

Российская Академия Наук
Институт философии

Н.А.Кормин

**ФИЛОСОФСКАЯ ЭСТЕТИКА
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

**Часть I
Святая гармония**

Москва
2001

УДК 14
ББК 87.3
К 66

В авторской редакции

Научно-вспомогательная работа проведена

Л.Г.Комзиной

Рецензенты:

доктор филос. наук *Р.Г.Апресян*

кандидат филос. наук *О.Я.Малова*

К 66

Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьева. — Часть I: Святая гармония. — М., 2001. — 187 с.

Книга — первое монографическое исследование структур философского обоснования эстетического в творчестве раннего Вл.Соловьева, замкнутых на понятие святой гармонии. Рассматривается характерная для него трактовка метафизической природы эстетических явлений, способ построения органической логики и эстетики, ориентированных на формы мышления в области истории; воспроизводится образ цельного знания, призванного сыграть действенную роль в качестве теории духовной связи между философией, наукой, религией и искусством.

ISBN 5–201–02054–2

© Н.А.Кормин, 2001

© ИФРАН, 2001

Введение

Эстетика всеединства, исходящая из трансцендентного истолкования мира как в принципе чего-то непостижимого для нас в своих божественных истоках, заключает в себе все богатство выполнения религиозного и философского акта. *Красота и возвышенность чистого места человека в творении, эстетические вариации бытия, искусство, отвечающее богочеловеческим потенциям, каноны эстетического преображения мира* — вот основные эстетические интуиции, связанные с напряженностью этого акта, с самой расположенностью внимания к наступлению истины. Постигание этих структур усложняется тем, что здесь нужно все время держать в фокусе и работу эстетического мышления Владимира Соловьева, и ее контекст. В своем стремлении зафиксировать сущность красоты в «чистом виде» в качестве когнитивно приоритетной «эстетическому явлению» он разделяет классические философские установки эссенциализма, которые в данном случае можно сформулировать так — эстетическое явление существенно, а сущность эстетического является. Но неклассический тип рациональности инспирировал критику таковой нормативной структуры — не все, что эстетически приходит к нам от мира, явлено, встреча этого феномена может состояться лишь в том случае, если на нее получено согласие эстетического сознания, если в самом сознании приготовлено место, где может быть реализован эстетический сценарий такой встречи.

Как видим, в мышлении Вл.Соловьева философские и эстетические элементы взаимно имплицитуются. Определение границ эстетической активности сущего было для него важной философской задачей. Эту границу, этот предел, в основании которого лежит беспредельное, он мыслит как начало формы, позволяющей эстетической реальности получить определенность. Несмотря на свою размытость, этот предел осуществляет непрерывную связь между красотой, истиной и добром, связь, философски структурирующую всю его эстетику, которая базируется на относительно априорных постулатах — определениях границ ее онтологического пространства, задаваемых через то, что Гегель называл сущностью бо-

жественной природы, — всеобщие смыслы тех духовных опор, которыми данные границы себя утверждают. Место для реализации указанного эстетического сценария, которое есть своего рода локальный предел сложности, граничное переживание, в известном смысле можно интерпретировать как трансцендентальное место, и вся проблематика трансцендентальной эстетики (трансцендентальной не в кантовском смысле) выстраивается у русского философа вокруг переживания крестного пути художника. Указанное онтологическое место может и утрачивать свои определенные границы, растворяться в каких-то иных структурах, даже в каких-то локальных отклонениях. Бытие здесь как бы играет на самой грани, почти снимая собственную маску. Сама основа этого трансцендирования социально выполнена, хотя Вл.Соловьев и не всегда раскрывает механизм этого выполнения.

