной схеме, еврейство тесно привязано к экономике, а соответственно, к природе, материальному миру в целом. Эта позиция любопытным образом расходится практически со всей критикой влияния иудейства на европейскую культуру, особенно характерной для «нового правого» дискурса XX столетия, согласно которому еврейство принесло в европейский мир дух абстракции, рационализма, который и явился мировоззренческой основой капитализма. Впрочем, для утверждения такой точки зрения необходимо было усвоение идей Маркса и в еще большей степени Вебера и Зомбарта, которые видели в капитализме и финансово-хозяйственной деятельности в целом своеобразный разрыв с природой, также как и естеством самого человека, а не тяготение к ней. Вл. Соловьев, разумеется, был крайне далек от подобного противопоставления «экономического» человека «материальному», «природному», уже в скрытом виде просматривающегося в марксовской критике капитализма и ставшего хрестоматийным после «Протестантской этики» Вебера или же «Философии денег» Зиммеля.

В лекции Вл. Соловьев, согласно изложению Флексера – Вольтинского, различил две разновидности материализма: один – «грубый, продукт современной школы материалистов, признающих материальное бытие за начало всего, другой — материализм, стремящийся к фактической реализации идеального начала»¹⁰. В статье эта дихотомия сменяется выделением трех типов материализма: практического, теоретического и религиозного, причем мировоззрению еврейского народа оказывается свойственен именно третий, «стремление к материализации божественного начала», «к святой телесности»¹¹.

Однако для Вольтинского на протяжении всей жизни, и особенно в ее конце, когда он вполне определенно мыслил себя именно как еврейского, а не христианского философа, его народ занимал именно полюс «духа» в противоположность полюсу «материи». Вольтинский жестко выступил против материализма и антропологизма русской радикальной философии, ужасаясь возможности сведения человека к телесному началу. В своей философии, весьма смутной и эклектичной, Вольтинский следовал идеям Канта. Немецкий мыслитель был для него тем человеком, который смог оторвать духовный мир от мира телесного, пространственно-временного, более того, попытался вывести последний из первого. Идеализм, «борцом» за который открыто объявил себя Вольтинский, был в первую очередь идеализмом кантовским. «Нужно было появление Канта во второй половине прошлого столетия, — писал Вольтинский в программной статье «Северного вестника» 1893 г. «Наука, философия и религия», — чтобы совершился великий переворот в судьбах теоретического мышления. Появление Канта было делом исторической неизбежности. <...> Ощущение духовно, идеально, беспространственно. Вот к какому заключению мы должны прийти, если, отправившись от примитивного факта, будем двигаться строго логическим путем, шаг за шагом, не упуская ни на минуту из виду его истинной природы»¹².

Однако критическая философия Канта представлялась Вольтинскому недостаточной именно с точки зрения идеалистического подхода. Кант отверг возможность чувственного постижения мира идеального: «теоретически разделенные» миры соединялись у автора «Критики чистого разума» лишь в практическом

сознании. Между тем Вольтинский связывал чаемое им соединение двух миров в первую очередь с религией (в ту пору жизни, о которой идет речь, — христианской), а затем с «новым искусством», способным запечатлеть новую красоту, адекватную истинно религиозному миропониманию. «Ощущение Божества фактически соединяет два мира, открытых идеалистическим учениям и дает нам живую идею Бога, присущего нашим действиям, не отделенного от нас никакою пропастью»¹³.

Новое искусство, или, как писал сам Вольтинский, «новая волна в русском искусстве», было призвано заполнить эту пропасть между духовным миром и миром земным — попытаться выразить в символах религиозное представление об идеальном¹⁴. В работах о Леонардо да Винчи протагонист самого Вольтинского, персонаж, носящий имя «Старый энтузиаст», раскрывал пороки итальянского Ренессанса, не сумевшего запечатлеть истинную религиозную красоту и соблазнившегося прелестью посятороннего земного мира. Перед русским искусством стоит, соответственно, та же задача, которую не смогли выполнить титаны Возрождения — «одухотворения красоты», снятия той роковой двойственности, которая как проклятие тяготеет над ней. Разумеется, с этой точки зрения, все творчество декадентов — от Сологуба до Брюсова — не могло не показаться Вольтинскому прямым извращением всех его эстетических устремлений: ведь декаденты поэтизировали именно земную красоту — они обнаруживали прекрасное в том, что так или иначе выходило за пределы морали. Даже Мережковский стремился к синтезу духа и плоти за счет именно сакрализации плоти и искусства, обращенного к плоти. А Вольтинский хотел совсем другого: художественного прорыва к высшим духовным мирам.

Минский уже после разрыва Вольтинского с символистами имел полное основание радикально противопоставить мировоззренческую позицию последних взглядам автора «Борьбы за идеализм». «Г. Вольтинский той же книгою Канта, которую он прежде побивал Белинского и Чернышевского, теперь намерен сокрушить Нитцше и всех его последователей, и длинные статьи г. Вольтинского о Леонардо-да-Винчи — ничто иное, как издали начатая подземная мина, которая должна взорвать на воздух современный символизм»¹⁵.

Вместе с тем Волынский отнюдь не хотел разубедить читателя «Северного вестника» в необходимости борьбы за прогрессивные идеалы: в политическом отношении он оставался верным общественным заветам «освободительного движения». В опубликованной в январском номере журнала в соавторстве с Л.Я. Гуревич статье «Идеализм и буржуазность» «идеалистическому» отношению к жизни было резко противопоставлено «буржуазное». В контексте уже состоявшейся к тому времени критической атаки на «Смысл войны» Вл. Соловьева весьма существенно, что характерным атрибутом «буржуазного» отношения к благу была выбрана его готовность к «компромиссу» с действительностью. Соответственно, «идеалистическому» отношению к реальности был предписан безусловный радикализм. «Буржуазное понятие о благе, — писали Волынский и Гуревич, — имеет ли это понятие материалистический или спиритуалистический характер, — всегда ограничено и охотно вступает в компромисс с известными формами исторической действительности. Идеалистическое благо — в противоположность материалистическому понятию блага, — требует развития человека во всей полноте его умственных и нравственных сил»¹⁶. Причем Волынский соотнес «буржуазность» с национальным патриотизмом, по мнению критика, буржуа «признает необходимым разделение человечества на большие замкнутые группы, называемые народами, государствами. <...> Национальность, патриотизм, сословность — это совершенно правильные выводы из определенных посылок буржуазного мировоззрения»¹⁷.

И вот одной из тех «форм» исторической действительности, терпимых с «буржуазной» точки зрения, но нетерпимых с позиции «идеалистической», и была, по мнению Волынского, война, «оправдать» которую попытался в своем очерке Соловьев. Главный вывод, который мог бы сделать «прогрессивный» читатель из нападок Волынского, — стремление автора «России и Вселенской Церкви» предстать в глазах общества «идеалистом» и либералом — насквозь фальшиво и ничем не оправдано. На самом деле Вл. Соловьев стоит не за «идеи», а за наличную действительность, неотъемлемым атрибутом которой является государство, причем государство, нацеленное на войну, готовое жертвовать жизнями своих подданных и убивать чужих.

«Г. Соловьев, — начинает Волынский, — напечатал в «Ниве» небольшое рассуждение, не очень замечательное в смысле солидности и научности аргументов, но очень замечательное, как показатель того, до какой глубины проник в сознание мыслящих русских буржуазный элемент». Для автора рецензии защита Соловьевым войны (вне зависимости от аргументов философа, которые Волынский вообще предпочел не разбирать) — поворот в сторону общественной реакции (напомню, что именно в реакции обвиняли самого Волынского, который, кстати, в 1895 году находился гораздо дальше от прогрессивных либеральных кругов, чем Вл. Соловьев, постоянный автор «Вестника Европы»). «Можно надеяться, что при последовательном движении по этому пути г. Соловьев в не особенно далеком будущем поклонится не только тем идолам, которых он еще недавно рубил во имя Бога, но и каким-то новым, медным истуканам, выставленным на стогах для гипнотизации толпы»¹⁸.

«Разоблачение» Вл. Соловьева в «Северном вестнике», видимо, оказалось замечено прогрессивной общественностью. Оно не выправило репутацию самого Волынского среди левой интеллигенции, однако несколько подпортило мнение о Соловьеве¹⁹.

На рецензию Волынского отреагировал весьма сочувственно сам Лев Толстой. Ознакомившись с критикой «Смысла войны» в «Северном вестнике», он писал Волынскому: «Сейчас прочел Вашу заметку о соловьевском смысле войны и почувствовал радость сознания того, что есть единомышленный орган. Кроме вас никто не скажет этого и нигде кроме как в вашем журнале, а сказать это было необходимо. И мне это было очень радостно, и захотелось сказать вам это. И заметка написана прекрасно. Хотелось бы сказать, что она слишком зла; но в глубине души, к сожалению, одобряю и злость. Уж очень скверно то, что написал Соловьев. Дружески жму вам руку»²⁰.

Волынский немедленно отреагировал на поддержку Толстого восторженным письмом великому корреспонденту: «Вы поддержали во мне нравственную бодрость и какое-то светлое убеждение, что можно и в форме журнальных статей и заметок, идти Вашим путем, бороться со всеми видами грубой буржуазности и утонченной государственности, служа мировым целям — не злобе дня, а духу высшей правды, веющему в людях от

века. Может быть, Вы не видите издали, дорогой Лев Николаевич, по моим отрывочным писаниям всей моей беспредельной ненависти к тому истукану, которому Соловьев принес добровольную жертву на глазах читающего общества, и моего самого восторженного чувства благоговения перед тем, что Вы проводите в «Царстве Божиим»²¹.

Слух о послании Толстого Волынскому в связи с критикой последним «Смысла войны» немедленно распространился в кругах петербургских литераторов. Познакомившийся с Вл. Соловьевым в феврале 1895 г. и затем тесно сблизившийся с философом журналист газеты «Новое время» С.Н. Сыромятников, писавший под псевдонимом «Сигма», рассказывал в одном из своих фельетонов цикла «Обо всем» о встрече со знакомым писателем, который поведал ему в первую очередь о грубом наскоке Волынского в очередном номере журнала на самого Сигму²², но также и о прежней «заслуге» критика «Северного вестника» в плане разоблачения Владимира Соловьева.

— Вы не знакомы с ним? — спросил мой приятель, — он — необыкновенно сильный ум! Вы знаете, как он снял маску с Владимира Соловьева.

— А разве Владимир Соловьев ходил в маске?

— Нет, он доказал, что В.С. государственный, а совсем не то, что мы об нем думали прежде. Вы читали статью Соловьева о войне, так вот Волынский и уличил его в государственных взглядах. Лев Толстой прислал за это Волынскому благодарственное письмо.

— Не может быть.

— Это факт. Я вас уверяю. Лев Толстой не выносит войны... Впрочем, до свидания²³.

Следует отметить, что ранее, в июле 1895 г., Сигма выступил в «Новом времени» с осторожной поддержкой тех идей, которые отстаивал в своей статье Соловьев: «Эти выводы не новы, но их полезно повторять тогда, когда на западе люди стараются убедить друг друга, что несчастья и тяготы их экономической жизни происходят не от недостатка умственного капитала, солидарности и энергии, а от самого государства, которое, будто бы, есть союз сильных против слабых, забывая, что только благодаря государству и при его помощи могут быть облегчены тяготы

современной культурной жизни, от которой мы никогда не отказываемся, как бы не мечтали опроститься». Сыромятников обнаруживал сходство во взглядах на войну Соловьева и генерала М.И. Драгомирова, «которого интересный разбор романа «Война и мир» вышел недавно отдельной книжкою»²⁴.

Выпады Волынского одновременно против Сигмы и против Вл. Соловьева спровоцировали Сыромятникова на весьма жесткий ответ критику «Северного вестника»: «мне припомнился бесконечный университетский коридор, где тихо, точно крадучись, ходил тощий, бледный, плешивый студент, с воспаленными глазами, устремленными куда-то в даль». В завершение очерка Сыромятников высказал грустное сожаление по поводу радости читающей публики, когда «пошлая бездарность пытается «снять маску» с В.С. Соловьева», а также по поводу того, что «г. Волынский, поднимающийся на цыпочки, чтобы «снять маску» с Вл. С. Соловьева, возбуждает к себе не отвращение, не гадливый смех, а интерес и сочувствие»²⁵.

В том же 1895 г. Волынский еще раз ударит по Соловьеву в связи с известной рецензией последнего на первые сборники русских символистов. Вл. Соловьев сопроводил эту рецензию яркими пародиями на преисполненные неожиданными и пародоксальными метафорами стихи символистов. Волынский назовет литературно-критические опыты Соловьева «бесплодным балагурством», отличающимся «неким распущенным добродушием». В общем, делает вывод Волынский, Соловьеву не следовало бы заниматься литературной критикой вместо того, чтобы «в прежнем уже старом для него стиле давать ход своему несомненному публицистическому дарованию»²⁶.

Спустя год Волынский посвятит новую заметку другому литературно-критическому этюду Вл. Соловьева, именно знаменитой статье о поэзии Тютчеве. О критических способностях Соловьева он здесь отзовется вновь весьма прохладно, попутно обвинив философа в «либеральном резонанстве», «странным образом перепутанном в душе Соловьева с некоторыми закоренелыми византийскими симпатиями»²⁷. Впрочем, оценка статьи будет максимально мягкой для общей стилистики рассуждений Волынского: он даже признает, что в рассуждениях Соловьева «светится определенная мысль, открывающая доступ в тесный,

но полный содержания мир глубокого и вдохновенного творчества одного из самых замечательных русских поэтов». Между тем здесь же Волынский выдвинет против Вл. Соловьева совсем уж неожиданное обвинение, не больше не меньше как в «демонизме». Автор «Поэзии Тютчева», по мнению Волынского, обнаружением «демонической сущности» в человеке и природе, «темной основы жизни», «вечного хаоса», тем самым «обязал себя разорвать всякую связь с идеями блага и справедливости»²⁸. Вывод, как минимум, неубедительный с историко-философской точки зрения, если вспомнить хотя бы о немецкой мистике, откуда Соловьев, собственно, и черпает эти идеи.

Спустя год Волынский продолжил атаку на Вл. Соловьева со страниц «Северного вестника», разместив более пространную рецензию на книгу «Оправдание добра». В ней он в столь же резкой форме повторил обвинения Соловьеву в неоригинальности и государственничестве. Правда, теперь критик усматривал исток данного «государственнического» комплекса уже не в «буржуазности» Вл. Соловьева, но исключительно в его «византизме». Впрочем, оба слова представляли собой лишь эвфемизм «официоза» — с левонароднической точки зрения, выступать в защиту государства означало повторять «казенные утверждения юридических учебников». Волынский явно не замечал, что в своей критике Соловьева он в точности воспроизводил те некорректные риторические приемы политической диффамации оппонента, которые сам же с негодованием разоблачал в «Русских критиках». «Незаметно для себя, г. Соловьев, начавший свою деятельность некоторыми довольно смелыми заявлениями, не лишенными вдохновенной самобытности, сделался выразителем мертвенно-банальных программ и теорий. От прежнего молодого писателя, подававшего надежды в области науки, остался только притязательный журналист с публицистическими приемами обычного типа»²⁹. Волынский рассматривал данную заметку как смелый политический шаг, ибо бить пришлось ему не только против Вл. Соловьева, но против культа государства с радикальных, почти что толстовских позиций. «Только благодаря бесцензурности «С[еверного] в[естника] я решился сказать то, что сказал в этой заметке», — писал он в письме Льву Толстому³⁰.

Свою неприязнь к Вл. Соловьеву, всей половинчатости и «эклектичности»³¹ его религиозной и особенно политической позиции Волынский в полной мере выразил уже после смерти философа в своем курсе лекции о современной литературе, который он читал в 1901–1902 гг. перед публикой Москвы, Петербурга и Риги. «Этот писатель, Соловьев, занимает в журналистике последнего десятилетия своеобразное место. В нем было что-то особенно привлекательное для русского общества. Смелое начало его деятельности в качестве лектора — философа, готового заступиться за молодые боевые силы, весь его облик, красивый и оригинальный, с чертами какой-то исключительности, еще не разгаданной вдохновенности, самый язык его писаний, властный и стремительный, как каллиграфия, несмотря на облако богословских идей, которое постоянно несло над его головою, — все это привлекало к нему всеобщее внимание. Он был в каком-то вечном движении, впадал в постоянные противоречия с тем, что писал и говорил раньше, но относился к этим противоречиям с простодушной беззаботностью». Общество любило Соловьева за либерализм, за то, что он смог создать некий «новый вариант либерализма на богословской почве». И, по мнению Волынского, совершенно напрасно, «за исключением некоторых летучих заметок, писанных на темы дня — о голоде, об евреях и т.п. и проникнутых общегуманным настроением, литературные работы Соловьева далеко не могут быть образцами выдержанного либерализма обычного в России западноевропейского типа. Он защищал всевластное государство, защищал войну, защищал чисто-полицейское начало в государстве, вел скрытную и недостаточно искреннюю полемику против Толстого и, вообще, запутывал в свою публицистику византийское начало, но уже по-современному расшатанное и раздерганное»³². Из лекции чувствовалось также, что Волынский был несколько раздосадован фактом близости «византийца» Вл. Соловьева либеральным кругам. «Либеральная канцелярия «Вестника Европы», — писал он, — с почетом приняла к себе повинного во многих анти-либеральных грехах Лескова и воинствующего богослова Владимира Соловьева»³³.

Между тем во враждебности Волынского к Вл. Соловьеву было и еще что-то помимо чисто личной неприязни изгоя лите-

ратурного мира к человеку, сумевшего заслужить симпатии как умеренно консервативной, так и либеральной части общества. Похоже, в этой полемической позиции проявилось и отношение человека иудейской религиозной традиции (при всем временном тяготении в сторону христианства Волынский оставался и собирався оставаться хотя бы формально иудеем) с ее глубинными антимонархическими мотивами к проекту всемирной монархии. Напомним, что, согласно точке зрения Вл. Соловьева, наиболее откровенно выраженной именно в журнальной версии текста «Смысл войны», грядущая последняя война между Востоком и Западом, то есть между Китаем и европейским миром, «даст мир действительно всему миру, из этой победы выйдет действительно всемирная монархия»³⁴. Получалось, что либеральный прогресс в соловьевской версии ведет к той самой цели, от которой многие либералы по самым разным причинам (и религиозной не в последнюю очередь) хотели максимально отдалиться — ко всемирной монархической власти. В литературе о Соловьеве часто описывается реакция тех людей, кто подобно Константину Леонтьеву, благосклонно относясь — с чисто эстетической точки зрения — к имперско-теократическому утопизму Соловьева, не принимали его благосклонный взгляд на либеральный прогресс как на «орудие» для осуществления всемирной теократии. Однако проект мегаколониального альянса, который в качестве последней цели всемирной истории и проповедовал Вл. Соловьев в период создания «Оправдания добра», вполне мог вызвать сопротивление со стороны сознающих данную перспективу левых интеллигентов.

Любопытно в связи с этим, что с критической рецензией против «Смысла войны» выступил и другой русский философ еврейского происхождения, получивший впоследствии известность под именем Лев Шестов. Данная рецензия, опубликованная в киевской газете «Жизнь и искусство» за подписью «Черный» (псевдоним образован от подлинной фамилии философа «Шварцман»; Schwarz (нем.) – черный). Эта рецензия явилась первым опубликованным в печати текстом философа³⁵: предметом его критики стала бессердечная апологетика Соловьевым — с отвлеченно прогрессистских позиций — войны. «Но сожалеть о том, что люди так ужасно истребляли людей — значит, по

мнению г. Влад. Соловьева, не понимать истории, ибо хотя отпавлявшиеся в поход не могли не иметь своей непосредственной целью убийство подобных себе ближних <...> *Культура* — вот то магическое слово, которое кружит голову г. Влад. Соловьеву, и как только мелькнет оно в его мыслях, сейчас же пред глазами рождаются стройные, роскошные миражи, заволакивающие розовым туманом грустную действительность. И тогда г. Влад. Соловьев поет торжественный гимн войне, прославляет беспощадных героев ее как носителей, хотя и бессознательных, идей вечного мира»³⁶.