На трансцендентальном месте может поселиться тот, кто стремится к бытию за пределами самого себя. Такое трансцендентальное поселение представляет собой весьма драматичный, полный противоречий процесс. Ведь чтобы *быть там*, надо непрерывно взбираться с невероятным усилием по лестнице так, как будто идешь вверх по бегущему вниз эскалатору. Стоит остановиться или замедлить восхождение — и ты снова в самом низу. *Там-бытие* есть граница, при достижении которой идущий превосходит самого себя, тут мы имеем дело со своего рода трансцендентальным аттрактором: трансцендирование не может продолжаться бесконечно и на каком-то этапе все-таки останавливается, выписывая, как правило, образ личности. Трансцендирование — это характеристика онтологии личности, которая всегда строится на каких-то надличностных основаниях, эти ее предельные состояния как бы притягивают к себе все остальное. Искусство всегда имеет трансцендентальную структуру. Не случайно, что С.Лурье относит Иосифа Бродского к числу тех авторов в мире, которые «сумели найти надличностную точку зрения и, главное, осознать ее». Поэт «воспринимает мир в каких-то очень больших координатах... Как будто он глядит на эту реальность, зная о какой-то другой, откуда и собственная смерть выглядит совершенно иначе. Но главное, там не придуман, а изобретен взгляд откуда-то с высоты»¹.

В творчестве Вл.Соловьева сам способ, каким можно прокладывать трансцендентальную стезю, сам пограничный модус сознания эстетически мотивирован. Философия и искусство красоты подготавливают ту почву, от которой можно оттолкнуться для трансцендентального восхождения. Ведь от зыбкой или вязкой структуры не оттолкнешься — каждый новый момент движения на ней будет означать не подъем, а провал в состоянии одержимых жаждой «переступить» черту, и чтобы не растрчивать понапрасну силы, нужно сначала собраться и улучшить, укрепить это место. А сделать это крайне сложно — ведь такое укрепление есть событие, которому приписывают место в душе, место в истории человека и которое происходит на границах всех онтологических перспектив. Но в философии всеединства все становится еще сложнее из-за того, что тут эта местность прячется в тумане мистического переживания. Локализовать событие, в структурах которого индивид несет в себе историю, проживает ее, значит ограничить единственное место, которое включает личность в ситуацию выбора — или погружаться во тьму и быть там, где сатана свой правит бал, или стоять на этой грешной земле, обратившись к мистическому созерцанию божественного места, где свет рождается от света.

На эстетическом усилии по укреплению трансцендентальной местности всегда лежит ответ незнаемого — Бога знать невозможно в принципе, и феномен этого принципиального незнания крайне важен в гуманитарной науке. Скажем, при всем обилии знаний о природе художественного творчества нельзя не признать определенной правоты агностицизма. Мы не знаем и принципиально не можем знать, какие линии художественного мастерства приведут к шедевру, а какие — к посредственности. Ведь произведение искусства возникает из видения невидимого, из сполоха художественной интуиции, из видения духовными глазами, и у Владимира Соловьева вся поэтика искусства соотнесена в известной степени с недоступными познанию явлениями, с поразительной цельностью восприятия, полнотой переживания жизни, напряженностью усилия, направленного на то, чтобы адекватно и гармонично «вписать» человека в объемлющий его универсум, возратить его на путь богоуподобления. Отсюда понятно, почему эстетическое трактуется им как нечто, что есть в нас, идущее к