Впоследствии Волынский стал осторожно отдаляться не только от русского государства, но и от христианства, о «разрыве с которым» он фактически объявил в 1923 г. В конце жизни, уже после революции, именно религия Христа в его подлинных доникейских истоках, в отличие от духовного иудаизма, будет казаться ему источником материализма и антропоцентризма. Разумеется, в это время, когда Волынский сообщил и о своем разочаровании в корифеях русской литературной классики, то есть к Достоевскому и Толстому³⁷, он едва ли мог пересмотреть в лучшую сторону свое отношение к Вл. Соловьеву, который должен был оставаться для него безусловным антиподом. Напротив, в той же самой статье, в которой он в споре с Александром Блоком объявит о «разрыве» с нечистым, «хамитским» христианством не только преодолевшего романтизм Гейне, но и самого себя, он, по-видимому, в последний раз упомянет имя Вл. Соловьева. Соловьев, согласно довольно известному свидетельству присутствовавшего при его кончине князя С.Н. Трубецкого, перед смертью молился за «еврейский народ». Однако Волынский утверждал, что Гейне, а вместе с ним, вероятно, все европейское еврейство «не нуждается в предсмертной молитве Владимира Соловьева»³⁸, то есть нуждается в прощении и примирении с христианством.

Нельзя не отметить для полного осознания всей жизненной эволюции критика «Северного вестника», что в его статьях последнего времени просматривается весьма определенная философия истории, изложить которую до сих не решаются исследователи творчества этого мыслителя. Дело в том, что Волынский очень откровенно намекал на то, что основной силой произошедшей в России революции является именно еврейство. В поминальном очерке

о Ленине Волынский писал: «Россия так многообразна и так сложна в своих исторических и экономических напластованиях. Тут нежный и безвольный варяго-славянский элемент, тут и скифо-сарматские низы, с их тюркско-монгольскими и угро-финскими отпрысками. Здесь потомки завоевателей и завоеванных переплелись в пеструю амальгаму, в подвижной социально-бытовой калейдоскоп. В сложной пуганице разнородных элементов не легко было распознать ту силу, на которую Ленин мог опереться в борьбе за свою идею»³⁹. Волынский далее не решается «вдаваться в эту сторону» и умалчивает о том, на кого конкретно решился опереться Ленин. Однако поскольку в данном пассаже речь идет именно о «расово-этнических», по выражению самого Волынского, «мотивах» истории, почти не вызывает сомнения, что под «силой», «распознанной» вождем большевиков в качестве союзника в деле социального обновления страны, он имеет в виду русское еврейство.

Неустанное обращение к теме еврейства в последних работах Волынского было мотивировано особым представлением об исторической миссии этой нации. С точки зрения критика, именно евреи являются древнейшей арийской, гиперборейской, расой⁴⁰, символом именно этого народа является Аполлон. Отличительная черта еврейства – некая изначальная устремленность к духу, а не к природе: тяготение к земному, тварному как раз характеризует новоарийские народы. В том случае, если бы в мире не существовало этого таинственного народа, непосредственно связанного с трансцендентным духовным началом, христианский мир рано или поздно обратился бы к язычеству, примитивной магии народных низов. Русская революция, как на то намекает Волынский, явилась как бы своеобразным «консервативным» ответом на декаданс русской культуры. Революция прервала процесс языческого перерождения православного христианства (в его неподлинно христианском, то есть церковном, варианте являвшимся «союзником иудаизма в общем деле спасения культуры» от материализма народных низов⁴¹) во многом, видимо, обусловленный освобождением сексуального начала в человеке. Об этом Волынский прямо писал в рецензии на книгу А.А. Кашиной-Еврейновой о Достоевском: по отношению к «аполлиническому и гиперборейскому духу» (то есть к еврейству) «сексуальность и является не больше как внешним ядовитым покровом, который, будучи простерт безраздельно в космосе, все бы

испепелил, развеял и уничтожил навсегда. Но человек так устроен в основных своих чертах, что сексуальность его в последнем счете послушна гипнозам спасающей апперцептивной воли»⁴². Иными словами, революция и есть тот самый «гипноз спасающей апперцептивной воли», посредством которой древнеарийской, то бишь еврейской, расе удалось не допустить падения «нежного и безвольного» «варяго-славянского элемента» в ту пропасть, в которую его влекла «стихия сексуальности».

Разумеется, с точки зрения столь радикального трансцендентизма, вся метафизика Вл. Соловьева должна была представлять в качестве другой по отношению к материализму фейербахианского толка разновидности специфически ново-арийского романтического уклонения от гиперборейского полюса духа — в виде попыток философского утверждения своего рода «священной телесности»⁴³. Волынский высказывал свои претензии к Соловьеву и всему уклонившемуся в «религиозный материализм» русскому возрождению настолько корявым и философски неубедительным языком, что как мыслитель он оказался лишен какого-либо значительного влияния на современников. Между тем в его текстах оказалась представлена не просто своеобразная, но, пожалуй, и крайне важная для интеллектуального диалога того времени позиция. То, что она осталась не продумана и не осмыслена крупнейшими философами России иначе чем с помощью указания на еврейские корни самого критика, довольно существенно обеднило возможности развития религиозно-философского движения в России, для которого тема «язычества» в смысле признания правды плоти», любви к «тварному» оставалась одной из наиболее острых.

¹ Цит. по: Книга о Владимире Соловьеве / Сост. Б. Аверина и Д. Базановой. М., 1991. С. 260.

² «Нива». Литературное приложение к журналу. 1895. № 7. С. 459–460.

³ Два недатированных письма Вл. Соловьева А.Л. Волынскому, относящиеся, по всей видимости, к краткому периоду сотрудничества философа с «Северным вестником» в 1891–92 гг. (в одном из писем Соловьев сообщает адресату, что «инфлуэнция не помешает» ему «доставить в понедельник статью в типографию»), хранятся в ОР ГЛМ, ф.9, оп. 1, д. 64.

⁴ «Как критик и философ, он относится к типу начетчиков и эрудитов, но не мастеров и мыслителей. Этим отчасти объясняется его неуспех.

Его справедливая критика раздражала отсутствием за нею собственно духовного содержания у автора. В нем не было подлинного философского нутра и огня. Волынский был умным человеком, много знавшим и высказывавшим интересные суждения, но, как писатель, он был совершенно лишен настоящего литературного дарования. Писал он языком напыщенным и нередко совершенно нестерпимым». См.: Струве П.Б. Дух и Слово: Сб. ст. YMCA-Press, 1981. С. 299.

⁵ Гуревич Л. Предисловие к нескольким письмам Вл. Соловьева // «Бодрое слово». 1909. № 1. С. 65–66.

⁶ Гуревич Л. Из воспоминаний о Л.Н. Толстом (К восьмидесятилетию дню его рождения) // Гуревич Л. Литература и эстетика. Критические опыты и этюды. М., 1912. С. 283.

⁷ Голлербах Э. Танцующий философ. Жизнь и мировоззрение А.Л. Волынского // Голлербах Э. Встречи и впечатления. СПб., 1998. С. 137.

⁸ См.: Толстая Е. Мир после конца. М., 2002. С. 28–29; Флексер подчеркнул, что «не может быть речи о том слиянии, о котором так героически толкует с высоты своей кафедры профессор. Слияние это не соответствует ни русскому духу, ни еврейской национальности». См.: Флексер А. Историческая роль еврейства // Рассвет. 1882. № 9. Л. 335.

⁹ Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. IV. С. 185.

¹⁰ См.: Флексер А. Историческая роль еврейства // Рассвет. 1882. № 9. Л. 335.

¹¹ Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. IV. С. 149.

¹² Там же, С. 271.

¹³ Волынский А.Л. Борьба за идеализм. СПб., 1900. С. 282.

¹⁴ «Символизм есть сочетание в художественном изображении мира явлений с таинственным миром божества» (Северный вестник. 1896. № 12. С. 253).

¹⁵ Минский Н. Литература и искусство. Русская литература за 1898 год // Новости и Биржевая газета, 28-е января 1899. № 28.

¹⁶ См.: Волынский А.Л. Книга великого гнева. СПб., 1904. С. 458.

¹⁷ Там же. С. 455.

¹⁸ См.: Волынский А. Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьева // Северный вестник. 1895. № 9. С. 62–63.

¹⁹ Близкий друг и последователь Волынского Н.Г. Молоствов сообщал о характерной реакции Андреевича (Евг. Соловьева) на «меткие рассуждения Волынского о Влад. Соловьеве», которые Андреевич процитировал, «не называя автора». Мол, «кто-то высказал «справедливое» мнение о Влад. Соловьеве, но кто именно, где именно — об этом ни гу-гу». См.: Молоствов Н.Г. Борец за идеализм (А.Л. Волынский). СПб., 1903. С. 307.

²⁰ Летописи Гослитмузея. Кн. 2. С. 167.

²¹ Письмо от 3 октября 1895 г. находилось в Рукописном отделе Толстовского музея. Цит. по: Куприяновский П.В. Л.Н. Толстой и Н.С. Лесков в журнале «Северный вестник» // Куприяновский П.В. Доверие к жизни. Ярославль, 1981. С. 63–64.

²² Волынский писал, в частности, что «г. Сигма вносит своими заметками дух развинченности и дилетантского кокетства в разгоряченную полемическими страстями атмосферу большой и шумной газеты... г. Сигма со своим невинным порханием от одного предмета к другому является каким-то хилым пенцом, не обнаруживающим задатков возможного будущего развития». См.: Северный вестник. 1895. № 10. С. 63.

²³ Сигма. Обо всем // Новое время. 8-го (20-го) октября 1895 г. № 7014. С.2.

²⁴ Сигма. О войне // Новое время. 16-го (28-го) июля 1895 г. № 6960. С. 2 – 3.

²⁵ Сигма. Обо всем // Новое время. 8-го (20-го) октября 1895 г. № 7014. С.2.

²⁶ Северный вестник. 1895. № 11. С. 52.

²⁷ Волынский А. Литературные заметки // Северный вестник. 1896. № 7. С. 230.

²⁸ Волынский А. Литературные заметки // Северный вестник. 1896. № 7. С. 235.

²⁹ Волынский А. Литературные заметки. «Оправдание добра» // Северный вестник. 1897. № 11. С. 290.

³⁰ Цит. по: Куприяновский П.В. Л.Н. Толстой и Н.С. Лесков в журнале «Северный вестник» // Куприяновский П.В. Доверие к жизни. Ярославль, 1981. С. 63.

³¹ Об «эклетицизме» Владимира Соловьева, «стремившегося понять государство как «организованную жалость» или христианскую монархию как «самодержавие совести», писал последователь Волынского Н.Г. Молоствов. См.: Молоствов Н.Г. Волынский и новейшие идеалы. СПб., 1905. С. 3.

³² Волынский А.Л. Книга великого гнева. СПб., 1904. С. 148 – 150.

³³ Волынский А.Л. Книга великого гнева. СПб., 1904. С. 148.

³⁴ Соловьев Вл. Смысл войны // Нива. Литературное приложение к журналу. 1895. № 7. С. 451.

³⁵ Шестов, вспоминая о своей первой публикации в киевской газете, сообщает о том, что она по вине редакции появилась в значительно измененном виде: Первые литературные шаги. Автобиографии современных русских писателей. Собрал Ф. Фидлер. М., 1911. С. 174.

³⁶ Черный. Вопрос совести // Жизнь и искусство, 5-е декабря 1895 г., № 336. С. 2.

³⁷ См.: Котельников В.А. Сквозь культуру (Аким Волынский как идеолог и критик) // Волынский А. Достоевский. СПб., С. 60 – 75.

³⁸ Волынский А. Разрыв с христианством // Жизнь искусства. 1923. № 35. С. 10.

³⁹ Волынский А. Политический аскет // Жизнь искусства, 25 января 1924 г. № 5 (929). Л.3.

⁴⁰ См.: Волынский А. Гиперборейский гимн // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 1104.

⁴¹ Волынский А.Л. Четыре Евангелия. Петербург, 1922. С. 34.

⁴² Волынский А. В ризах сексуальности (Новая книга о Достоевском А.А. Кашиной-Евреиновой) // Жизнь искусства, 6 апреля 1923 г. № 14 (889).

⁴³ Как справедливо отмечал П.В. Куприяновский, «расхождение Волынского с ним объясняется не только тем, что он не разделял идей Вл. Соловьева о теократии, неохристианстве и пр., но и тем, что в его рационализирующем спиритуализме он видел фальсификацию идеалистической философии». См.: Куприяновский П. А. Волынский — критик (Литературно-эстетическая позиция в 90-е годы) // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1978. С. 60.

Ю.Д. КУЗИН

Ивановский государственный энергетический университет

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФАНТАСТИЧЕСКАЯ ПРОЗА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Фантастика, какой бы она ни была – научной, сатирической, «технологической» или социально-утопической, средневековой, возрожденческой или же романтической, – всегда имеет дело с вещами и явлениями, лежащими «по ту сторону» повседневной жизни, за пределами нашего эмпирического и рационального опыта. Фантастикой в собирательном значении этого слова обычно называют «литературные произведения, описывающие вымышленные, сверхъестественные события»; «фантастический» означает как «относящийся к фантастике», так и «совершенно неправдоподобный, невероятный, несбыточный»¹. Поэтому в фантастических произведениях необходимо существуют предположения, которые нельзя ни доказать, ни опроверг-

нуть; факты, известные лишь одному автору; гипотезы, ничем не подтвержденные, и догадки, истоки которых лежат в самых потаенных углах человеческого сознания. Важно и другое. «Основание всех тех подмостков, на которые фантазия хочет взобраться, – заметил Э. Гофман, – должно быть непременно укреплено на реальной почве жизни, чтобы на них мог легко взойти вслед за автором всякий читатель. Тогда, как бы высоко не залетала фантазия автора, читателям видна будет связь между его и их собственной жизнью, и они сами будут считать себя близкими этому давнему царству фантазии. Это будет похоже на прекрасный сад, разведенный подле городских стен, так что всякий может в нем гулять и наслаждаться, не отрываясь от обыденных занятий»².

Эта «игра ума» (*jeu d'esprit*), соединенная с «реалистической деталью» (*vraisemblance*), могла дать и давала отличные результаты, конечно, напрямую связанные с целью, идеей и содержанием фантастического сочинения. Аллегорическая сатира, гротеск и фантазмагория позволяют расширить возможности жанра до уровня «метафизической» фантастики, выходящей к границам подлинно мировоззренческих проблем и вопросов. Философия и фантастика, сближаясь друг с другом в информационном поле, где-то взаимопроникают, сопрягаются, порождая некий симбиоз, некое сожительство двух духовных организмов, при котором они взаимно извлекают друг для друга пользу. Об этом можно сказать словами Э. По: «Исследования были отняты у кротов, рывшихся в земле, и поручены единственным подлинным мыслителям – людям пылкого воображения. Они *теоретизируют* (...) повторяю, эти люди *теоретизируют*; а затем остается эти истории выправить, систематизировать – постепенно очищая их от примесей непоследовательности, - пока не выявится абсолютная последовательность...»³. Таковую внутреннюю связь между философией и фантастикой мы и хотели бы абрисно очертить в рамках указанной в заголовке статьи темы «Вл. Соловьев и русская фантастическая проза XIX – начала XX века».

Сначала – о том формально общем, лежащем как бы на поверхности, что объединяет, делает схожим отвлеченно-абстрактную сферу метафизического мышления и предметно-чувственную наглядность литературно-художественного творче-

ства в интересующем нас жанре фантастики. Прежде всего, это неотвратимая тяга к таинственному, чудесному, запредельному. В своей семье «будущий философ долго оставался погруженным в детские мечты и грезы.

Станным ребенком был я тогда,
Станные сны я видал –

писал впоследствии о себе Вл. Соловьев. Эти «странные сны» никогда не теряли власти над его душой, – в духовном складе Вл. Соловьева «царство мистических грез», действительно, всегда занимало не малое место. Во всяком случае, сам Соловьев относит первое видение «Софии» – уже к девятому году жизни. Придавать этому видению, как и всем «странным снам», решающее значение в духовной жизни Вл. Соловьева (как это делает, например, К.В. Мочульский) было бы, конечно, преувеличением, которое не может быть оправдано, но и игнорировать этот факт тоже не придется при изучении загадочной натуры Вл. Соловьева»⁴.

Далее – это повышенный интерес философа к мистической литературе, особенно проявившийся в середине 70-х годов; социально-утопические тенденции в его творчестве; усилившиеся в конце жизни апокалиптические настроения; мистическая интуиция Софии; гносеологическая трихотомия (три вида познания – эмпирическое, рациональное и мистическое).

Наконец, к числу таких внешних факторов добавим поэтическое творчество Вл. Соловьева, позволившее ему стать «предтечей русского символизма», – творчество, которое в известном смысле представляет собой специфический аспект не только философской, но и фантастико-художественной мысли (настолько, насколько «фантастична» сама природа романтической или символической поэзии). Камертоном к теме статьи звучат следующие строки Вл. Соловьева – поэта:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный

Торжествующих созвучий?

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете –
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете?»⁵

Русская фантастическая проза как таковая обширна по своей тематической направленности, авторскому цеху, образному строю, идейным исканиям, своему жанровому многообразию; она уникальна своими открытиями и духовными прозрениями, внутренним драматизмом своего содержания, гражданским пафосом и, так сказать, умением слить воедино иррациональное, метафизическое, стихийно-чувственное, а рациональное, вещественное, сущее материальное в единое русло гуманистического преобразования человека и мира.

Истоки русской фантастической прозы кроются еще в конце XVIII века, но именно век XIX дал ее развитию мощный импульс. От Алексея Перовского (Антония Погорельского) к Михаилу Погодину, Александру Бестужеву-Марлинскому, Николаю Полевому, Михаилу Загоскину, Нестору Кукольнику, Владимиру Одоевскому; от Осипа Сенковского, Константина Аксакова, Михаила Михайлова к Алексею Апухтину, Валерию Брюсову, Петру Драверту, Александру Куприну, Велимиру Хлебникову – таков путь русской фантастики в XIX – начале XX века; путь, который пролагали, к стати сказать, и такие корифеи отечественной литературы, как Александр Пушкин, Михаил Лермонтов и Николай Гоголь.

Что же объединяет всех этих, столь различных между собой, писателей в области фантастического жанра? Возможно, то, что они, уловив стремление своего времени, драматически пробивались через ограничения видимых и невидимых запретов – здравого смысла, мнимой очевидности, сложившихся догм и традиций, духовной косности и замшелости. Фантастика «опрокидывает» мир, переворачивает его вверх дном и, стало быть, совершает акт безумия. Она осмеливается вообразить и представить мир, выходящий за пределы чувственного опыта и здравого смысла. Фантастика не просто оригинальная идея, ибо необычные идеи могут находить свое авторство даже среди обитателей

психиатрических клиник; фантастическая идея должна привести пусть к малому, но перевороту и потрясению, должна научить по-новому чувствовать и мыслить. Ранее было отмечено, что фантастика «опрокидывает» мир, но ... с головы на ноги. Она показывает иллюзорность сущего и реальность должного. Размышляя об особенностях русской фантастики XIX – начала XX века, М.Ю. Медведев подчеркивает, что основными ее свойствами являются «... забота о земной и вселенской гармонии, прежде всего социальной, о красоте человеческих отношений плюс оригинальность замысла и воплощения. К двум этим коренным свойствам литературы мечты добавим третье. Речь идет о прицельном взгляде писателя в будущее, о способности разглядеть в нем (намного опережая современников) отдельные детали, контуры, черты»⁶.

В западной фантастике, особенно к концу XX века, отчетливо проявилась тенденция технологического романтизма, если можно так выразиться, «машинизма». Инженерные и научные достижения овладевали умами и воображением западных писателей-фантастов. Русская «литература мечты» существенно отличалась от западноевропейской и американской. Вот что в связи с этим отмечает уже упомянутый нами Ю.М. Медведев:

«Однако, сама по себе вся эта «машинерия» не играла решающей роли в создании художественного образа будущего – в отличие, например, от фантастики западной. На первое место ставились проблемы социальные, все та же мечта о благоденствии всеобщем, всечеловеческом»⁷. И далее он приводит фрагмент из «Психологических заметок» одного из родоначальников не только русской, но и мировой фантастической прозы, философа и мыслителя В.Ф. Одоевского:

«При всяком происшествии будем спрашивать самих себя, на что оно может быть полезно, но в следующем порядке:

- 1-е, человечеству,
- 2-е, родине,
- 3-е, кругу друзей или семейству,
- 4-е, самим себе.

Начинать эту прогрессию наизворот есть источник всех зол, которые окружают человека с колыбели. Что только полезно са-

мим нам, то, отражаясь о семейство, о родину, о человечество, непременно возвратится к самому человеку в виде бедствия»⁸.

Русская фантастика XIX века и самого начала XX столетия представляет собой в целом внушительный конгломерат гениальных прозрений, предсказаний и пророчеств, глубоких идей и строгой рациональности, беспомощного «метафизического» барахтанья и общих мест. Она соединяет в некоем синтезе рационалистический пафос и материализм Просвещения с интуитивизмом и идеализмом романтической философии. Она отражает, с одной стороны, богатейший общественно-исторический и житейско-бытовой опыт народа, его практическую «философию», верит в материальность мира, взаимозависимость и обусловленность явлений, в силу опытного знания и торжество человеческого ума. С другой стороны, она верит в Бога и бессмертие души, разделяет взгляды имманентной школы и трансцендентализма. Но все линии этого причудливого спектра явно смещаются в сторону романтического гуманизма, в центре которого стоит проблема «высшего принципа» человеческого бытия.

На рубеже XIX – XX веков русская фантастика и русская философия (прежде всего философия космизма) соединились вместе, образуя своеобразную концепцию глобального мышления, выражающее желание приблизить грядущее, в котором «народы, распри позабыв, в единую семью соединятся»⁹. Значение этой концепции прекрасно сформулировано К.Э. Циолковским: «Я хочу привести вас в восторг... от ожидающей всех судьбы»¹⁰. Но какая же судьба ожидает человечество в целом и каждого человека, взятого в отдельности? Человек рождается для того, чтобы быть великим. Великим во всем: в труде, познании, общении, любви. Жизнь скоропреходяща и хрупка, несмотря на свои неисчерпаемые ресурсы. Поэтому ее надо всемерно укреплять и украшать. Вечно только благородное и доброе. Правда, иногда это всего лишь мираж, но, как сказал один писатель: иные миражи тверже гор, ибо горы рассыпаются, превращаясь в песок, а мираж по-прежнему царит над ними.

Собственно говоря, в пограничные, переломные эпохи и фантастическая мысль и философская рефлексия озабочены одним: распознать и очертить возможные контуры грядущего, дать будущему адекватную оценку, определить те чуждые разуму и

морали силы, которые могут навредить человеку, разрушить красоту и гармонию мира. В это время прежде всего проявляют себя апокалиптические прозрения, патриархальные мотивы; последние ориентированы на возрождение духовно-нравственных ценностей прошлого. Трансформируются религиозные и религиозно-мистические настроения, идет процесс «богостроительства» и «богоискательства», обращение к вере с надеждой главным образом укрепить гуманность в отношениях между людьми. Наконец, появляются и вовсе исключительные умозрения и умонастроения, отмеченные печатью высокого «идеализма» и проникнутые особым нравственным пафосом. Именно здесь рождаются, так сказать, пророки.

Вот, к примеру, «всемирная программа» К.Э. Циолковского:

- 1). Изучение Вселенной, общение с братьями.
- 2). Спасение от катастроф земных.
- 3). Спасение от перенаселения.
- 4). Лучшие условия существования, постоянно желаемая температура, удобство сношений, отсутствие заразных болезней, лучшая производительность Солнца.
- 5). Спасение в случае понижения солнечной температуры и, следовательно, спасение всего хорошего, воплощенного человечеством.
- 6). Беспредельность прогресса и надежда на уничтожение смерти»¹¹.

Первоисточник этих идей – фантастическая повесть В.Ф. Одоевского «Косморама», – первый манифест русской школы космизма, представленной, кроме К.Э. Циолковского, также В.А. Вернадским, Н.К. Рерихом, А.В. Сухово-Кобылиным, Н.Ф. Федоровым, П.А. Флоренским, Н.Г. Холодным, А.Л. Чижевским. Особенность представителей этой школы заключается в том, что они умели смотреть на мир с точки зрения вечности. «Я видел, - говорит герой «Косморамы», – как минутное побуждение моего собственного сердца получало свое начало в делах людей, существовавших до меня за несколько столетий... Я понял, как важна каждая мысль, каждое слово человека, как далеко простирается их влияние, какая тяжкая ответственность ложится за них на душу и какое зло для всего чело-

вечества может возникнуть из сердца одного человека, раскрывшего себя влиянию существ нечистых и враждебных... Я понял, что «человек есть мир» - не пустая игра слов, выдуманная для забавы...»¹². Интересно и такое замечание В.Ф. Одоевского: «Мое существо было, так сказать, раздроблено. С одной стороны, я видел развивающуюся картину всего человечества, с другой – картину людей, судьба которых была связана с моею судьбою; в этом необыкновенном состоянии организма ум равно чувствовал страдания людей, отделенных от меня пространством и временем, и страдания женщины, к которой любовь огненною чертою проходила по моему сердцу! О, она страдала, невыразимо страдала!... (...)в моем ухе раздавались лишь неясные крики чудовищ, носившихся над нами (...); я напряг все внимание и, сквозь тысячи мелькавших чудовищных существ, будто бы узнавал образ Софии, но лишь на одно мгновение и этот образ казался мне искаженным...»¹³.

«Косморама» была написана в 1838 г., т.е. за полтора десятилетия до рождения В.С. Соловьева. Но похоже, что вслед за «Сказками дедушки Иренея» в духовный мир Вл. Соловьева вошли идеи и образы «Косморамы» В.Ф. Одоевского. И дело даже не в том, мог или не мог юный Вл. Соловьев ознакомиться с творчеством своего гениального предшественника, а в перекличке их духовно-нравственных, и, может быть, литературно-эстетических исканий. На этих путях их интересы соприкасаются, сопрягаются и взаимопересекаются. В свое время мы отмечали, что Вл. Соловьев обладал даром высокого предвидения именно потому, что он находился в центре культурной жизни и духовно-нравственных исканий своей эпохи, связь с которой он ощущал необыкновенно остро и тонко, и примечательно даже то, что он ушел из жизни вместе со своим веком, как бы подчеркнув тем самым, что грядущему веку требуются новые герои, которым он по-своему пытался осветить путь в тумане и мгле будущего мира¹⁴. Но и В.Ф. Одоевский умер в 1869 г., тоже как бы остановившись на пороге новой эры.

И космисты, и Вл. Соловьев впоследствии чуть ли не в деталях разработали абрисно очерченную в «Космораме» модель всеединства прошедшего, настоящего и будущего времен, взаимосопрежения и взаимопроникновения умерших, живущих ныне

и будущих поколений людей. Очень важно то, что к своеобразной пантеистической концепции мира они добавили крайне значимый социально-этический момент: заботу человека о том времени и тех глобально-космических процессах, которые вовсе не соизмеримы с продолжительностью индивидуальной (а может быть, и родовой) человеческой жизни.

«Грядущие годы таятся во мгле; но вижу твой жребий на светлом челе...»¹⁵. Разумеется, предсказания и пророчества философов и фантастов не укладываются в прокрустово ложе знакомых с детства чудесных снов. Природа их совершенно иная. Провиденциальная энергия их творчества, порождающая и укрепляющая пусть необъяснимую, но такую желанную веру в бессмертие человека, в вечную животворящую любовь, в достижимую человеческую гармонию, – продолжает вдохновлять тех из людей, чьих лиц на нас смотрит истинное человеческое благородство.

«Пророчество, – отмечалось нами еще ранее, – это своего рода встреча для избранных душ, разговор сердцем, взаимное понимание, умение свести свои мысли и влечения к единому и, поднимаясь к высотам духа, назначать себе свидание в общей будущности»¹⁶. Другими словами, пророчество должно быть понято людьми, причем понято достаточно адекватно. К примеру, знакомые с детства стихи великого поэта:

Никто не знал, когда и как
Она сокрылась. Лишь рыбак
Той ночью слышал конский топот,
Казачью речь и женский шепот,
И утром след осьми подков
Был виден на росе лугов¹⁷.

Иной из этого описания, как заметила акад. М.В. Нечкина, выносит для себя лишь перечень некоторых аксессуаров: топот, шепот, несколько невнятных звуков и след «осьми» подков. Для другого же – это удивительное по своей лиричности описание мягкой, теплой и волнующей чувства украинской ночи. То же самое происходит с людьми и в нашем случае: одни чувствуют пророчество, другие – видят лишь, если можно так выразиться, «след осьми подков»... Хорошо по этому поводу сказал Козьма Прутков: «Многие вещи нам непонятны не потому, что наши

понятия слабы; но потому, что сии вещи не входят в круг наших понятий»¹⁸.

Вот где таятся истоки драмы идей (шире – драмы всей человеческой жизни) философа, мыслителя, пророка. Отсюда – тоска по гению. Опять же обратимся к Циолковскому, который предлагает идеальное общественное устройство, центральным элементом которого является «наделенный мощным разумом и лишенный эмоциональных слабостей гений», которому «дано познание высших истин, способность посвящать в знание, просвещать и вести за собой людей, совершать великие деяния и чудеса»¹⁹. «Но вот беда, неожиданно сетует К.Э. Циолковский, – немногие способны к такой жизни».²⁰ Оно и понятно: ведь речь идет о гениях, об избранных судьбою людях.

Вл. Соловьеву также знакома эта драма идей, но он переносит ее из сферы индивидуальных жизней в область «богочеловечества». Именно в этой области многие вещи станут нам понятны не потому, что будут преодолены слабость и несовершенство наших понятий о жизни, а потому именно, что эти вещи по необходимости войдут в круг наших обязательных понятий.

Собственно, а как чувствовала себя Европа в рассматриваемое нами время? Тогда процветала Англия, в которой довольно спокойно царствовала королева Виктория (1837 – 1901); она, как говорили ее подданные, «принесла дыхание свежего весеннего ветра, в котором страна так нуждалась». И. Бентам утверждал, что польза – единственная цель и норма поведения, основа человеческого счастья. Мораль и совесть, по Бентаму, в их традиционном значении, объявлялись чистойшей выдумкой. Все оценивалось как товар, в том числе и разум.

Разум, дитя эпохи Просвещения, опирался на Г.-В. Лейбница: «Если между людьми возникнут споры, потребуются лишь сказать: «Подсчитаем!». По словам М. Гюйо, «английский утилитаризм в существе является – и заслуга Бентама в том, что он понял это, – приложением арифметики и алгебры, особым видом моральной экономии; он должен вычислять то, что кажется наиболее чуждым всякому вычислению, – нравственность»²¹.

Известно, что одной из центральных тем в этике романтизма была проблема свободы воли. Несвобода личности в современном Вл. Соловьеву обществе (и западном и российском)

не поддавалась традиционному рационалистическому анализу, ибо по видимости личность могла поступать в соответствии со своими понятиями о должном и справедливом, но на деле она ощущала невозможность свободного волеизъявления. Личность поступала вопреки должному и, естественно, приходила в конечном счете к мысли о своем фатальном бессилии. Литературная фантастика модифицировала идеи рока, недоступных разуму законов мироздания, душевной болезни, психической патологии, влияния вземных цивилизаций и т.п. Тенденция поступать себе во вред вопреки долженствованию и внутреннему желанию как бы не поддавалась анализу.

В учении Вл. Соловьева, как отмечает В. Зеньковский, «свобода проявляется лишь при выборе зла...»²². Но «если личность есть только «ипостась» (как толкует Соловьев это понятие), каким образом она может быть субъектом свободы ко злу, проводником хаотических сил?»²³. Однако исторический процесс софиен, София поступает как «идеальное человечество» и детерминирует победу добра. В мире действительно много зла, и оно количественно преобладает над добром, – но добро всеильно. Свобода ко злу есть искушение для закалки духа, для упрочения моральных позиций человека, вокруг которого уже господствует тьма. Вл. Соловьев считал, что решающее слово в определении своей судьбы принадлежит самому человеку. В уста Соловьева вполне можно вложить слова старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского: «Все-то в наш век разделилось на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдалается, прячется и что имеет прячет и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает... Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь, в людей и в человечество, и только и трепещет того, что пропадут его деньги и приобретенные им права его. Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности»²⁴. Ведь главная цель человека – деяние. «Делай неустанно, – говорил Зосима. – Если вспомнишь в ночи, отходя ко сну: «Я не исполнил что надо было», то немедленно встань и исполни»²⁵.

Обывателей пугал механический человек. Фантастов он радовал. Вл. Соловьева раздражала односторонность развития цивилизации. Его настораживало и отчасти пугало будущее человечества. Но он, наверное, не раз вспоминал библейскую притчу о Петре, который стал тонуть, поддавшись малодушию. Он, несомненно, верил в то, что творческое и человеческое начало обязательно возьмет верх в человеке, но это удесятрит ответственность, породив бремя совершенства, ибо последнее суть «ад сознания», постоянная мобилизация душевных сил и энергии.

У А.С. Грина в романе «Бегущая по волнам» есть эпизод, когда Бальт рассказывает Дэзи историю, произошедшую с Фрези Грант: «...Фрези стояла, закусив губу. В это время, как на грех, молодой лейтенант вздумал ей сказать комплимент. «Вы так легки, – сказал он, – что при желании могли бы пробежать к острову по воде и вернуться обратно, не замочив ног». Что же вы думаете? «Пусть будет по-вашему, сэр, – сказала она. – Я уже дала себе слово быть там и сдержу его или умру». И вот, прежде чем успели протянуть руку, вскочила она на поручни, задумалась, побледнела и всем махнула рукой. «Прощайте! – сказала Фрези. – Не знаю, что делается со мной, но отступить уже не могу». С этими словами она спрыгнула и, вскрикнув, остановилась на волне, как цветок. Никто, даже ее отец, не мог сказать слова, так все были поражены. Она обернулась и, улыбнувшись, сказала: «это не так трудно, как я думала...»²⁶.

Философия должна давать хотя бы небольшую надежду на чудо, которое, разумеется, не произойдет, но ожидание которого всколыхнет и поднимет на поверхность человеческой жизни все дремлющие творческие силы; собравшись воедино, они найдут должную точку приложения в человеческом деянии, укрепят позиции настоящего и осуществят дерзновенный прорыв в будущее, о котором так часто грезят авторы и герои фантастической прозы...

¹ См: Ожегов С.И. Словарь русского языка. – 18-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1986. С.737.

² Цит. по кн.: Мысли и изречения/Сост. С.Х. Карин. Алма-Ата: Казахгиз, 1964. С. 617.

³ По Э. Полное собрание рассказов. – М., 1970. – С. 657.

- ⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1. Л.: Эго, 1991. С. 11.
- ⁵ Русская поэзия конца XIX - начала XX века (Дооктябрьский период)/Сост.: А.П. Авраменко, С.И. Базыленко, В.С. Бугров и др. М.: Изд-во Московского ун-та, 1979. С. 249.
- ⁶ Медведев Ю.М. Там лес и дол видений полны: Послесл. к кн.: Русская фантастическая проза XIX – начала XX века. М.: Правда, 1991. С. 456.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 456 – 457.
- ⁹ Пушкин А.С. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1983. С. 229.
- ¹⁰ Именно эти слова ставит в заголовок своей работы о «космической этике» К.Э. Циолковского В.М. Мапельман (М.: Знание, 1991).
- ¹¹ Цит. по: Медведев Ю.М. Предчувствие великой судьбы. Послесл. к кн.: Ефремов И. На краю Ойкумены. М.: Правда, 1988. С. 472.
- ¹² Одоевский В.Ф. Косморама // Русская фантастическая проза XIX – начала XX века. М.: Правда, 1991. С. 215.
- ¹³ Там же. С. 216.
- ¹⁴ См.: Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). Т.2. М.: 2005. С. 261 – 262.
- ¹⁵ Пушкин А.С. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1983. С. 83.
- ¹⁶ Философия и будущее цивилизации. С. 262.
- ¹⁷ Пушкин А.С. Полтава//Поэмы. М.: Худож. лит., 1982. С. 203.
- ¹⁸ Сочинения Козьмы Прутков. М.: Худож. лит., 1987. С. 82.
- ¹⁹ См.: Мапельман В.М. «Я хочу привести вас в восторг...от ожидающей всех судьбы» (Космическая этика К.Э. Циолковского). М.: Знание, 1991. С. 36.
- ²⁰ Циолковский К.Э. Горе и Гений. Калуга: 1916. С. 3.
- ²¹ Цит. по кн.: Антонов С.П. От первого лица. М.: Сов. писатель, 1973. С. 144.
- ²² Зеньковский В.В. С. 64.
- ²³ Зеньковский В.В. С. 71.
- ²⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. худож. произв. М. Л.: Госиздат, 1926 – 1930. Т. 9. С. 299.
- ²⁵ Там же. С. 317.
- ²⁶ Грин А.С. Бегущая по волнам: Рассказы. М.: Худож. лит., 1988. С. 87.

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

И.В. ДМИТРИЕВСКАЯ
Ивановская государственная
сельскохозяйственная академия

ПРИНЦИП СИСТЕМНОСТИ В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Постановка проблемы

Творчество Вл. Соловьева, как и И. Канта, исследовано полно и глубоко¹. Но логические аспекты их философии раскрыты пока недостаточно. В рамках кантовского семинара в Калининграде работает секция Логического кантоведения². Однако сколько-нибудь систематического курса логического соловьеведения, кажется, пока не существует³. Между тем это интересная и обширная область исследования. Здесь возникает много проблем структурного порядка: о типе структурной онтологии в произведениях Вл. Соловьева (реизм, атрибутивизм, релятивизм), о его отношении к позитивистской логике, о логическом обосновании фундаментальных принципов его философии – всеединстве и цельности знания, о взаимосвязи аспектов формальной и диалектической логики в произведениях Вл. Соловьева, о логических методах формализации и абстрагирования, о преемственности и новаторстве в логике Канта, Шеллинга, Соловьева, Гегеля, о логическом своеобразии стиля мышления Вл. Соловьева, о соотношении эмпирического и теоретического уровней научного познания в его учении о нравственности, о способах обоснования теоретического знания в учении о нравственности и т.п.

В настоящее время в постнеклассической науке и культуре используются уникальные стратегии творческого поиска – системный подход и синергетика. Как создатель универсальной концепции цельности знания и всеединства Вл. Соловьев имплицитно неизбежно должен был опираться на методологию

системного подхода в обосновании своих идей. Как крупный представитель русской религиозной философии, провозгласивший идею Богочеловека и Богочеловечества, он не мог обойти вниманием ее синергетический потенциал. Каждая из указанных научно-философских стратегий имеет свою логику, которая, безусловно, проявляется в трудах Вл. Соловьева.

Как исследователя-герменевта нас интересует проблема понимания текстов Вл. Соловьева, истолкования и интерпретации его идей. Нельзя согласиться с постмодернистским тезисом о «потере автора» в современном научном, художественном, философском тексте. Это слишком упрощало бы герменевтическую ситуацию. Напомним мысль М. Хайдеггера о двух путях достижения смысла бытия: один – с позиции «поставы», техническое постижение смысла, когда исследователь «втискивает» бытие (в том числе и литературное или художественное произведение) в прокрустово ложе собственной концепции с помощью грубых и примитивных, по сравнению с живой тканью творческого произведения, орудий познания. Другой – пассивный, молчание и ожидание момента, когда само бытие отнесется к тебе с доверием; тогда оно образует «просвет», куда исследователь может войти со своим вопросом и, если он будет достаточно деликатен, то получить ответ⁴.