нам от Бога, а сама эстетика как сторона познания того, что, по словам преподобного Симеона Нового Богослова, «нет никого другого столь прекрасного, как Бог»². С точки зрения русского философа, в эстетическом ощущается дыхание метафизического — мы сами онтологически открыты и себя открываем в том, что не может быть определено: неопределимое — предел, выше которого ничего нет и который делает доступным для нас другое онтологическое измерение. И красота как таковая — и таково ее топологическое свойство — существует только на этом пределе, а может быть, и выходит за него, существует на месте граничного сознания. Этот предел ее обосновывает, а потому в ней есть нечто от трансцендентности — не случайно, что Кант мыслит идею как нечто выходящее за пределы возможного опыта. Значит, эстетическое понимание должно исходить из какой-то предельной модели сознания, и сама эстетика невозможна без того, чтобы мыслить — мыслить, но не знать — этот предел. Среди реквизитов эстетического познания всегда выступала гармония, и русский философ связывает понимание эстетического с выполнением процедуры предельного перехода или абсолютизации гармонии, расширения места поиска ее определений до идеи универсума в целом. То есть он намерен локализовать гармонию в иных, но родственных ей — эстетических структурах. Следовательно, указанный предел эстетически мыслится им прежде всего в терминах тождества личности, просто тождества или, как называл его Шеллинг, единства в множестве, в разнообразии, лежащем, по Вл. Соловьеву, в основе формирования уникальности каждого всеобщего индивида — истины как личности, добра как личности и красоты как личности. Сама реальность как нечто единое представляется ему чем-то обладающим многообразной природой, той многообразностью, что соединяет несовместимое. Вся его система держится интуицией такого единства, которое есть условие возможности множества, создающего напряженность в многообразных проявлениях человеческого существования, включая и познание — оно ведь тоже предполагает отнесение к гармонии, синтез многообразия в единстве понятия. Стало быть, гармония имеет общие свойства с тем, что христианские мыслители называли мышлением, то есть способностью сведения воедино всего многообразия.

Итак, лежащая в основе эстетической конструкции предельная модель сознания мыслится в терминах соразмерности, гармонии и стоящего за ней трагизма, порождаемого стремлением ввести единство в отрицающее его многообразие. Гармония, запечатленная в эстетическом сознании на уровне метафоры, будет меняться — иногда разительно — от одного мира к другому, от культуры к культуре, от индивида к индивиду, и эту ее изменчивость постарается воспроизвести Вл.Соловьев. Уже в ранних работах он не сводит свой анализ к фиксации синтеза единства и многообразия, а выбирает пути эстетического постижения потенциальной и актуальной бесконечности, понятой как многообразие измерений личности, и именно благодаря этим пробным путям он оказывается в непосредственной близости от категории символа, который и есть выражение бесконечного в конечном индивиду.

Русский философ помещает эстетические структуры «на пороге как бы двойного бытия» (Тютчев) — указанные терминологические узлы захвачены игрой на пределе между двумя состояниями: одним, укорененным в структурах нашей эмпирической, психической жизни, нашего индивидуального сознания во всей его непредсказуемой прихотливости, и другим — каким-то несравненно более цельным, насыщенным бытийными напряжениями, в которых мы переходим в иную — сверхэмпирическую, непсихологическую — структуру сознания. Захваченность этой свободной игрой, которая, по Шеллингу, и составляет сущность жизни, есть для русского философа захваченность тягой к существующему, не к чему-то абстрактному и застывшему среди умственных сцеплений, а к *тому, что есть*, к бытию существующего — к таким явлениям, к которым сразу же примыкает бытие или, как говорили древние греки, *сущее-сейчас* — это онтологическое мгновение, которое вдруг может все изменить. У Вл.Соловьева переоткрытие сущего, отправляющееся от импликаций настоящего как самой адекватной формы переживания вечности, естественно перетекает в объяснение некоего жизненного и когнитивного аналога этого сейчас — феномена цельного знания и цельной жизни. Но способ, каким можно достигнуть полноты жизни, или, как говорится, вырасти в полную меру жизни, имеет свою антропологическую специфику: «...единственная возможность вырасти в меру жизни — это непоколебимо стать