Нам близка вторая позиция. Постараемся не применять грубых логических технологий к исследованию творчества такого тонкого, изящного мыслителя, каким является Вл. Соловьев. Используя методы герменевтического анализа, постараемся не расчленять его произведений, а опираться на принципы системной герменевтики, в основе которой столь близкая Вл. Соловьеву идея цельности знания. В этой логической концепции рассматриваются две модели понимания текста – собственно понимающая и интерпретационная. В первой ставится цель воспроизвести как структурно, так и содержательно концепцию автора, ее внутренний смысл. В интерпретационной модели доминантной является концепция читателя-интерпретатора, в нее «встраивается» авторская концепция. Как видим, первая модель соотносится с тем, что говорил М. Хайдеггер о понимании с позиции «просвета» в бытии, вторая – это техническое понимание с позиции «поставы». В современном мире, в эпоху «*пост*» гос-

подствует вторая модель общения и восприятия информации, поэтому люди обречены на непонимание⁵. Чтобы сохранить человечество как живую целостность, необходимо возродить собственно понимающую модель в общении и обмене информацией.

Данная статья ставит цель рассмотреть формальный принцип системности как основание структурной организации нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева. И. Кант и Вл. Соловьев, в согласии с европейской философской традицией, полагали, что нравственная философия должна отражать всеобщий закон бытия человека, личности («нравственный закон во мне») и общества («царство целей»). Такая философия не должна быть основана на эмпирических предпосылках, а должна существовать как следствие априорных принципов. Это придаст теории дедуктивный характер, сделает ее доказательной. Но если И. Кант строит действительно формальную систему нравственной философии, избегая «вещественной» трактовки категорий «добро» и «зло», «справедливость», «благо» и др., определяя их исключительно как свойства и отношения⁶, то Вл. Соловьев фундаментальным понятием своей теории нравственности считает понятие «Добра» (вещи), которое определяется с помощью других содержательных понятий – «стыд», «жалость», «благоговение». Таким образом, нравственную систему В.Соловьева можно рассматривать как содержательную интерпретацию философии И. Канта.

Возникает вопрос, не является ли такая интерпретация шагом по направлению к упрощению системы теоретического знания, можно ли философию оправдания Добра с полным основанием считать теоретической, а не эмпирической. Редукция к эмпирической модели означала бы утрату нравственной философией Вл. Соловьева статуса всеобщего и необходимого знания, на чем безусловно настаивает автор⁷.

Нами доказывается, что философия оправдания Добра действительно является интерпретацией более общего принципа нравственности, изложенного Кантом в работах «Основы метафизики нравственности» и «Критика практического разума». Но это не означает редукции к эмпирическому построению и не лишает философию оправдания Добра статуса всеобщности. Здесь именно тот исключительный случай нарушения логиче-

ского закона обратного соотношения между содержанием и объемом понятия: содержание понятия расширяется, но объем не суживается. И этому есть свои логические причины – применение законов интенциональной, содержательной, логики как основания интерпретации.

В качестве методологического основания используются онтология качественного понимания вещей, анализ формальных и содержательных предпосылок теоретического знания, методология системного подхода.

Объектом исследования, и тем самым его эмпирической базой, являются работы И.Канта «Критика чистого разума», «Основы метафизики нравственности» и работа В.С.Соловьева «Оправдание добра».

1. *Философский принцип системности*⁸. Его содержание сводится к утверждению Л. Фон Берталанфи «системы повсюду»⁹.

Любое явление в мире, материальное или идеальное, малое или глобальное, в определенном отношении представляет систему. На уровне обыденного сознания система воспринимается как целостность, состоящая из элементов, связанных между собой отношениями. Система от несистемы отличается тем, что последняя не является целостным образованием, не обладает завершенностью, не функционирует детерминированно. В древней архаике иллюстрацией системно организованного мира является Космос, в то время как несистемный мир – Хаос. Системный характер бытия принципиален: бытие стремится к развитию во времени, это путь жизни, а необходимое условие жизнеспособности – целостность. Не случайно древнегреческие мыслители полагали, что Космос живой, все его проявления являются организмами и проявляют функции жизни – рождение и смерть, движение, дыхание, размножение и т.п.

Принцип системности включает следующие положения:

1. Мир и отдельные его проявления суть сложные, динамические, самоорганизующиеся системы.

2. Системность всеобща, абсолютна, объективна.

3. Система есть целостность, которая задается определенными системообразующими отношениями с заранее фиксированными свойствами.

4. Система от несистемы отличается заданностью системообразующего отношения.

5. Системы имеют разные уровни организации и возникают или изучаются в соответствии с уровнями организации.

6. Существуют объективные закономерности бытия и развития систем; цель общей теории систем – их изучение.

7. Системные закономерности всеобщи и не зависят от конкретного содержания или материального воплощения изучаемых как системы объектов.

8. Направление исследования – от высших уровней организации к низшим, от системообразующих свойств и отношений к вещам.

9. Принцип системности опирается на структурную онтологию качественного понимания вещей: вещь не рассматривается как тело, а является системой качеств.

Принцип системности получил статус важнейшего методологического принципа постнеклассической науки. Существует несколько вариантов определения системы, мы выбираем вариант, предложенный А.И. Уемовым, поскольку эта концепция достаточно обоснована как онтогносеологически, так методологически и логически. Основные категории, описывающие структуру мира в этой концепции, – «вещь», «свойство», «отношение». Границы между ними подвижны: то, что в одном отношении рассматривается как вещь, в другом выступает как свойство или отношение.

Параметрическая общая теория систем существует в формализованном и неформализованном варианте; для формализованного варианта ОТС строится язык тернарного описания – ЯТО, вариант языка неклассической логики. Его автор считает, что ЯТО способен адекватно представить специфику структуры как естественнонаучного, так и художественного знания. На наш взгляд, гуманитарное знание не является релевантной предметной областью для применения строго формализованных логических языков, потому что основной смысл художественного текста не в структуре, а в его содержании и способах интерпретации. Исключения составляют крайние проявления формалистического искусства.

Нами применяется вариант системной герменевтики, изложенной в ряде публикаций¹⁰. В отличие от традиционной философской герменевтики, где основной «понимающей» структурой является герменевтический круг, последовательное развертывание которого приводит к разным уровням понимания¹¹, в системной герменевтике любой текст рассматривается как система с иерархически упорядоченными уровнями организации – концептуальным, структурным, субстратным. Как указывалось, исследуются две логические модели понимания – собственно понимающая и интерпретационная. Предполагается, что при понимании возникает новое знание – результат системного синтеза авторского текста и тезауруса реципиента-читателя. В собственно понимающей модели системообразующие функции (концепта и структуры) сохраняются за авторской системой знания, в интерпретационной – эти функции в результирующем тексте берет на себя тезаурус реципиента. Существует две стратегии восприятия текста: понять именно то, что сказал или хотел сказать автор, или же приписать авторскому тексту иной смысл, более важный и злободневный с точки зрения читателя. Так или иначе понимание – это «вписывание» нового знания в известное, в процессе которого возникает некоторая новая информационная целостность, но ее варианты различны, один и тот же текст как пространственную манифестацию можно понять по-разному¹².

Поскольку нравственная философия И. Канта и Вл. Соловьева представлена философскими текстами, то обе модели понимания объективно возможны. Заметим, что и И. Кант, и Вл. Соловьев заботятся о том, чтобы их произведения были поняты адекватно, поэтому явно или неявно расширяют тезаурус читателя, вводя предпосылочное знание как содержательного, так и структурного порядка, выстраивая логически точные отношения между известным и новым знанием в границах текста. Все это покажем с помощью методологии системного подхода. Заметим, что труды И. Канта и Вл. Соловьева отчуждены от современного читателя и временем, и содержанием мировоззренческого, философского или научного тезауруса. Тексты философов воспринимаются в основном в рамках интерпретационного подхода. Для сложных философских или художественных текстов применение интерпретационных моделей неограничено:

как правило, автор задает отношения второго порядка между системой знания, которую он сообщает, и возможным пониманием или интерпретацией. Если не учитывать этого отношения, то легко договориться до «критики Канта слева и справа» или обличения философии Вл. Соловьева как «реакционной концепции объективного мистического идеализма». При этом игнорируется внутренняя логика произведений (и самих концепций) выдающихся мыслителей. Для адекватной и конструктивной критики прежде всего нужно знать произведения автора, вписывая их в контекст его мировоззрения, затем, понимать именно то, что хотел сказать автор, и лишь потом дать собственную оценку. Критика при несовпадении тезаурусов автора и читателя, по определению, не может быть ни адекватной, ни конструктивной, в этом случае понимание невозможно. Для понимания нужно хотя бы частичное совпадение тезаурусов. Необходимым условием полного понимания текста является вписывание концепции автора в концепцию реципиента причем, особую роль играет совпадение структурных предпосылок. Это случается чрезвычайно редко. В свете сказанного становится более понятным заявление представителей и теоретиков постмодерна о «потере автора». Действительно, добиться концептуального тождества тезаурусов автора и реципиента (языкового, психологического, социального, национального, ментального, логического, исторического и т.п.) очень трудно, а иногда практически невозможно. И все-таки общие знания о системе производства, передачи, восприятия информации, содержащейся в тексте, основанные на принципе системности, являются инвариантными для всякого места и времени. Они-то и определяют способность человека к адекватному пониманию текста. Эти принципы широко используются в процессе обучения главным образом естественнонаучному и математическому знанию, которое до сих пор строится преимущественно как дедуктивное или логически четко представленное индуктивное знание. У преподавателя всегда есть возможность расширить тезаурус ученика (студента) за счет содержательной или структурной информации, сформировать его как систему, а затем «вписать» в сформированную систему новое знание, таким образом, делая его понятным.

Но системный подход позволяет построить алгоритм понимания и более сложной гуманитарной информации (философской, этической, эстетической, художественной и т.п.). Далее это будет показано на примере понимания этических текстов Вл. Соловьева и И. Канта.

Определение понятия «система» в принятой концепции имеет формальный характер: система – это множество вещей, на котором реализуются отношения с заранее фиксированными свойствами. Таким образом, система создается не элементами, входящими в ее состав, а отношениями и свойствами отношений, реализующимися на элементах. Системообразующее свойство (свойство отношения) называется концептом, системообразующее отношение – структурой, элементы – субстратом. Направление системного исследования – от свойств и отношений к вещам, обратное направление – от вещей к свойствам и отношениям не является системным. На одном и том же множестве можно построить разные системы с помощью различных отношений и их свойств. Система от несистемы отличается наличием определенного концепта и структуры. Например, на множестве человеческих поступков можно определить систему нравственного или безнравственного поведения. По Канту, если поступок таков, что другой человек для субъекта представляет цель, а не только средство, то он является нравственным; тот же самый поступок рассматривается как безнравственный, если другой человек лишь средство для достижения целей субъекта. Здесь концепт – цель поступка – видеть в другом цель или средство, структура – связи между поступками, субстрат – сами поступки. Например, если кто-то ухаживает за больным с целью, чтобы тот выздоровел, жил и радовал здоровьем, то поведение его нравственно, и уход будет эффективным, больной будет получать не только лекарства, но и душевное тепло. Если же человек ставит цель получить наследство после смерти больного, то даже если врач и сиделки сделают все необходимое, но близкий человек дистанцируется, устраняется от участия в выздоровлении, болезнь может закончиться смертью. По Канту, во втором случае поведение субъекта безнравственно. Т.е. формальное определение системы наполняется конкретным содержанием. Определение системы имеет двойственный вариант: система – множество

вещей, на котором реализуются свойства, находящиеся в определенном отношении. В этом случае концепт реляционный, структура атрибутивная. Нами преимущественно используется первый вариант определения.

Важным аспектом общей теории систем является теория системных параметров, поэтому она (теория систем) называется параметрической общей теорией систем (ПОТС). Значения системных параметров и их взаимосвязь определяют способ функционирования системы.

Принцип системности в нравственной философии И. Канта

Принцип системности в философии И. Канта был рассмотрен в других работах¹³. Остановимся на его проявлениях в нравственной философии. Основанием нравственной философии является предпосылочное знание; предпосылки делятся на формальные и содержательные. К формальным относятся структурные допущения; общей предпосылкой такого рода у И. Канта является постулат о необходимости синтетического знания а priori в любой «чистой» науке. Пытаясь найти это основание для этики, И. Кант приходит к отрицательному выводу: категорический императив имеет основания скорее в области веры, чем знания. Учение о нравственности можно построить как популярную философию, как метафизику нравственности, но не как «критику».

Вторая структурная предпосылка, выраженная неявно, – качественное понимание вещей (вещь – система качеств), третья – методология системного подхода. Эти основания просматриваются во всех частях концепции И. Канта. Таким образом, архитектоника его философской концепции имеет своеобразную «матрешечную» структуру: любая подсистема – это система в том же смысле, что и целое. Нравственная философия И. Канта является подсистемой синтетического знания а priori, структура которого раскрыта в «Критике чистого разума»¹⁴.

К содержательным предпосылкам можно отнести следующие утверждения И. Канта: человек «по природе зол», «в мире

существует война всех против всех», «человек должен жить не для счастья, а так, чтобы быть достойным счастья» и т.п.

Система философии И. Канта является элементарно-автономной: она определена (замкнута) концептуально-структурно и открыта субстратно. Вообще структура научного знания, по Канту, представляет синтез априорных форм (форм чувственного созерцания, категорий рассудка, идей разума) с эмпирией опыта: априорные формы – это концепт и структура системы знания (известное), данные опыта – субстрат (новое знание).

Ядро нравственной концепции И. Канта – категорический императив. Его системная организация такова: концепт – всеобщее законодательство с его принципами, структура «максима воли», правило личного поведения, субстрат – поступок. Формулировка: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»¹⁵.

Кант приводит различные варианты формулировок категорического императива, но каждая подчиняется системным правилам. «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице каждого другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁶.

Здесь концепт – человек и человечество должны быть целью, но не средством направленного на них поступка; структура – отношение человека-субъекта действия к другому человеку и человечеству; субстрат – поступки субъекта. Поведение, следующее таким образом понимаемому моральному закону, является нравственным. В противном случае оно безнравственно.

Свойство моральности также определяется системно: «Моральность есть отношение поступков к автономии воли, то есть к возможному законодательству через посредство максимы воли»¹⁷.

Таким образом, в моральности фиксируется взаимосвязь поступка, максимы воли и всеобщего закона на уровне отношений второго порядка между концептом, структурой, субстратом: моральность – это система моральных поступков.

Системно определяется и автономия воли: «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон»¹⁸.

Автономия воли выступает как свойство максимы воли, распространяющейся на поступки, как системообразующее свойство: только свободная воля моральна.

Гетерономия воли, напротив, не является основанием нравственности, потому что имеет в качестве закона внешнее отношение: в этом случае закон диктуется извне. Это различие хорошо объясняет Вл. Соловьев: «Страдание вообще происходит тогда, когда действительные состояния известного существа определяются чем-либо для него внешним, чуждым и противным. Мы страдаем, когда внутреннее движение нашей воли не может достигнуть исполнения или осуществления, когда стремление и действительность, то, чего мы хотим, и то, что мы испытываем, не совпадают и не соответствуют.... Страдать значит определяться другим, внешним, следовательно, основание страдания для воли заключается в ее гетерономии (чужезаконности)... Таким образом, сущность нравственности определяется автономией или самозаконностью воли, и прямая задача этики показать возможность этой автономии, те условия, при которых она может быть действительно»¹⁹.

Итак, если система отношений между людьми построена на принципе автономии воли, то это система внутренняя; внутренний характер концепта и структуры делает ее системой морали. Система, построенная на принципе гетерономии воли, неморальна, основана на внешних концепте и структуре.

И. Кант утверждает, что невозможно рассмотрение практического разума как чистого понятия в рамках метафизики. Только в том случае, когда автономия воли и категорический императив были бы наделены статусом априорных принципов, вся система нравственной философии была бы системой синтетических суждений априори²⁰. Без «критического анализа» такое утверждение не имело бы достаточных оснований.

В «Критике чистого практического разума» (переход от метафизики нравственности к собственно «критике») И. Кант находит ключевое понятие к объяснению автономии воли. Это понятие свободы воли. Свобода воли (в критической части нравственной философии И. Канта) – конкретизация принципа всеобщего законодательства. Сама воля определяется как вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода – такое

свойство причинности, когда она может действовать независимо от посторонних, определяющих ее причин. Итак, опять системная структура: свобода – концепт, воля – структура как вид причинности (отношение), поступок разумного существа – субстрат²¹.

Приведенная дефиниция свободы – чисто формальная («негативная» по Канту), она не раскрывает сущности свободы. И. Кант различает естественные (природные) законы и законы свободы. И те, и другие выражают необходимость. Естественная необходимость выражает несвободную, гетерономную причинность, свободная воля – автономную причинность²².

Особенность свободной воли в том, что она действует по неизменным законам особого рода, в то время как естественные законы изменчивы. Если перевести эти рассуждения И. Канта на язык системного описания, то получим следующие: свойство изменчивости или неизменности законов – концепт; отношение причинности – структура; поступки людей, которые определяются волей, – субстрат. В целом системная формула определяет свободную или несвободную волю. Определение несвободной воли – система с неопределенным концептом, практически – не-система (концептуально открытая формула), система свободной воли, хотя и представлена «негативным» определением, тем не менее имеет определенный концепт, замкнутый на себя, в этом случае предполагается однозначное выполнение закона причинности. Таким образом, свобода воли – то, что должно предполагать как свойство всей совокупности разумных (духовных) существ: «Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам»²³.

Понятия свободы воли и автономии воли принадлежат не чувственному, а умопостигаемому миру. «Умопостигаемый мир содержит основания чувственно воспринимаемого мира, стало быть, и основание его законов, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли..., таким образом, я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки как обязанности»²⁴.

Свобода – это идея разума, природа – категория рассудка. Диалектика разума показывает, что нет подлинного противоре-

чия между свободой и естественной необходимостью: в умопостигаемом мире человек мыслит себя свободным, в чувственном мире – подчиненным естественной необходимости.

Понятие доброй воли существует для человека как члена умопостигаемого мира, злая воля возможна для человека чувственного мира. «Но если бы практический разум стал искать в умопостигаемом мире объект доброй воли, то есть побудительные причины, то он переступил бы свои границы и притязал бы на знание того, о чем ему ничего не известно... Все законы, направленные на объект, дают гетерономию, которую можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру... Свобода есть только идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основе законов природы»²⁵.

«Мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума»²⁶.

Выводы.

В нравственной философии И. Канта присутствуют те же признаки, что в «Критике чистого разума»: ориентирование на качественное понимание вещей, неявное использование принципа системности (целостности), системного подхода. Последнее выступает как логическое основание построения не эмпирической, а теоретической системы нравственности.

И. Кант стремится построить нравственную философию как синтетическое знание априори; функцию априорных компонентов выполняют свобода воли и всеобщий закон, апостериорных – максима воли и поступки людей. Вписываясь в априорные формы, необходимые (должные) и всеобщие, человеческие поступки становятся нравственными.

Необходимое условие нравственного поступка – автономия воли (ее самозаконность). Поступок, совершенный по принуждению (под действием чужой воли), не является нравственным.

И. Кант не ставит вопроса об объекте (побудительной причине) воли: решая этот вопрос, разум переступил бы свои границы, и нравственная философия перестала бы быть чистым зна-

нием. Поэтому он не говорит о Добре как объекте воли, не говорит в этом смысле и о Боге.

Желание сохранить формальную чистоту нравственной философии, не сводить ее содержание к эмпирическому знанию приводит И. Канта к некоторым содержательным выводам: человек должен стремиться не к счастью («счастье» – эмпирическое понятие), а к тому, чтобы быть достойным счастья; неизвестность подлинной природы человека (возможно, он по природе зол) побуждает к тому, чтобы в поступках он руководствовался долгом, а не сердечным влечением. Знание долга определяется нравственным законом; как следствие, один из вариантов категорического императива – человек – цель, а не средство для всякого разумного существа, а сообщество нравственных людей – это царство целей. Нравственная философия И. Канта ориентирована на то, чтобы люди не делали зла друг другу, а не на то, чтобы они делали добро. Возможно, такая осторожная позиция объясняется следующим: системообразующие компоненты – всеобщий закон и свобода воли – лишь функционируют в качестве априорных принципов нравственной философии, а не являются ими реально. В последнем смысле они непостижимы.

Как философия разума и рассудка кантова теория нравственности совершенна, но возможна ли нравственность вне пути сердца? Именно этот вопрос ставит в своей философии нравственности Вл. Соловьев. И. Кант открывает разумные основания нравственности – путь ума, Вл. Соловьев – духовные основания, путь сердца.

Принцип системности в нравственной философии Вл. Соловьева

Изложение нравственной философии находим в книге «Оправдание добра». Как религиозный философ Вл. Соловьев считает, что для человека смысл жизни наполнен единственным содержанием – воссоединением с Абсолютом, с Богом. Он рассматривает возможные пути воссоединения в многообразных проявлениях существования человека и человечества. Абсолютом обозначены для человека два пути – путь жизни и путь смерти. На пути жизни происходит действительное слияние че-

ловеческой сущности с божественной. Следуя по пути смерти, человек отстраняется как от всемирного божественного содержания сущего, так и от Бога внутри себя. С религиозной точки зрения, личность имеет две стороны – телесную и духовную. Следование только телесному началу означает духовную смерть, необратимость смерти. Следование духовному началу приводит к пониманию смерти как полного отрицания жизни, а как диалектического отрицания, как ступени к жизни вечной, освобождения от «гроба тела», свободного и полного воссоединения с Богом. Истинно верующему человеку смерть не страшна, а желанна: она воспринимается как апофеоз и праздник жизни, как граница, пересекая которую совершается переход к жизни вечной. С материалистической точки зрения, смерть тела означает смерть души, духовное богатство личности может сохраняться и продолжать существование лишь в той или иной форме общественного сознания, в сознании потомков.

Вл. Соловьев, безусловно, придерживался первой точки зрения. Рассматривая его нравственную философию как интерпретацию теории нравственности И. Канта, обратим внимание на логическую сторону концепции Вл. Соловьева. В отличие от Канта, который не ставит вопроса о смысле жизни, главным вопросом нравственной философии Соловьева является вопрос о смысле жизни, он формулирует основной тезис своей концепции – смысл жизни в оправдании добра: «Назначение этой книги – показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его»²⁷.

Содержательными аргументами в пользу оправдания Добра являются предположения: Добро – объективно, чистое, всеильное, всеединое Добро воплощается в Боге; человек, по сути будучи Богочеловеком, тем самым, добр по природе; человек – внутренняя, совершенная форма для Добра; человечество может быть расширено только сердечной связью между людьми; сердечное восприятие Добра возможно только при религиозном отношении к миру; идея Добра имеет универсальные формы, но лишена действительного содержания; свободы воли нет в нравственных поступках, автономия воли возможна лишь в отношениях между людьми, но в отношениях между людьми и Богом

существует только гетерономия воли; нравственность держится на разумной свободе и исключает свободу иррациональную; выбор зла в поступках людей чаще всего происходит ошибочно, когда зло принимают за добро и т.п.

В конечном счете «Оправдание добра» ставит перед нравственной философией цель, противоположную той, которую формулирует И. Кант: Кант показывает, каким образом можно строить межличностные отношения, чтобы не делать зла, Вл. Соловьев – как строить отношения, чтобы творить добро. Тем не менее Вл. Соловьев строит теоретическую систему нравственности, то есть решает метафизический вопрос: как возможна нравственная философия оправдания Добра? Как И. Кант, он полагает, что такая философия не может быть эмпирической и строиться как обобщение примеров, она должна быть теоретическим знанием. Это значит, что концепция Вл. Соловьева имеет свою архитектуру и основана на структурных (логических) предпосылках. Структурные предпосылки нравственной философии Вл. Соловьева, по сути дела, те же, что и у И. Канта: это качественное понимание вещей, принятие атрибутивного синтеза как главной смыслопорождающей модели; принцип системности и методология системного подхода; что касается априорности знания о Дobre, то она предлагается его божественной сущностью²⁸.

Доказать, что нравственная философия Вл. Соловьева, являясь интерпретацией формальной философии И. Канта, остается теоретической – трудно. Действительно, автор вводит довольно много содержательных понятий – «смысл жизни», «добро», «счастье», «стыд», «жалость», «благоговение» и т.п., имеющих чувственное содержание, не носящих отвлеченного, абстрактного характера. Философия, основанная на таких понятиях, безусловно, имеет психологический статус. Но, с другой стороны, эти понятия вводятся не как чувственные образы, а как теоретические конструкты, и, более того, сама структура их создается по строгим правилам интенциональной логики. Если бы структуру и содержание соловьевской теории нравственности оценивал И. Кант, он наверняка отнес бы ее к эмпирической, психологической и отметил снижение уровня рефлексии. Он, вероятно, увидел бы содержательные предпосылки в самих основаниях теории Вл. Соловьева, потому что понятия «цель»,

«благо», «воля» и т.п. трактуются содержательно как «Бог», «Божественная воля», «Бог как высшее благо» и т.п. То, что запрещалось в теории И. Канта – объективировать и конкретизировать предмет анализа, у Вл. Соловьева присутствует. Он полагает, что целью жизни является нравственное совершенствование человека, а целью нравственного совершенствования – соответствие идеалу нравственности, Богу. Отказ И. Канта от объективации, опредмечивания «принципа всеобщего законодательства», «причины автономной воли», «конечного предмета» свободной воли и т.п. связан, прежде всего, с гносеологическим характером его концепции и границами, которые определяет для философии принцип гносеологизма: относительно онтологических интерпретаций гносеологических утверждений «разум молчит и не может не молчать».

Концепция нравственности Вл. Соловьева является онтологической. По сути дела она по определению интерпретациона по отношению к «чистой» философии И. Канта. Но право на интерпретацию дает сам И. Кант, когда в конце своей книги заявляет о том, что вопрос о предмете или объекте всеобщего закона и принципа причинности остается открытым, «непостижимым». На место переменной в концепт нравственной философии Вл. Соловьев ставит константу, Бога. Эта подстановка может казаться произвольной, если ее рассматривать вне всей мировоззренческой позиции Вл. Соловьева. Но если учесть, что он не только объективный идеалист, религиозный философ и диалектик, провозглашающий и обосновывающий идею всеединства, но и мистик (интуитивист), непосредственно воспринимающий феномены мира иного, то становится очевидным, что принятие Бога как безусловного начала, первопричины, конечной цели, воплощения всеединства мира видимого, земного и тварного, как и других возможных миров, для Вл. Соловьева непосредственно данное знание, очевидность, имеющая для его философии аксиоматический характер. Он не идет от познания – к Богу, не пытается разумно или рассудочно обосновать его бытие, для него Бог такая же очевидность и непосредственная данность как собственное тело, чувства, разум. Это первично единое воплощает в себе, как в клеточке знания, все последующие моменты, как содержательные, так и формальные, его нравственной философии²⁹.

Вл. Соловьев обосновывает необходимость оправдания Добра как истинного смысла жизни и критикует как «отрицательные» иные ценности – красоту, справедливость, силу и т.п. С его точки зрения, только жизнь, имеющая нравственный смысл, может противостоять смерти, в то время как другие содержательные смыслы такой способностью не обладают.

Понятие Добра – качественно трактуемая «вещь». Это понимание предлагает подвижность границ между вещами, свойствами и отношениями: то, что рассматривается как вещь в одном отношении, может выступать как свойство или отношение в другом. Вл. Соловьев рассматривает логику теории идей Платона. Правда, идея атрибутивного синтеза им не воспринимается и не развивается, он говорит лишь о диалектике чистого мышления у Платона³⁰.

Существенно, что, утверждая жесткое разделение двух миров, мира земных вещей и мира идей у Платона, отсутствие между ними связующего звена, Соловьев все-таки находит это звено в Эроте, который наделяет земные вещи творческой активностью. Орудием Эроса, творящим жизнь, является красота³¹.

С логической точки зрения Эрот выполняет роль отношения, реализующего идею (свойство) на земном объекте (вещи). Это – модель атрибутивного синтеза. Впоследствии в философии Вл. Соловьева ту же функцию принимает на себя понятие Софии. А.Ф. Лосев считает Софию обратной стороной Логоса: если Логос воплощает мужское начало Абсолюта, то София – женское. София многолика (именно в силу своей многофункциональности): в ней есть божественная, тварная и космическая ипостаси, она может быть средоточием как Бога, так и Сатаны. Тем не менее, София реальное воплощение всеединства: она и мудрость Божия, и ее реализация как в Богочеловеке, так и в тварном человеке³². Таким образом, существует структурный изоморфизм концепций Платона и Вл. Соловьева.

С теоретико-системной точки зрения теория идей Платона противостоит атомизму Демокрита, причем не только содержательно но и структурно. Если у Демокрита тела образуются из атомов путем реистического синтеза (направление от вещей к отношениям и свойствам), то у Платона первичная сущность – идея – это качественно понимаемая вещь, которая реализуется на зем-

ных вещах как свойство или отношение (направление мысли – от свойств и отношений к вещам). Это модель атрибутивно-реляционного синтеза. Этой же моделью построения синтетического знания априори, как указывалось, пользуется И.Кант: априорные формы, категории, идеи реализуются как свойства или отношения на эмпирических объектах. Платоновская модель миропонимания, как указывалось, имеет диалектическое содержание, в отличие от демокритовской, метафизической³³.

Логика Платона проявляется в концепции Вл. Соловьева: оправдание Добра – это смыслообразующий центр жизни. Добро состоит из простейших качеств-чувств: стыда, жалости, благоговения перед высшим началом. Каждое из них имеет динамическую структуру: может существовать как относительно самостоятельная вещь или реализоваться на другой вещи как свойство или отношение. Первичные качества развиваются в более сложные: чувство стыда – основание совести, а совесть – справедливости; жалость – основа для любви не только к ближнему, но ко всякому живому существу, из этого качества развивается альтруизм; благоговение перед высшим началом – основа религиозного чувства и религиозного отношения к миру. В понятии Добра каждое из элементарных качеств выполняет определенные системные функции: жалость и стыд – функции элементов (субстрата), благоговение – концептуально-структурные функции.

Идея целостности (системности) – основополагающая в философии Вл. Соловьева. Элементарные нравственные чувства-качества – стыд, жалость, благоговение – образуют целостность, которую можно назвать «элементарной клеткой нравственного бытия». Она адекватно описывается формулой определения системы и имеет высшие (благоговение) и низшие (жалость, стыд) уровни организации. «Клетка нравственности» способна к саморазвитию и самосовершенствованию. Благоговение характеризует добро в природе Бога. Религиозное отношение у человека развивается на основе благоговения перед высшим, но сама идея Бога выполняет структурные (системообразующие) функции в сознании человека. Бог не персонифицируется, не рассматривается как «вещь», «субстанция», а, будучи Абсолютом, выступает как отношение, посредством которого все бытие является как целостность. Бог – системообразующее отношение

в бытии нравственности: то, что созидает и защищает целостность нравственной личности или нравственного общества. «Вообще необходимо различать внутреннее существо нравственности от ее формального принципа, или нравственного закона, и от ее реальных проявлений. Существо нравственности само по себе *одно* – это *целость* человека, заложенная в его природе, как пребывающая *норма*, и осуществляемая в жизни и истории чрез борьбу с центробежными и дробящими силами бытия, как нравственное *делание*»³⁴. И далее: «Мы должны сохранять свою внутреннюю потенциальную целостность для того, чтобы иметь возможность осуществить ее и в действительности, действительно создать целого человека лучшим и более прочным способом, чем тот, который предлагает нам природа»³⁵.

«Человек стыдится плотского пути, потому что это есть путь раздробления, *рассеяния* жизненной силы, и затем – смерть и тление. Если он действительно этого стыдится, чувствует это как недолжное, то, значит, он должен идти противоположным путем целостности и сосредоточения к бессмертию и нетлению»³⁶.

Итак, цель нравственного бытия – создание и сохранение собственной психологической, интеллектуальной, социальной, личностной целостности. Гарант целостности – Бог. Концептом в системе целостности является стремление к божественному совершенству, структурой – благоговение перед высшим началом, дополненное альтруизмом и совестью, субстратом – нравственные поступки. «Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького *я*, «принимай к сердцу» дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни, и не нужно будет его искать и придумывать ему определения»³⁷.

Вл. Соловьев отмечает, что жизнь с ее добрым смыслом исторически не вылилась в одну добрую форму, образы Добра не представляют такого безусловного единства, они находятся в стадии становления, но не устоялись окончательно. В реальности Добро сосуществует со злом. Добро – идеал, к которому стремится человеческое бытие, не является недостижимым ни для индивидуального, ни для общественного бытия. Для достижения идеала конституитивные свойства Добра должны стать внутренними для человека и человечества. «Человеческое *я* мо-

жет быть расширено только внутреннею, сердечною взаимностью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое в сущности ведь ничего не изменяет»³⁸. Путь человека к совершенству проходит через развитие религиозного отношения к миру³⁹.

Свойство совершенства или совершенствования в процессе творения Добра становится концептуальным, а вся система становящегося Добра обладает следующими параметрическими характеристиками: это внутренняя, динамическая, нестабильная, неминимальная, открытая субстратно и определенная концептуально и структурно система. Дополнительные характеристики – это система элементарноавтономная, потому что ее подсистемы являются системами в том же смысле, что и целое, то есть проявлением Добра; регенеративная: какие-то компоненты структуры и субстрата восстанавливаются во времени; детерминирующая: компоненты субстрата (нравственное или безнравственное поведение) определяются характером концепта и структуры; первичная: она возникает сразу после определения концепта и структуры; централизованная.

Вл. Соловьев обращает внимание на то, каким образом понимается Добро: «для того, чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта»⁴⁰.

Даже хорошо развитая в своем содержании идея Добра должна быть адекватно воспринята. Если нравственный мотив с той или другой стороны недостаточен, то он не действует: когда же он достаточен с обеих сторон, то он действует с необходимостью. Таким образом, в теории нравственности выполняется принцип детерминизма. Здесь раскрывается содержание той модели понимания, которая соответствует адекватному восприятию Добра. Добро выбивает того человека, на котором реализуется; зло выбирается произвольно самим человеком, зачастую потому, что зло принимается за добро. Здесь нет свободы воли, а существует объективная необходимость: «Добро определяет мой выбор в свою пользу всю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно*

определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем – *никакого*»⁴¹.

Выбор зла при полном и отчетливом знании Добра Вл. Соловьев не может объяснить разумными причинами и считает фактом иррациональным. Понимание Добра воспроизводит модель реализации эйдосов на земных вещах, атрибутивный или реляционный синтез с интенциональным направлением отношения – от свойств и отношений к вещам. Говоря языком герменевтики, понимание Добра ориентировано на собственно понимающую модель восприятия, тогда как творение зла – на интерпретационную. Человек не интерпретирует Добро в рамках собственного тезауруса, а постигает его истинный смысл, заложенный Богом.

Вл. Соловьев указывает на необходимое условие творения Добра – религиозное отношение к миру и Богу. Он пишет, что Бог не самоочевиден для ума, но и мир не самоочевиден. Поэтому единение с Богом дается на уровне ощущения. Бог воспринимается не умом, но сердцем⁴². «Когда нам приходится говорить кому-нибудь: *Бога нет в тебе*, то всякий понимает, что это не есть отрицание божества, а только признание нравственной негодности того человека, в котором не нашлось места для Бога, т.е. никакой внутренней восприимчивости для действия Божия»⁴³.

Логическая модель атрибутивно-реляционного синтеза лежит в основе распространения Добра как в личности отдельного человека, так и в социальных отношениях. В личности Добро проявляется как альтруизм, стремление сохранить или воссоздать не только собственную целостность, но и целостность другого. Отсутствие Добра рассматривается как эгоизм – сохранение собственной целостности путем разрушения другого. Всякое разрушение означает путь смерти, в то время как созидание – путь жизни. Нравственное содержание социальных институтов также определяется идеей целостности. Так, институт семьи предполагает целостность минимальной ячейки общества, в семье необходимы альтруистические отношения, чтобы члены ее были здоровы и жизнеспособны, а последнее обстоятельство делает жизнеспособной и семью в целом. Нравственность выступает как норма общественности, и в частности государственности; нравственная точка зрения возможна и необходима в ре-

шении национального вопроса; она присутствует в праве и должна реализоваться в судопроизводстве; нравственность существует в экономических общественных отношениях. Вл. Соловьев видит нравственную сторону даже в справедливой войне в защиту отечества: это Добро, направленное на сохранение целостности своего народа. Но идеал нравственности – мирное сосуществование народов. В последних главах работы говорится об идеале нравственной организации человечества в целом, где «единичный человек существует совместно и нераздельно с человеком собирательным». Основанием осуществления всех видов нравственности является христианская религия и церковь. На наш взгляд, здесь работает та же модель атрибутивно-реляционного синтеза: Добро как свойство или отношение реализуется на различных субстратах, разных сторонах общественной жизни.

Вл. Соловьев иначе, чем И. Кант, понимает мотивы нравственных поступков. И. Кант полагал, что нравственные поступки совершаются исключительно из понимания долга, но не по сердцу, не по велению чувства. Основанием нравственности является автономия и свобода воли. В реальности мы чаще всего встречаемся с ситуациями, когда поступки, совершенные по велению сердца, имеют глубокое нравственное содержание, в то время как совершенные из чувства долга оказываются глубоко безнравственными и разрушающими как целостность личности, так и целостность общества. Л.Н. Толстой писал, что если болен близкий человек, то какое-то время родные предоставляют возможность ухаживать за ним другим, посторонним людям, сиделкам, докторам, прислуге, но как только возникает серьезная угроза жизни больного, все самое тяжелое близкие берут на себя, и бессонные ночи, и методичный уход, и вдохновляющие беседы и т.п. И это делается не только из понимания долга, но и из чувства сострадания и сопереживания. Подобную же ситуацию описывает А.П. Чехов в пьесе «Иванов»⁴⁴.

Герой пьесы находится в ситуации глубокого психологического кризиса, вывести из которого его может только душевный покой, тепло, понимание и обретение смысла жизни, ясной и глубокой, наполненной реальным содержанием жизненной цели. Вместо того чтобы понять состояние Иванова и не мешать

ему разобраться в себе, окружающие люди пытаются «помочь» своими средствами, «спасти», «вернуть к жизни», насаждая внутри личности героя неадекватные концепты и структуры, разрушая и без того надломленную целостность, и доводят Иванова до самоубийства. Они действуют из своего понимания долга, не обладая достаточно развитым и чутким сердцем.

Особенно ярко недостаточность критерия «долга» и автономии воли проявляется, если проанализировать с этой точки зрения исторические факты. Так, в советское время было распространено доносительство, «стукачество», и люди делали это из чувства долга. По велению долга дети предавали отцов: всем памятен «подвиг» Павлика Морозова. Из определенно понятого долга фашисты истребляли славян и евреев, боролись за чистоту немецкой нации. Из чувства и понятия долга возникали и возникают самые кровавые и несправедливые войны. Следует заметить, что такие «максимы воли», с точки зрения организаторов разрушительных действий, могут быть возведены в статус всеобщего закона, стать «принципом всеобщего законодательства»: на это претендовали, например, пламенные революционеры всех времен и народов.