перед лицом смерти, быть готовым к ней — без страха и без самоутверждения. «Быть готовым» не означает какое-то особое состояние; это означает, что все в жизни — каждое слово, каждое движение, все самое малое — должно быть так совершенно, чтобы, если смерть застанет в этот миг, можно было сказать: это последнее действие было самым прекрасным, что сумел сделать этот человек...»³. Сама смерть означает конец эстетики, ибо по христианским представлениям с ней связано *сотлевание всякой красоты*, и потому для Вл. Соловьева эстетические искания полной меры человека мыслимы лишь на пути приближения к тому, кто действительно погряз и упразднил смерть, — к Христу, эти искания суть искания меры Бога, а они невозможны без тяги человека к осознанию своей немощи, к его жалкому усилию сделать так, чтобы окна души стали чистыми, а сама она — целомудренной, чтобы на этих окнах начал играть свет, а сама игра света порождала едва слышную гармонию. Это стремление к страсти бесстрастной, к чистой чувственности, когда он способен воспринять тихий свет или неувыдаемый цвет чистоты. Речь идет о состояниях, в которых человек может, по выражению Иоанна Златоуста, *проси-ять много и светло*, в этих состояниях ему явлена модальность особого звучания — тихой беседы без слов как высшей формы духовно-эстетического общения, задающей структуру опыта по проникновению в бездонный характер божественной жизни, — одна из таких форм как раз и явлена в рублевской «Троице».

Мы можем понять эстетическое, предельные свойства целого мира, называемого нами искусством, если находимся на местности, где, согласно Пармениду, сущее сошлось с сущим, где сплошь одно — одни бытийные вещи. Выказываться об эстетическом можно лишь онтологически:

Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысль тебе не найти⁴.

Это не значит, что, как видно из платоновских диалогов, войдя в этот онтологический мир, мы выйдем из него с определением того, что такое красота. До тех пор, пока мы не вступили в *то, что есть*, пока не присутствуем в событии человеческого бытия, где можно извлечь смысл, мы не можем изрекать никакую мысль о *том, что красиво*. Изречение ее всегда связано с неким пограничным состоянием, когда мы в своем

движении к пониманию красоты оказываемся между тем, из чего можно извлечь смысл, и тем, из чего извлечение смысла не происходит.

С таким состоянием и связана у молодого Владимира Соловьева трактовка эстетического как метафизического явления. Эстетическое — не отвлеченный фрагмент, помещенный в какой-то обобщенный ландшафт. Оно для него — некий пропущенный человеческим сердцем удар, удар расширяющей душу волны, который — из-за того, что он идет откуда-то свыше, — казалось бы, невозможно снести. Тот же, кто смог это сделать, очистившись от всякого страстного расположения и мысленно почерпнув от высшего источника, тот «переводит в жизнь красоту (закрывающуюся) в мыслях»⁵. Речь идет о метафизическом состоянии, в котором стала возможной указанная невозможность и которое действует на нас своими проявлениями, воплощениями, плотью своего символа. С этой парадоксальной возможностью невозможного мы сталкиваемся и на уровне основного метафизического вопроса, вокруг которого будет вращаться эстетика Вл.Соловьева, — вопроса о том, как возможна красота, прежде всего в виде вечного элемента, участвующего во втором рождении человека? В метафизический этот вопрос перерастает потому, что сама красота невозможна, непонятна, закрыта от нас божественной завесой, и тем не менее она существует, открыта для нас. Как говорил А.С.Пушкин, «прекрасное существует, но его нет, ибо оно является нам единственно для того, чтобы исчезнуть, чтобы нам оживить, обновить душу, но его ни удержать, ни разглядеть, ни постигнуть мы не можем» (Черновая тетрадь. № 2387). В поэтической философии Вл.Соловьева мы сразу же имеем дело с интуицией непонятности красоты:

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет.