Вл. Соловьев не ставит резкой границы между долгом и чувством в вопросах нравственного поведения: «Делая доброе дело по склонности, я, тем не менее, сознаю, если только придаю своему действию нравственное значение, что я *должен* был его делать *и не имея этой склонности* и что точно так же всякий другой субъект, имеет ли он или не имеет эту склонность, *должен* поступать так, а не иначе, причем все равно, как бы он ни поступал в действительности. Таким образом, придавая известным действиям нравственное значение, я тем самым придаю им характер всеобщего, внутреннего, необходимого *закона*, которому всякий субъект должен или *обязан* повиноваться, если хочет, чтоб его деятельность имела нравственную цену...»⁴⁵. Сопоставляя долг и душевную склонность как мотивы деятельности, он считает доминантным долг в качестве мотива нравственной деятельности, но оставляет открытым вопрос о том, является ли нравственной деятельностью, выполняемая исключительно из понимания долга, но противоречащая «сердцу» и тому божественному содержанию, которое есть в душе человека, напри-

мер, смертная казнь противников политического режима, заключение в психиатрические больницы инакомыслящих или высылка за пределы страны, лишение родины. Если бы он последовательно проводил концепцию религиозного критерия нравственности, то вводил бы не расширенный критерий «долга» и автономии воли, а тот критерий, который утверждает необходимость оценивать ситуацию «глазами Бога». Тогда область действия нравственного закона естественно расширяется. «Сердечные» мотивы поступков оказываются одновременно мотивами божественными, и в этом смысле закономерными.

Вслед за И. Кантом Вл. Соловьев считает необходимым основанием нравственности автономию воли, полагая, что человек действует нравственно, когда его действия детерминированы внутренними побудительными причинами, а не внешним принуждением. Как само принуждение, так и подчинение ему – безнравственны. Однако, признавая автономию воли в качестве причин нравственного бытия человека, он отрицает свободу воли: автономия воли, ее самодостаточность, является свойством разумной воли. «...Эта *разумная свобода* не имеет ничего общего с так называемой свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой... Я не говорю, что такой свободы воли нет, – я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях»⁴⁶.

Таким образом, нравственный закон для него не собственно человеческий, а божественный: нравственный закон «ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависит». Если бы Вл. Соловьев утверждал свободу воли человека как основание нравственности, то и сам нравственный закон выступал бы как закон Человекобога, а не Богочеловека⁴⁷.

Вл. Соловьевым расширяется действие нравственного закона: он распространяется не только на людей, но и на всех живых существ. «Царство целей», которое И. Кант считал идеалом нравственного общежития для людей, Вл. Соловьев делает идеалом сосуществования всех живых существ: «...Каждое отдельное существо составляет собственно предмет или цель нравственной деятельности, не в своей частности или отдельности..., а как необходимый член универсального царства целей...»⁴⁸.

Проводя различие между нормой и отсутствием нормы в отношениях между людьми, он сводит это различие к противоположности Добра и зла. Добро, в свою очередь, это жизнь не только для себя, но и для другого, созидание и сохранение целостности не только своей, но и другого, альтруизм. Зло заключается в эгоизме, сохранении собственной целостности за счет жизни другого, разрушении другого или себя. Таким образом, кантовский категорический императив получает содержательную интерпретацию. Интерпретируется не только субстрат и структура основного правила нравственного поведения, но и самый концепт: принцип всеобщего законодательства не выглядит абстрактно, а объективируется: это Бог, Абсолют, Божественный закон и воля Бога. Добро, сообразуясь с божественным законом и волей Бога, ведет человека по пути жизни вечной, в то время как зло прерывает нить вечной жизни.

Развивая концепцию нравственности как теоретический аспект религиозной философии, Вл. Соловьев ставит вопрос о принципе детерминизма и его выражении в нравственном законе. Он настаивает на выполнении законов детерминизма в нравственном поведении. Различается детерминизм физический, психологический и нравственный. Первые два типа представляет эмпирический детерминизм, третий отражает нравственный закон. «Необходимость вообще есть полная зависимость действия... от основания, его определяющего, которое поэтому и называется достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение – то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. ...Необходимость нравственная... есть свобода от низшей необходимости... Эта разумная свобода не имеет ничего общего с так называемой свободой воли»⁴⁹. Нравственный детерминизм, в свою очередь, обусловлен божественной волей. Таким образом, принцип детерминизма трактуется объективно идеалистически.

Выводы.

1. Как и в концепции И. Канта, в нравственной философии Вл. Соловьева выполняется принцип системности. Он основан на определенной структурной онтологии: качественной трактовке вещей, диалектике вещей, свойств и отношений, моделях ат-

рибутивного и реляционного синтеза знания, определении понятия «система» и т.п. Роль концепта в нравственной философии Вл. Соловьева играет Бог, Абсолют, который рассматривается не только как понятие, но и как объективная реальность, структура системы нравственности определяется законом божьим, субстрат – поступки людей. Мера нравственности – это мера соответствия поступков или личных качеств божественному закону. Добро – качественно понимаемая вещь, конститuentами которой являются элементарные нравственные свойства – стыд, жалость и благоговение перед высшим; эти качества образуют «элементарную клетку нравственности», также системно организованную, причем функцию системообразующего и смыслообразующего отношения выполняет чувство благоговения перед высшим началом. Элементарная клетка нравственности развивается в более сложных структурах, предполагающих нравственное содержание, – семье, государстве, нации, правовых структурах и т.п.

2. Нравственную концепцию Вл. Соловьева можно изучать как вариант интерпретации философии И. Канта. Если И. Кант не ставит вопроса о содержательном наполнении таких понятий, как принцип всеобщего законодательства, максима воли, автономия воли, свобода воли и т.д., в противном случае его философия теряет статус «чистой» философии, то Вл. Соловьев заполняет «предметные переменные» чистой теории нравственности константами – «Бог», «Божественный Закон», «Воля Бога» т.п.

3. Поскольку основной онтологической константой концепции Вл. Соловьева является Бог и производные – божественная воля, божественный разум, Добро как проявление Бога и т.п., в содержании концепции существуют некоторые особенности: у Вл. Соловьева человек добр по природе, поскольку его природа божественна и главной ее составляющей является духовность; Добро объективно: чистое, всеединое, всеильное Добро воплощается в Боге; человек – внутренняя форма Добра: человечество может быть расширено только сердечной связью между людьми; свободы воли нет в нравственных поступках, нравственность держится на разумной свободе и исключает свободу иррациональную; Добро само выбирает человека, в котором воплощается и т.п.

4. Принципиальное отличие нравственной концепции Вл. Соловьева от теории И. Канта в том, что И. Кант строит чистую гносеологическую теорию нравственности, в то время как Вл. Соловьев дает ей онтологическую интерпретацию. И. Кант строго следит за выполнением принципа гносеологизма: отрицательно относится к поискам возможного объекта нравственного закона, автономии воли, свободы воли и т.п. Он выступает против «опредмечивания» содержания «чистой философии», полагая, что такая процедура снизит уровень рефлексии и низведет теоретическое знание на уровень эмпирического. Вл. Соловьев, строя онтологическую систему нравственной философии, тем не менее, оставляет ее теоретической. Этому способствует последовательное проведение принципа цельности знания, который проявляется в системном подходе, использовании процедур реляционно-атрибутивного синтеза и качественного понимания вещей.

5. Аргументом в пользу теоретического, а не эмпирического характера нравственной философии Вл. Соловьева может служить следующий довод. С точки зрения системного подхода в любой научной концепции, если она – целостное знание, выполняется принцип системности: выделяются высшие и низшие уровни организации системы. К высшим относятся концепт и структура, которые и определяют целостность и характер системы, к низшим – субстрат, замена или преобразование которого качественно не меняют системы. Если концепция задается или строится как теоретическое знание, то концепт и структура представлены теоретическими категориями или законами, а субстрат может быть как эмпирическим (ссылки на факты), так и теоретическим (несистемообразующие понятия или связи). В эмпирической системе концептуально-структурный уровень представлен эмпирическими обобщениями и законами; субстрат, как правило, тоже эмпирический, фактографический. Цели-концепты таких систем также различны: цель эмпирической системы не идет дальше открытия статистических законов или эмпирических обобщений, цели теоретической системы – открытие наиболее общих или всеобщих закономерностей.

В нравственной системе И. Канта «верхние этажи» системного описания отводятся теоретическим конструктам – син-

тетическим суждениям априори, принципу всеобщего законодательства, структуру представляет максима воли; эмпирический компонент – субстрат: поступки людей.

У Вл. Соловьева концептуально-структурный уровень представлен, на первый взгляд, эмпирическими понятиями: Бог, Добро, Стыд, жалость, благоговение; эмпирический уровень – поступки людей. Но, как указывалось, Добро у Вл. Соловьева выступает как теоретический конструкт, понятие, сформированное в соответствии с логическими правилами образования понятия и системного синтеза. Таким образом, собственно эмпирическим является только субстрат, описание поступков.

В построении нравственной теории у И. Канта и Вл. Соловьева просматривается структурный инвариант: они опираются на следование принципу системности, качественную трактовку вещей, методологию системного подхода, интенциональное движение мысли – от свойств и отношений к вещам. Но если у И. Канта функцию априорных предпосылок выполняет принцип всеобщности, максима воли, автономия воли, то есть совершенно формальные понятия, то у Вл. Соловьева априорные функции приобретают понятия Добра, Бога, Божественной воли т.п. Эти вещи воспринимаются как непосредственная субъективная реальность, но по сути дела функционирует в системе знания как априорные формы И. Канта. Априорность Добра определяется его божественной природой, тем, что в нем реализуются чистота, всеобщность (всеединство) и всеисилие Абсолюта. Таким образом, онтологический вариант нравственной философии Вл. Соловьева следует отнести к теоретической философии, строго систематизированной и доказательной, общезначимой в границах принятых онтологических оснований.

6. Сопоставление системных закономерностей построения нравственных концепций И. Канта и Вл. Соловьева позволяет высказать гипотезу о границах интерпретируемости знания, в том числе и теоретического, философского или научного. На наш взгляд, эти границы определяются следующими факторами. 1) Типом интерпретации; или она может быть проведена на концептуально-структурном уровне, или может заключаться в изменении субстрата. Возможно, что субстрат полностью заменяется другим, несущим те же системообразующие отношения и

свойства, при этом система остается той же самой, скажем, одно и то же грамматическое правило может иллюстрироваться разными примерами. 2) Интерпретация должна происходить в границах интерпретационной модели понимания, то есть в принципе в ней предлагаются новые концепт и структура по сравнению с исходным интерпретируемым знанием. Именно такое отношение видим в концепции Вл. Соловьева по сравнению с концепцией И.Канта. Однако между концептом и структурой исходного знания и результатом интерпретации должна существовать преемственность в существенных отношениях. Заметим, что интерпретационное отношение является не точечным, а линейным: интерпретация заключается в варьировании исходных концепта, структуры, субстрата в границах вполне определенного отношения второго порядка между концептом, структурой и субстратом. Константность отношений второго порядка обеспечивает законность интерпретации и очерчивает ее границы. Если рассматривать нравственную теорию Вл. Соловьева как интерпретацию концепции И. Канта, то это правило соблюдается: отношение второго порядка в нравственной философии И. Канта задается как отношение между принципом всеобщего законодательства, максимой воли и поступками людей. Это отношение сохраняется и в теории Вл. Соловьева, хотя абстрактные концепт и структура конкретизируются в понятиях Бог, Божественная воля, Добро и его составляющие. 3) Возникает вопрос, как возможна интерпретация гносеологической концепции онтологической? Если, скажем, следовать логике концепций Гегеля и Шеллинга, все обстоит наоборот: гносеология – аспект онтологии. В действительности именно человек осознает себя поставленным в познавательное отношение к миру, именно он задает вопрос о первичности мышления или бытия. А решая этот вопрос, он задумывается о границах познания, в том числе и о границах собственного разума, как это сделал И.Кант. Поэтому гносеологическое знание обладает большей степенью непосредственной явленности и очевидности по сравнению с онтологическим. И правомерно рассматривать онтологическую картину мира как интерпретацию гносеологического мировосприятия. С этой точки зрения знание и понимание Человекобога более просто и очевидно, чем знание и понимание Богочеловека: путь по-

знания Человекобога и соответствующая логика – гносеологические, путь познания Богочеловека – онтологический. 4) Наконец, важным условием правильной, закономерной интерпретации является сохранение теоретико-познавательного статуса знания. Речь идет не о содержательном статусе (онтология, гносеология, аксиология и т.д.), а о структурном. Интерпретация философского знания должна быть философским знанием, а не конкретно-научным, не обыденным: философская теория не должна выглядеть как сумма примеров, теоретический уровень анализа не должен сводиться к эмпирическому. Эта закономерность выполняется в концепции Вл. Соловьева.

¹ О сравнительном анализе творчества И. Канта и Вл. Соловьева см., например: Кант и философия в России. М., 1994; Калинин Л.А., Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции // Кантовский сб. Вып. 17, 18. Калининград, 1993, 1994; Цанн-кай-си Ф.В., Вл. Соловьев и И. Кант: проблема нравственного идеала // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. Вып.10 / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2005; Нижников С.А., Вл. Соловьев и И. Кант: критический диалог философских культур // Там же.

² См. статьи В.А. Смирнова, Е.Д. Смирновой, И.С. Нарского, Л.А. Калининкова, А.Н. Троепольского, В.Н. Брюшинкина, Г.Б. Сориной, В.С. Меськова, И.Д. Копцева, В.А. Бочарова, Е.Е. Ледникова, И.В. Дмитриевской, Т.М. Зеебома в «Кантовских сборниках» 1980 – 2003 гг., а также Лучшие публикации Кантовского сборника 1975 – 2001 гг., Калининград: КГУ, 2003.

³ См. работы: Моисеев В.Н. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Воронеж: ВГУ. 2000; Моисеев В.Н. Логика всеединства Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. Вып.1 / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001; Брюшинкин В.Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и Вл. Соловьева // Материалы по сравнительному изучению западноевропейской и русской философии. Калининград, 2002; Лазарев В.В. Категорический императив И.Канта в этике Вл. Соловьева // Кант и философия в России. М., 1994.

⁴ Хайдеггер М. К вопросу о назначении дела мышления / Пер. А.Н. Портнова // Философия сознания в XX веке: Проблемы и решения. Иваново, 1994. С. 231 – 232.

⁵ Дмитриевская И.В. Текст как система: понимание, сложность, информативность. Иваново, 1985. С. 42 – 47.

⁶ О качественном понимании вещей в логике И. Канта см.: Дмитриевская И.В. Проблема реальности в философии И. Канта // Кантовский сб. Вып. 18. Калининград, 1994. С. 82 – 98.

⁷ Соловьев В.С. Формальный принцип нравственности /Канта/ – Изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 556 – 557; Соловьев В.С. Теоретическая философия // Там же. С. 758 – 831; Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Собр. соч. В 6 т. М., 1965, Т. 4.

⁸ Целесообразно назвать имена таких исследователей: А Рапопорт, М. Месарович, фон Бергаланфми, Р.Акоф, Н. Винер, У. Росс Эшби, И.В. Блауберг, П.В. Кузьмин, А.А. Малиновский, В.Н. Садовский, В.С. Тюхтин, А.И. Уемов, Ю.А. Урманцев, Э.Г. Юдин и др.; см. также ежегодники «Системные исследования». М., 1969 – 2000 гг.

⁹ Бергаланфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. М., 1969. С. 30 – 54.

¹⁰ Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978; Уемов А.И., Сараева И.Н., Цофнас А.Ю. Общая теория систем для гуманитариев. Варшава, 2001.

¹¹ Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. Гадамер Г.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985; Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собр. соч. Т. 4. М., 2001; Рикер П. Существование и герменевтика // Феномен человека. Антология. М., 1993; Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000; Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984; Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литератур.-теорет. исследования. М., 1989 – 92; Никифоров А.Л. Семантическая концепция понимания // Загадка человеческого понимания. М., 1991; Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003; Эко У. Два типа интерпретации // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск, 2000; Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М., 1994; Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера-история. М., 1996; Аппель К.-О. Трансформация философии. М., 2001; Бахтин М.М. Проблема текста// Собр. соч. Т. 5. М., 1996.

¹² Дмитриевская И.В. Научный текст: опыт системологического исследования: Монография. Деп. ИНИОН АН СССР. Иваново. 1981.; Ее же.

Текст как система: понимание, сложность, информативность. Иваново, 1985; Ее же. Феномен понимания и предпосылочное знание // Философские науки. 2003. № 9; Логика: Учеб. пособие для вузов. М., 2006. Ч. II. Гл. 3. Логика общения и понимания, Гл. 4. Текст как объект понимания, Гл. 5. Диалог как форма общения; Ее же. Детская логика: герменевтический аспект // Феноменологические исследования. Российско-американский ежегодник. 2005. № 6. Владимир-Ганновер; Ее же. Метафизика молчания: герменевтический аспект // Там же. Ее же. Ноосферный текст (системно-герменевтический анализ // Реалии ноосферного развития. М., 2003.

¹³ Дмитриевская И.В. Принцип системности в философии И. Канта // Кантовский сборник. Вып. 12. Калининград, 1987; Ее же. Способность суждения и проблема понимания // Кантовский сб. Вып. I. Калининград, 1991; Ее же. Проблема реальности в философии И. Канта // Кантовский сб. Вып. 18. Калининград, 1994.

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1963.

¹⁵ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 347.

¹⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же. С. 270.

¹⁷ Там же. С. 282.

¹⁸ Там же. С. 283.

¹⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 555.

²⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 289.

²¹ Там же. С. 289.

²² Там же. С. 290.

²³ Там же. С. 294.

²⁴ Там же. С. 298 – 299.

²⁵ Там же. С. 304 – 305.

²⁶ Там же. С. 319.

²⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра / Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 79.

²⁸ Ориентация на качественное понимание вещей очевидна в работе В.С. Соловьева «Критика западной философии (Против позитивистов)». Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. Рассматривая субстанции у Декарта, В.С. Соловьев отмечает, что субстанция не существует как относительно самостоятельная вещь – тело (пространственный реизм), а сводима к ее атрибутам (качественный реизм); такое сведение явно прослеживается в философии Спинозы и особенно Лейбница. Там же. С. 12 – 20. Атомы у Соловьева рассматриваются не как тела,

конечные элементы мира (вещи), а как носители сил (отношения). Там же. С. 18.

Модели атрибутивного синтеза имплицитно присутствуют в анализе философии Локка и Беркли, в том случае, когда понятие о вещи возникает как единая мысль о совокупности ощущений. Там же. С. 22 – 24. Что касается методологии системного подхода, то он служит структурным стержнем концепции цельного знания. См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2.

²⁹ О достоверности непосредственного данного знания («психической материи»), логической формы и самого познающего субъекта как истинно философского, как замысла Божия см.: Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 829 – 831.

В связи с этим о феноменологическом методе Вл. Соловьева см.: Плеханов Е.А. «Как возможна метафизика?»: феноменологический проект Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов. Вып. 7. Иваново, 2003. С. 5 – 22; Кудряшова Т.Б. Философские идеи Вл. Соловьева в контексте основных положений феноменологии // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Вып. 9. Иваново, 2004. С. 181 – 195.

³⁰ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 227.

³¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 611 – 614.

³² Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Вл. Соловьев. Pro et contra. СПб, 2002. Т. 2. С. 832 – 834.

О своеобразии познавательного отношения в философии Платона и Вл. Соловьева см.: Щедрина Т.Г. Философия Платона в интерпретации Вл. Соловьева и Г. Шпета // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Вып. 7. Иваново, 2003. С. 50 – 60.

³³ О своеобразии понимания «вещей» и «реальности» у Платона и Демокрита см.: Дмитриевская И.В. Онтологические модели мира и проблема реальности сознания // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994. С. 9; Ее же. Системный анализ категории «реальность» в гносеологии // Становление и структура сознания и познания. Иваново, 1982. С. 90 – 94.

О необходимости феноменологического осмысления работ В.С.Соловьева см.: Плеханов Е.А. Указ статья; Кудряшова Т.Б. Указ. работа; Воронков В.В. Феноменологическое содержание теоретической философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр./ Отв. ред. М.В. Максимов. Вып. 9. Иваново, 2004. С. 181 – 195.

³⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. Т. I. С. 233 – 234.

³⁵ Там же. С. 234.

³⁶ Там же. С. 235.

³⁷ Там же. С. 90.

³⁸ Там же. С. 91.

³⁹ Там же. С. 62.

⁴⁰ Там же. С. 116.

⁴¹ Там же. С. 118.

⁴² Там же. С. 248,249.

⁴³ Там же. С. 251.

⁴⁴ Чехов А.П. Иванов // Чехов А.П. Избр. соч. В 6 т. М., 1956. Т. 6.

⁴⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. I. С. 574.

⁴⁶ Там же. С. 115.

⁴⁷ Калинин Л.А. Вл. Соловьев и И.Кант: этические конвергенции и дивергенции // Кантовский сб. Вып. 17, 18. Калининград, 1993, 1994.

⁴⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. Т. I. С. 579.

⁴⁹ Там же. С. 115.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.

С.Б.РОЦИНСКИЙ

Академия государственной службы
при Президенте РФ, (г. Москва)

[РЕЦ.:] Н.В. МОТРОШИЛОВА. Мыслители России и философия Запада (В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.

Для тех, кто давно знаком с творчеством автора книги, Н.В. Мотрошилова известна прежде всего как признанный специалист по истории европейской философии. Известно немало случаев, когда авторы, будучи долгие годы погруженными в западную мысль и подвергшись ее очарованию, поворачивают глаза к отечественному философскому наследию с большой неохотой, подобно платоновским узникам, прикованным в символической пещере. А некоторые если и поворачивают взор, то для того, чтобы высказать в адрес русской философии что-нибудь уничижительное.

Поворот же Н.В. Мотрошиловой к отечественной фило-

софии был вовсе не за тем, чтобы с высоты европейской классики порицать русских мыслителей за религиозность, иррациональность, мистицизм и прочие грехи. Да и поворот этот не был случайным и неожиданным, поскольку, по ее признанию, заниматься изучением русской мысли она начала еще в те времена, когда книги наших философов-идеалистов находились под идеологическим запретом. «Со студенческих лет изучая западную философию, я убедилась в ее глубине и величии, – пишет автор в предисловии к своей книге. – И исследованием философской мысли своего отечества я могла специально заняться не прежде, чем убедилась в ее высоких качествах, по крайней мере, сопоставимых с западной философией» (с. 3–4). И на всем протяжении книги, явно или между строк, звучит мысль о том, что место русской философия не где-то на обочине мировой культуры, что лучшие ее образцы вполне достойны сопоставления с достижениями европейской мысли. Важно подчеркнуть, что это не возвышенные восторги ультрапатриотического свойства, а квалифицированные суждения специалиста, обоснованные глубоким и тонким анализом исследуемых текстов.

В книге Н.В. Мотрошиловой творчество четырех крупнейших наших мыслителей – В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка и Льва Шестова – рассматривается в содержательном контексте западной мысли и «по вертикали», и «по горизонтали». С одной стороны, показывается генезис их философских воззрений, густо насыщенный рецепциями из западной мысли различных эпох, и, с другой, – прослеживается связь теоретических построений этих мыслителей с идеями их западноевропейских современников. Свой выбор именно этих философов Н.В.Мотрошилова объясняет тем, что «их имена и идеи говорят сами за себя». И добавляет: «Но в интересе к ним для исследователя западной философии был дополнительный момент: это мыслители, в творчестве которых заочный или очный диалог с философией Запада был наиболее глубоким и продуктивным» (с. 4).

Книги историко-философского содержания обычно не отличаются жанровым и стилистическим разнообразием. Если это более-менее объемная книга, то чаще всего она назы-

вается очень популярным в научных кругах словом «монография». Если же попытаться определить жанр книги Н.В. Мотрошиловой, то придется загибать пальцы. Сама Нелля Васильевна во вступлении к книге таких жанров называет четыре: эссе, статьи, очерки, тексты лекций. Я же, со своей стороны, рискну назвать по меньшей мере еще три: философская эпопея, философская драма и философская трагедия. Потому что глубокий и детальный исследовательский контекст и размышления автора переплетаются с сюжетами, наполненными сложными коллизиями – как идейными, так и житейскими, коих в судьбах главных героев книги было предостаточно. Причем судьбы людей и судьбы идей в книге не отделены жестко друг от друга, как это нередко бывает в историко-философских исследованиях, а предстают в живой связи, что является характерной чертой литературного стиля Н.В. Мотрошиловой. В частности, в одной из предыдущих своих книг она признается в том, что для нее идеи – не некие бестелесные сущности, а неотрывны от судеб людей, их производящих: «Философские идеи, разумеется, не рождаются и не существуют в некоем изолированно-самостоятельном царстве "чистого духа", "чистой мысли". Они формируются, живут и обновляются в контексте действительной исторической жизни вполне определенных, реальных индивидов»¹.

Тот же принцип живой связи людей и идей применяется в рецензируемой книге. Несомненно, главный герой этого философского повествования – Владимир Соловьев, которому автор отвела половину объема своей книги. Первое, чем привлекает этот философ исследователя в ракурсе ее темы, – это то, «что в орбиту оригинального и глубоко внутреннего философского опыта Соловьева по существу втянуты самые главные творения мирового философского духа» (с. 14). И действительно, в философии всеединства Вл.Соловьева нашли отражение и получили своеобразную интерпретацию идеи практически всех значительных течений мировой философской мысли. В учении Соловьева видны «следы» платонизма и неоплатонизма, идей гностиков и Псевдо-Дионисия Ареопагита, Спинозы и Лейбница, Канта и Гегеля, Шеллинга и Конта, Шопенгауэра и Гартмана... Соловьев был убежден, что философия должна быть интегрирована в об-

щечеловеческую культуру, а для этого она сама должна стать общечеловеческой, синтезировав в себе все положительные достижения своей богатой истории. Можно отметить, что в системе всеединства Вл. Соловьева состоялась серьезная и плодотворная встреча отечественной философской традиции с мировой философской мыслью. Известно, что отношение русского философа к вызвавшим его интерес идеям не всегда было всецело положительным. Но и в радикальном критицизме его упрекнуть нельзя: критика его была, как правило, конструктивной и диалектической – «с удержанием положительного», ибо он считал, что всякое не всуе сказанное слово содержит в себе зерно истины.

Отношение Соловьева к западной мысли было выражено на магистерском диспуте в Санкт-Петербургском университете, вызвавшем много откликов ценителей и оппонентов юного магистранта. «Боюсь, – говорит Н.В. Мотрошилова, – ... что их похвалы, как и их критика, не соответствовали если не масштабу самой работы, то необычайной и серьезности и оригинальности заявки на самостоятельную, эпохального значения концепцию» (с. 40).

Оригинальность молодого мыслителя выразилась прежде всего в создании им собственной версии «философии кризиса» и учения о кризисе философии. Первые серьезные наброски этих идей содержатся именно в магистерской работе Соловьева, которая, напомним, так и называется – «Кризис западной философии». Молодой мыслитель был одним из первых не только в стране, но и в Европе, продолжает автор, кто в последней четверти XIX века «создал *развитое, богатое идеями философское учение*, в котором брала разгон для штурма начинавшего окаменевать и превращаться в сумму догм классического философствования» (с. 50).

Конечно, Соловьев не был первооткрывателем этой темы, она и ранее по-разному интерпретировалась в учениях Шопенгауэра, Кьеркегора, Фейербаха, Маркса, «отцов» позитивизма, русских славянофилов. Тем не менее, считает Н.В. Мотрошилова, философия Соловьева предвосхитила целый ряд новых и перспективных направлений человеческой мысли, поскольку переломный этап, тем более решительный поворот произошел уже в самом конце XIX и первом десятилетии XX в., когда неклассическое философствование не только заявило о себе, но и приобрело ясные про-

blemные и идейные очертания. Соловьевская версия встроилась в ряд других концепций, но, подчеркивает автор, встроилась оригинально, с ясно выраженной претензией на «новый синтез», на восстановлении разрушенного единства философии и религии. Причем религии не на какой-либо конфессиональной основе, что многократно предлагалось и раньше в истории западной и русской мысли, а на основе христианства «универсального», преодолевшего конфессиональное размежевание.

На этом и ряде других примеров Н.В. Мотрошилова показывает, что отношения русской философии с западной не ограничивались лишь влиянием, заимствованиями, рецепциями и тому подобными типами связей, хотя они, разумеется, имели место и подробно прослеживаются в книге. Но если бы дело ограничивалось только этим, то автор вряд ли рискнула бы делать выводы о «сопоставимости» лучших образцов русской философии с философией западной. Поэтому в книге особо выделяется и обосновывается такой тип связи, как «спонтанная параллельность» (термин немецкого философа Р.Отто). Это, поясняет автор, «равноправная» перекличка идей, объективная синхронность творческих поисков и их результатов, когда «без видимого взаимного влияния, но равно испытывая воздействие реальных исторических потребностей, трудностей, новых целей философского развития, некоторые авторы начинают двигаться (относительно) сходными мыслительными путями» (с. 81). Такая синхронность обычно происходит тогда, когда возникает объективная потребность в поиске новых философских парадигм.

Одной из таких парадигм и была тема кризиса западной философии – с критикой «отвлеченных», односторонних начал, возводимых в абсолюты. В ее русле развивалось творчество не только Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, Л. Шестова, но и многих западноевропейских мыслителей. В контексте критики претендующего на самодостаточность рационализма появляется новая «философия бессознательного», происходит переосмысление классических парадигм в неокантианстве, формируются первые образцы гуссерлевской феноменологии. В этот же период в работах Ницше, Бергсона, Дильтея происходит зарождение различных вариантов философии жизни.

Именно философское осмысление феномена *жизни*, по мнению автора книги, является другим важнейшим парадигмальным новшеством философии Вл.Соловьева, созвучным соответствующим параллелям в западной мысли. Русский философ стремился создать такую философию, которая имела бы своим предметом не отвлеченные стороны действительности, а саму эту действительность во всей ее полноте, трактуемую как «жизнь». Соответственно, «в противовес абстрактно-отвлеченным, по преимуществу теоретическим вариантам классического западного философского мышления Нового времени В. Соловьев ставит задачу создать *философию жизни*, притом также совершенно нового, неклассического образца» (с. 120).

Читающий книгу без труда может убедиться, что тема философии жизни представляет собой важнейший момент концептуализации Н.В. Мотрошиловой философских построений Вл.Соловьева. «Говоря более конкретно, – пишет исследователь, – в ряде работ этой книги я стремлюсь доказать, что Соловьев – синхронно с рождением философии жизни на Западе и в унисон с некоторыми учениями отечественных мыслителей – противопоставил философии "отвлеченных начал", а также недавно господствовавшему позитивизму *новый и оригинальный вариант "философии жизни"*, насыщенной глубоким метафизическим содержанием» (с. 15).

Можно предположить, что отнесение построений Соловьева к разряду «философии жизни» является неким концептуализаторским перебором исследователя или редукцией не к истинному сущностному основанию философских построений Соловьева. Прежде всего если иметь в виду, что сам тип философствования русского мыслителя не вписывается в ту парадигму философии жизни, которую определили ее западные представители, поскольку категория «жизнь» у них наполнена содержанием (пусть с известными вариациями), с которым плохо согласуется предмет философии Вл.Соловьева и его последователей.

Однако обоснование автором своей концепции представляется достаточно аргументированным и убедительным. Говоря о категориальной стороне вопроса, Н.В. Мотрошилова подчеркивает, что жизнь в понимании Соловьева существенным обра-

зом отличается от известных характеристик этого понятия в западной философии. Для него жизнь не ограничивается витально-биологическими трактовками, а мыслится как философская категория, которая применяется «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 дробных разновидностях жизни (таких, как духовная, личная, лично-общественная, историческая, религиозная, нравственная и другие, выражаясь словами Соловьева, жизненные формы)» (с. 123).

Среди аргументов в пользу такой характеристики философии русского мыслителя важнейшим является тот, который исходит от него самого. Ибо Вл. Соловьев сам отождествляет свое учение «философией жизни» – в отличие от «философии школы», к которой он относит прежде всего не находящие между собой согласия отвлеченные эмпиризм и рационализм. «...Для философии школы, – писал он в этой связи, – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; ...для философии жизни – 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»².

Феномен жизни как единства всей полноты человеческого существования Н.В. Мотрошилова выделяет в качестве особого предмета философии не только у Вл.Соловьева. Если открыть разделы книги, посвященные другим мыслителям, то «следы» философии жизни обнаруживаются у Н.Бердяева, С.Франка и даже у Л.Шестова.

Если Вл.Соловьев философские размышления на тему жизни мог почерпнуть только у Ницше, то Н.Бердяев обращает внимание прежде всего на сочинения А.Бергсона, которые получили у русского философа весьма высокую оценку.

Бердяев видит в бергсоновской «Творческой эволюции», как и в работах У.Джеймса и Э. Леруа, «симптоматический» знак для философии XX века – знак возврата к жизни, к «жизненной полноте знания». Будучи принципиальным защитником философского иррационализма, Бердяев приветствовал то, что Бергсон явился в определенном смысле предшественником и провозвестником того поворота философии к целостной «жизни духа», который связан с решительной критикой «отвлеченной философии самодовлеющего рассудка», предлагая взамен внерациональные формы духа.

Но в воззрениях этих мыслителей выявляются не только точки соприкосновения, но и линии расхождения. «...Принципиальное размежевание Бердяева с Бергсоном, – подчеркивает Н.В. Мотрошилова, – касается коренных вопросов понимания "жизни": "жизнь" в философии нужно, согласно Бердяеву, понимать не в «сциентистском» ключе – не при подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой "жизни духа" и в плоскости не ухватываемой никакой наукообразной аналитикой специфики философского анализа» (с. 258). Примерно с тех же позиций Бердяев дискутирует и с Ф.Ницше, настаивая на необходимости перевести философский анализ жизни в русло философии духа.

Известно, что в центре внимания Бердяева находится личность, проблема ее существования в этом мире. Поневоле оказавшись в Европе, русский мыслитель окунулся в интеллектуальную среду, где философский интерес к этой же проблеме имел определенную традицию. И не случайно в сочинениях русского мыслителя Н.В. Мотрошилова сразу же обнаруживается комплекс как созвучий, так и диссонансов с представителями соответствующих направлений европейской мысли, в контексте которых разворачивается компаративный анализ основоположений и нюансов персоналистического экзистенциализма Бердяева.

Важно отметить, что методологическую основу анализа автором творчества русских мыслителей составляет не одна лишь компаративистика, как может показаться на первый взгляд, если иметь в виду название книги, хотя большинство ее сюжетов полностью соответствуют этому методу. Принципиально важным для Н.В. Мотрошиловой был анализ содержа-

тельный, такой, чтобы не упустить главного в характеристике того или иного мыслителя. В этом плане интерес представляет реконструкция «системных измерений» философии Вл.Соловьева. Столь обстоятельной работы ранее никто не делал, да в описаниях самого Соловьева не содержится синтезирующей «сборки» его системы в полном виде.

Системное построение философии Вл. Соловьева представлено в виде развернутой «синоптической таблицы», составленной по методу самого Соловьева, в которой вертикальные позиции накладываются на горизонтальные. «Вертикальное» системное измерение соловьевского учения разверстано по четырем блокам проблемных срезов (метафизика, практическая философия, философская антропология, теология). «Горизонтальное» измерение наполняется конкретными проблемными сферами исследования и синтезируется такими понятиями, как Бог, природа, человек, общество. Пересекаясь, эти системные измерения опосредуются идеей всеединства – главным принципом соловьевской философии.

Системный подход предпринят автором и к анализу творчества С.Л.Франка, прежде всего его философской трилогии «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества», в которой метафизические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи мыслителя приведены, по мнению автора, в стройную и детально разработанную систему. Особую значимость философии Франка Н.В. Мотрошилова видит в том, что она глубоко впитала в себя богатый опыт российской и мировой философской мысли, прежде всего того, что сам Франк называл «исконной философской традицией». Традиция эта воплощалась для него главным образом в мысли Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Дж. Ст. Милля и, в особенности, Николая Кузанского, которого С.Франк даже назвал своим «единственным учителем философии». Но этими именами далеко не исчерпывается ряд мыслителей, работы которых анализирует Франк, поскольку в его творчестве детально и основательно исследована новая и новейшая тогда западная литература.

Анализируя названную трилогию Франка, Н.В. Мотрошилова исходит из того, что мыслитель, опираясь на традицию и

новейшие тогда достижения философии, задал тему *предмета знания* в оригинальной для Запада мыслительной перспективе *онтологизации гносеологии*, которая, с одной стороны, была насыщена интерпретациями, часто критическими, популярных на Западе идей, а с другой – органично вписывалась в традиции российского философствования, заложенные Вл. Соловьевым. Сравнительному анализу подвергнуты концептуальные подходы к проблеме познания С.Франка и Э.Гуссерля, особенности восприятия русским философом идей И.Канта.

Философия С.Франка также предстает у Н.В. Мотрошиловой в ипостаси «философии жизни». В частности, характеризуя теоретическое значение и актуальность книги Франка «Предмет знания», автор подчеркивает, что работа «содержит *системно разработанный вариант онтологически ориентированной метафизики (или философии) жизни начала XX в., новаторство и оригинальность которого – в попытках ее органического синтеза с гносеологией, логикой, психологией нового типа и в (позже реализовавшемся) намерении пронизать философию этическими, социально-философскими измерениями*. А такой синтез остается нерешенной программной задачей и сегодня, перед лицом наступившего XXI столетия» (с. 341).

Творчество Льва Шестова также не остается в стороне от линии «философии жизни», которая для автора книги является общим основанием воззрений целого ряда русских мыслителей. «Во всяком случае, – со всей определенностью заявляет Н.В. Мотрошилова, – я лично стремлюсь такой вариант философии жизни разрабатывать. И опору нахожу также и в философских учениях В.Соловьева, Н.Бердяева, С.Франка и многих других российских философов. От доводов и соображений Шестова тоже не считаю возможным отмахиваться» (с. 444).

Раздел книги, посвященный жизни и творчеству Л.Шестова, в некотором смысле занимает особое место. Особенность эта – в драматизме, которым наполнены многие сюжеты. С одной стороны, как отмечает Н.В. Мотрошилова, в работах Л.Шестова идет «переключка-спор» великих умов и самого автора этих работ с великими умами. Персонажами диалогов становятся Пушкин, Толстой, Достоевский, Соловьев, Сократ, Платон, Аристотель, Лютер, Кант, Гегель, Шеллинг, Кьеркегор,

Гуссерль. С другой стороны, в «переключку-спор» с целым рядом идей и суждений философа вступает и автор книги.

О Шестове можно сказать, пишет Н.В. Мотрошилова, что он знал «одной лишь думы власть», что им владела «одна, но пламенная страсть». И дума, и страсть его были направлены против все того же рационализма. Как и его предшественник С.Кьеркегор, Л.Шестов острее своей критики направляет прежде всего против философии Гегеля и вообще немецкой классики, которая заклеяна им как собрание «мертвых речей мертвых существей». Наряду с обвинениями в апологии самодовлеющего разума, Шестов предъявляет резкие претензии к Гегелю за господство в его философии тотальности и необходимости в ущерб индивидуальности и свободе.

Уже в подходе к этому вопросу у автора книги возникает оппозиция между «за» и «против». С одной стороны, Н.В. Мотрошилова безоговорочно солидаризироваться с такой оценкой немецкой классической философии, конечно, не согласна. «Как и всякий заинтересованный в историко-философской истине гегелевед, – говорит Н.В. Мотрошилова, – я без труда найду тексты Гегеля, опровергающие «одномерные» обобщения Л.Шестова». Но, с другой стороны, и отметить «с порога» шестовские инвективы исследователь не спешит. Кроме того, «перемещая спор в более широкую плоскость, – говорит далее автор книги, – вынуждена признать также и историческую правоту Шестова» (с. 393).

Во-первых, потому, что свой критический счет Шестов предъявляет не разуму как высшей способности человека, а идолопоклонству перед *культурой разума*. Он выносит на суд нравственной совести разум и науку за то, что они, возмнив о своей самодостаточности, отмежевались от этических истин и ценностей, от проблемы добра и зла. В этой своей критической позиции Шестов выступает как ученик и последователь Достоевского, в чем он не раз признавался. «Историческая правота» Шестова, подчеркивает Н.В. Мотрошилова, становится особенно понятной и объяснимой в наше время, когда самодовлеющий человеческий разум предстает уже не в ипостаси своей отвлеченности, а как реальная, могущественная сила. Сам научный разум, конечно, не есть зло, но та «равнодушная сила», что с его помощью воцаряется, оказалась причастной к трагедии современного

человечества. Поэтому нельзя не разделить тревоги автора, когда со страниц ее книги звучат вот такие, в сущности, риторические вопросы: «Теперь давайте спросим себя, но, чур, отвечать честно: разве не были тысячу раз правы Достоевский и Шестов?.. Не такая ли «равнодушная сила» властвует сегодня над всеми нами, пользуясь раскрытыми наукой и разумом тайнами атомного ядра? И разве не оказалась причастной к этой трагедии современного человечества слепая вера в якобы самостоятельное и в себе благое "шествие" научного разума?» (с. 390).

Во-вторых, такое же двойственное отношение автора книги и к обвинениям Л. Шестовым немецкой классики за якобы умаление значения единичности и свободы. Несмотря на очевидную завышенность этих претензий, Н.В. Мотрошилова, тем не менее, и здесь находит оправдание философскому радикализму Шестова. Российский философ, считает она, провидчески почувствовал будущее, предвидел опасность, которая заключалась в вульгаризованном гегельянстве, расцветшем на почве догматизированного марксизма, когда перед культом необходимости и всеобщего закона умалались индивидуальность и свобода. Да и в самом немецком идеализме, а также в целом ряде других учений Н.В. Мотрошилова обнаруживает тенденцию к нарушению диалектического равновесия: всеобщее стремится потеснить единичное, а необходимость – свободу.

И еще немало подобных «за» и «против» и в творчестве Л.Шестова, и в его суждениях о других мыслителях обнаруживает и подвергает детальному разбору автор книги. Поэтому «историко-философские эссе Л. Шестова, – считает она, – требуют постоянно критического отношения, проверки, что нелегко как раз из-за того лучшего, что есть в этих шестовских работах – таланта автора, яркости и страстности полемики» (с. 394). Что же касается отношения автора к своему герою, то не будет ошибкой сказать, что здесь «за» все же берет верх над «против». Потому что в философии Л.Шестова Н.В. Мотрошилова усматривает «вполне законный позитивный поворот в сторону нового типа философствования о человеке и его духе, когда отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида перед лицом любой – природной ли, социальной ли – необходимости...» (там же). Собственно, это и есть поворот к тому типу

философии жизни, правомерность которого обосновывается на всем протяжении книги.

Как в случае с Л.Шестовым, так и во многих других спорных ситуациях Н.В. Мотрошилова демонстрирует удивительную мировоззренческую и методологическую толерантность, и эта ее черта распространяется на отношение к позициям и мнениям других исследователей. Открыто симпатизируя героям своей книги, она далека от мысли опровергать чьи-то оценки и суждения, пусть и негативные, а то и вовсе уничижительные – а таких на сегодня не счесть. Пожалуй, исключение составляют случаи, когда автор изменяет этому стилю, когда нить размышлений логически приводит к столкновению идей мыслителей, преисполненных высокой духовности, с нашей бездуховной сегодняшней действительностью.

Разумеется, затронутыми здесь темами и сюжетами не исчерпывается содержание рецензируемого издания. Отдельного рассмотрения достоин каждый из разделов книги, где глубокий, в сущности, феноменологический анализ основоположений философских построений русских мыслителей органически сочетается с их мировоззренческими, теоретико-методологическими аспектами и, как было отмечено, с личными судьбами философов. Одной из магистральных тем является тема восприятия и интерпретации идей Канта русскими мыслителями.

В отношении метода и стиля интересным представляется цикл лекций «Философия В.Соловьева и западная мысль конца XIX – начала XX в.: созвучия и параллели», прочитанных Н.В. Мотрошиловой в Иванове на постоянно действующем Соловьевском семинаре. Эти лекции выигранно оживляют строгий исследовательский контекст: здесь профессор Н.В. Мотрошилова не только следует за мыслями своих героев, но, что называется, берет инициативу на себя, иллюстративно вписывая историко-философский материал в канву лекционных сюжетов, выстроенных по собственному проблемному замыслу. Информативно обогащает книгу обширный библиографический материал о книгах русских философов и посвященной им литературе, изданных как на русском, так и на иностранных языках.

Книга Н.В. Мотрошиловой исполнена не только глубокими и тонкими анализами, сопоставлений и новых концептуальных

подходов, но и искреннего чувства сопереживания – как драме жизни ее героев, так и трагической судьбе нашей отечественной философии. И первые, и вторая в свое время подверглись несправедливым гонениям и запретам, уничтожению и замалчиванию. Все это и вызывает у неравнодушного человека естественное чувство печали и желание хоть как-то компенсировать ущерб, причиненный и русской культуре, и лучшим ее представителям. Поэтому и как упрек, и как исповедальный эпитаф звучат заключительные слова книги Н.В. Мотрошиловой:

«Всей своей книгой я пыталась доказать и продемонстрировать, что философия России рассматриваемого времени была на равных правах включена в диалог с мировой философией. В наши дни этот диалог только-только начал восстанавливаться, причем пока в масштабах весьма скромных, что неудивительно, если учесть теоретический изоляционизм, существовавший долгие годы. Можно ли надеяться, что история чему-то научит нас, россиян, заставив беречь, хранить, ценить свою культуру и ее творцов, среди которых всегда были и философы? Вопрос, на который и сегодня, к сожалению, нельзя дать утвердительного ответа...» (с. 461).

¹Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991. С. 7–8.

²Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 179. Понятие «жизнь» является одним из ключевых и в других сочинениях мыслителя, в особенности таких, как «На пути к истинной философии», «Красота в природе», «Оправдание добра», «Теоретическая философия», что достаточно полно представлено в книге Н.В. Мотрошиловой. А.Ф.Лосев, исследуя учение Соловьева в различных его аспектах, также приходит к заключению, что «всю философию Вл. Соловьева нужно представлять как философию жизни, сконструированную в виде системы категорий» (Лосев А.Ф. Вл.Соловьев, М., 1983. С. 149). Акцентирование Соловьевым понятия жизни не осталось без внимания и со стороны автора этих строк (см.: Роцинский С.Б. «Философия жизни» Вл.Соловьева: на логическом языке – синтез, на нравственном – примирение // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. Владимир Соловьев. М., 1996).

Т.Б. КУДРЯШОВА
Ивановский государственный архитектурно-строительный университет

И ВНОВЬ О ВЫСОКОМ ХУДОЖЕСТВЕ: ИДЕИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Имя В.С. Соловьева, его художественное творчество, философские идеи уже давно стали знаковыми в интеллектуальной жизни города Иванова. Причем указанная тематика не только актуализируется в рамках всегда ожидаемых семинаров при Ивановском государственном энергетическом университете или рассматривается на страницах «Соловьевских исследований», но и получает развитие и в других формах исследовательской деятельности. Дополнительным свидетельством тому стала очередная защита диссертации по «соловьевской» тематике М. Матсар (Московский государственный гуманитарный университет им. М.А. Шолохова) на соискание ученой степени кандидата философских наук: «Онтогносеологическое обоснование феномена художественного в философии всеединства В.С. Соловьева», состоявшаяся в марте 2007 года на заседании диссертационного совета Д 212.062.01 при Ивановском государственном университете. Поскольку мне довелось быть официальным оппонентом М. Матсар, то хотелось бы поделиться впечатлениями о представленной к защите работе, а также поразмышлять об эвристическом потенциале идей русского философа.

Чтобы настоящие и грядущие времена не стали «угашающими все огни» (Д. Андреев), необходимо сохранять сферы человеческой деятельности, где Истина, Добро и Красота осознанно и неосознанно культивировались бы, а не становились лишь предметом уничтожительных испытаний. Из оставшихся самостоятельными светских видов деятельности, пожалуй, только художественная и философская могут объединить вокруг себя силы, противостоящие господству «частных начал». Высокое искусство

способно через свое мистическое прозрение создать «защиту миру», и об этой возможности в очередной раз свидетельствуют идеи, составляющие основу обсуждаемой работы.

Работа М.Матсар посвящена исследованию феномена художественного в широком понимании значения этого слова («как базового отношения человека к миру»). Поэтому выбранные автором принципы онтологического обоснования данного феномена (принципы всеединства и софийности) позволяют рассматривать его как важнейшую гносеологическую, аксиологическую, этическую и эстетическую категории. Все это указывает на значимость исследования, проведенного в русле современных тенденций к синтезу когнитивных практик и актуальному обоснованию важнейших структур значений.

Избранное соискателем направление отвечает тому, что автор «Манифеста философии» А. Бадью назвал «платоновским философским жестом». Последний призван вопреки рассуждениям о смерти философии преодолеть пока существующие тенденции пребывания «в поисках окольного письма, побочной поддержки, косвенных референций» (А. Бадью) но не через переход «к захвату позиций на считающейся необитаемой философской территории», а, наоборот, – через *возрождение философских традиций, позволяющих видеть мир в его единстве*. Это возрождение и может стать шагом в «современную конфигурацию» философии.

Как и большинство других вопросов, подлежащих философскому рассмотрению, проблема художественного во многом носит исторический характер и всякий раз разрешается по-новому в условиях смены эпох и стилей. Однако при этом актуальная парадигма, в которой данный феномен рассматривается, явно или неявно всегда содержит в себе этимологию и историю его интерпретаций, несет в себе следы прошлых теоретических исследований и эмпирических наблюдений. Поэтому роль ретроспективных исследований вовсе не обязательно сводится к восстановлению по оставшимся следам теоретических событий прошлого. Новый подход нередко позволяет по-иному взглянуть на идеи прошедших эпох, актуализировав в современных условиях их прежде недооцененный нераскрытый потенциал. Именно с этой точки зрения мы воспринимаем идеи обсуждаемой ра-

боты М. Матсар, в которой автор за основу взяла онтологическое обоснование феномена художественного, рассмотренного более чем столетие тому назад в творчестве В.С. Соловьева.

При этом соискатель, разместив поле своего исследования на стыке предметных областей онтологии и теории познания, а также эстетики, этики и истории философии, получила возможность достаточно глубоко рассмотреть суть вопроса *в условиях реального всеединства*, представив таким образом вариант осуществления воплощения эвристического потенциала идей русского философа.

Принятие философии Соловьева в качестве, практически, единственного основания исследования феномена художественного способно стать предметом споров, вызвать несогласие, однако этот вопрос и не нуждается в однозначном разрешении. Его можно отнести к разряду тех, которые еще Аврелий Августин обозначил темой авторитета. «К изучению наук, – писал он – ведет нас двоякий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, а другое наиболее ценится при достижении...» (*Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 594*).

Это означает, что действительно авторитетная теория или система философии вполне может стать основой актуального исследования, на базе которой разум рассматривает «существо дела» в иных исторических условиях, в иной гносеологической парадигме. Думаю, что уровень авторитета русского философа В.С. Соловьева, развившего идеи философии всеединства, творчество которого систематизировано в собрании сочинений в 20 томах, вполне достаточен для того, чтобы его работы могли стать той почвой, на которой может быть «расположено» онтолого-гносеологическое исследование феномена художественного. И наше время, как справедливо пишет автор во введении, действительно актуализировало философский поиск по данной тематике в направлении, в котором оказались востребованы концепты, разработанные русским мыслителем.

Соискатель не просто исследует «теорию художественного» Соловьева, а *реконструирует ее, руководствуясь принципом всеединства* (который, как отмечают многие, даже самому Со-

ловьеву не всегда давался в качестве методологического). Это происходит приблизительно в следующей логической последовательности: интуиция всеединящего смысла мира, став одним из основных мотивов соловьевской философии, предполагает видеть источником всякого бытия абсолютную целостность. Постигание этой целостности, имеющей смысл законченной гармонии, есть задача человека, состоящая не в пассивном созерцании гармонии, а в ее воплощении. И реальным видом деятельности в данном направлении является искусство. Здесь онтологические, эстетические, гносеологические (а затем и этические) мотивы предстают в таком единении, что их невозможно разделить или выделить что-то одно в качестве безусловно фундаментального. Дополнительную ценность исследованию придает то, что стиль изложения М. Матсар тяготеет к удержанию ритма (звукового, смыслового), тактичному использованию значений слов из текстов русского философа, отвечает требованиям вкуса в сочетании неологизмов и традиционных терминов.

Таким образом, соискатель создает по сути особый вариант онтогносеологического эстетико-этического концепта «художественного» посредством конструирования определяющей личностью Соловьева мета-идеи и реконструкции не столько того, что он сказал, сколько того, что он хотел или мог сказать. Тем самым автор продолжает продуктивный философский разговор в контексте представлений об эстетическом смысле мира. Этот разговор был начат за двадцать лет до «Творческой эволюции» Бергсона в трактате Соловьева «Красота в природе», в котором он воссоздает историю эволюции творения новых форм жизни в борьбе с бесформенной материей, причем это развитие предстает глубоко драматичным и далеко не всегда способствующим сохранению результатов действия жизненных порывов. В наше время, время кризиса перепроизводства материальных форм, на фоне всеобщего увлечения ими и забвения собственно духовных, творческих форм пророчества Соловьева становятся весьма важным напоминанием о смысле и целеполагании человеческой жизни.

Отметим, что это продолжение разговора не только с Соловьевым, но и с Хайдеггером («Вопрос о технике»), Бод-

рийром и с другими мыслителями, задумывающимися о «поиске средств для преобразования действительности» в неразрывной связи с поиском алетей, «истинного способа миропостижения», духовного самоопределения. И актуализация темы Софии в условиях господства постмодернизма, постнеклассической рациональности, деконструктивизма, синергетики и прочих культурологических моделей не случайна, поскольку все они совпадают в своей части необходимости признания действия хаотического мейонального начала, хотя и в разной степени. Соискатель показывает значимость многомерного концепта Софии («материальная причина» Абсолюта, мифологема, олицетворяющая проявленность Божества посредством его женской ипостаси; символ особой формы знания, знания-мудрости как единства абсолютных Истины, Блага и Красоты; одна из доминант русской культуры; личность, мистическое единство человечества, великое человеческое Существо, идеал человечества; теургема, философема, означающая божественное знание о должном бытии для мира и человека, а также гностическая София, утратившая свою подлинную сущность) не только в сфере искусства, но и в современной культуре в целом, показывает его потенциал, позволяющий проецировать этот универсальный принцип в области самых различных метафизических и культурных актуализаций. Отметим, что М. Матсар в своих исследованиях действует в определенном смысле так же самоотверженно, как в свое время «Рыцарь Софии» постигал софийный опыт.

В первом разделе, посвященном данной теме, убедительно показывается, что глубинное постижение мира, не разъединяющее реальность на сферы субъект-объект, а объединяющее их на основе софийного онтологического принципа возможно во многом через деятельность особых структур сознания и особых языков, именуемых словом «искусство» или «художественное творчество». Именно благодаря художественному творчеству происходит существенное расширение области познания через постижение смыслов, первоначально не имеющих ничего общего с обыденным опытом. Автор справедливо указывает, что современные попытки сведения художественных фактов к поясне-

ниям через категории рассудка и термины психоанализа являются не только редукцией, но и искажением их смыслов.

Идеи софийности в их теургическом аспекте дают важный материал для понимания природы художественного творчества. Каждая эпоха требует подобного материала для осмысления степени *ответственности* художника за то, что он создает. Софийное начало в человеке, порождая единое пространство взаимодействия с трансцендентным, создает разные точки соприкосновения внутри этого пространства, обусловленные множеством познавательных способностей самого человека. Отсюда – множество форм знания. Здесь «красота предстает как воплощенное переживание радости бытия».

Как справедливо отмечает С.С. Хоружий, Соловьев был бы «обречен на философские повторения», если бы в его творчестве не соединились самые разные истоки. Стремлением наглядно продемонстрировать действенность подобного синтеза интуиций можно объяснить логику построения последующих разделов диссертационной работы. Прежде всего это проявляется во втором разделе при осмыслении концепта Красоты на основе поэтических, общетеоретических и собственно-эстетических текстов мыслителя. Соискатель стремится к предельному выявлению полноты смыслов, объединяемых философом под данной категорией, поскольку только в этом случае становится оправданным тезис о воссоздании целостности мира в энергичном теургическом акте художественного действия.

Следует отметить, что идея о теургическом преобразовании жизни через искусство вовсе не превратилась в достояние истории. Она, безусловно, трансформировалась, однако могла бы стать для соискателя тем центром, на основе которого можно было бы продолжить исследования, обратившись к современному искусству, которое в своем многообразии и разнообразии совсем не настолько однородно-кризисно и не всегда находится «за рамками искусства». Критическое, но «положительное» исследование современного искусства могло бы существенно обогатить и развить идеи, которые автор отстаивает в данной работе.

Еще большую актуальность в такого рода исследование могла бы внести тема субъекта художественного творчества, поднимаемая соискателем, вопреки рассуждениям (ставшими чуть ли не привычными) о «смерти автора» и «смерти субъекта». Действительно, М. Матсар, продолжая развивать соловьевские мотивы, фактически вступает в полемику с такого рода дискурсами. Ныне как никогда ранее современна тема ответственности за свои действия любого субъекта, тем более субъекта художественного творчества, поскольку искусство обладает особыми суггестивными возможностями. И действия художника, посредством «разумной свободы в материальной природе», есть предмет для рефлексии не только собственно творцов произведений искусства, но и широкой публики. В этом контексте существенно значимой предстает пророческая функция искусства, как форма познания, которой В.С. Соловьев уделял особое внимание, поскольку именно здесь есть опасность сдвига от «Богочеловеческой» к «человекобожеской» модели художественного творчества. И только опора на основополагающие концепты Соловьева дает в этом случае возможность определить художественные ориентиры, как внутренние, так и внешние.

Следует отметить тщательно проведенный автором анализ таких модусов сознания, как вдохновение, воображение – в существенной степени реконструирующих феноменологический метод Соловьева, который, как известно, присутствовал у него, скорее, в имплицитном состоянии. В.С. Соловьев не успел создать целостной эстетической системы «оправдания красоты», однако творческая реконструкция его наследия позволила соискателю завершить свое исследование разделом «Художественное произведение как модель осуществленного всеединства».

Как нередко отмечается, простого прочтения текстов того или иного философа и одного их многознания недостаточно. Необходимо понимание. И данная диссертационная работа является примером того, как реконструкция философского наследия становится средством понимания. Думаем, что заявленная М. Матсар тема «художественного» как осуществленного всеединства, развиваемая через *глубокое по-*

нимание наследия русского мыслителя, достойна стать смыслообразующим центром для дальнейших исследований в области философии, культурологии, искусствознания, образования.

НАШИ АВТОРЫ

Дзущева Наталья Васильевна	д-ф филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета
Крохина Надежда Павловна	канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии Шуйского государственного педагогического университета
Гунченко Алексей Викторович	студент факультета журналистики Ставропольского государственного университета
Димитрова Нина Иванова	д-р филос. наук, профессор Института философских исследований Болгарской Академии наук
Кудряшова Татьяна Борисовна	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета
Ращевская Елена Петровна	канд. филол. наук, ст. преп. кафедры культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета
Матсар Майе	канд. филос. наук, ассист. кафедры философии Московского государственного гуманитарного университета имени М.А. Шолохова
Уваров Михаил Семенович	д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета

Рашковский Евгений Борисович	д-р ист. наук, профессор, гл. науч. сотр. ИМЭМО РАН
Мозговая Наталья Григорьевна	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова
Матюшко Богдан Константинович	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова
Черников Дмитрий Юрьевич	асп. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
Цанн-кай-си Федор Васильевич	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета
Андреева Людмила Сергеевна	асп. кафедры философии Владимирского государственного педагогического университета
Кузин Юрий Дмитриевич	доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Дмитриевская Ирина Владимировна	д-р филос. наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной сельскохозяйственной академии
Роцинский Станислав Борисович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 14
Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование В.А. Мухин
Обложка А. Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 08.12.2006. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,5 . Уч.-изд. л. 17,6 .
Тираж 150 экз. Заказ № .

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.
Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.