Красота таинственна и парадоксальна: с ней внутренне связан, возвращаясь к только что приведенному пушкинскому фрагменту, феномен несуществующего, невозможного существования. Повсюду мы встречаем россыпь вещей, какие-то хаотичные состояния, неопределенности, в той или иной мере мы постигаем их, другое дело — красота, непостижимая, непонятная, содержащая в себе нечто, что вечно

пытается угадать дух. Чтобы мыслить ее, нужен всегда какой-то своеобразный элемент, имплицированный в воздействие хаоса вещей на органы чувств, — типа того, о котором мы только что прочли в черновых записях Пушкина: элемент оживления, обновления души. Вл.Соловьев трактует красоту как нечто, что открывается нам как элемент какой-то другой, более высокой, чем наша, жизни, и потому красота у Бога, всегда возле Бога, и другого места у нее нет. Художник ее предполагает, а Бог ей располагает, для нас же — простых граждан, принадлежащих к тому, что Августин называл республикой Христа, задача может быть сужена до уровня понимания того, как сознание красоты развернуто в структурах предназначения человека, его божественной сущности, в структурах постижения тех незримых цепей, которыми мы, говоря строками молодого Вл.Соловьева, навечно

Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги начертили нам.

Значит, красота дана всегда в топологии особого явления: как таковая она существует в начале самое себя, есть причина самой себя, то есть в метафизической топологии богоявления. Эта самообусловленность красоты — важнейший постулат философии искусства: в этом смысле удивительно точно сказано о том же Пушкине, что через него сама «поэзия умела общаться с читателем на своих собственных условиях»⁶.

В ранний период творчества (начиная с юношеских работ и вплоть до «Философских начал цельного знания») создаются философски наиболее проработанные предпосылки анализа эстетического мира, появляется тот организм идей, не изучив который нельзя разобраться не только в зрелых эстетических работах русского философа, но и во многих явлениях русского культурного сознания XIX—XX веков. Цель первых двух частей настоящего исследования — выявить, во-первых, как формировались эстетические идеи раннего Вл.Соловьева в ходе его историко-философской рефлексии, и во-вторых, как прояснялся смысл эстетического в процессе создания образа сознания и знания в философии всеединства, то есть как он прояснялся в связи с разработкой проблематики, близкой к трансцендентальной философии. При этом смысл указанного прояснения мы попытаемся соотнести с

той метафизикой сознания, которая создана М.Мамардашвили. В дискурсе всеединства живет философское чувство расположенности к человеку, восприятие гармоничных обертонов личностного сознания, и эти обертоны звучат на уровне основного тона, когда человек берется как *существо трансцендирующее*. К тому же трансценденция — это и внутренняя структура искусства, что осознают сами художники. Произведения искусства — это разновидность трансцендентального совершенства, в них «есть трансценденция, перспектива бесконечности... И в этом смысле искусство тоже область, где человек задумывается над судьбой, над своим существованием»⁷. Само трансцендентальное знание является границей высоты личностного знания, и обертоны последнего звучат слитно с метафизическим тоном, определяя окраску мышления Вл.Соловьева. Кроме того, Вл.Соловьев является мыслителем пророческого толка, и потому столь закономерно его обращение к этим трансцендентальным смыслам — ведь именно христианское вероучение является колыбелью и прообразом видения бытия как выражения трансцендентального творчества, оно содержит в себе первоэлемент чистого, трансцендентального восприятия, противостоящего нашей чувственности, уровень смысла жизни как именно чистого смысла, обретаемого в состоянии духовного возвышения человека над самим собой. Следуя практикам самоочищения, христианин может свершить путь восхождения, лишь твердо уповав на помощь свыше, — Бог его ведет, но идет-то он сам. Молитвенное обращение к Богу — *сердце чисто созижди во мне* — как нельзя лучше свидетельствует о присутствии прототипа трансцендентального сознания в религиозной жизни. Трансцендентальный первоэлемент присутствует в различных христианских практиках. Так исихастская практика, ориентируясь к «радикальной *премене* (само)сознания, реализует, силою благодати, эту перемену не как растворение, а как «возведение», трансцендирование в Богообщении... В этом холистическом «событии трансцендирования» преобразуются, претворяются в новую природу, новый образ бытия ум и тело, все уровни и все измерения человека, и в частности одним из аспектов этого всецелого претворения служит отвержение чувств»⁸. Так как философская система, предметом которой является сознание, есть трансцендентализм — предметом метафизики, как говорил создатель пропедевтики трансценден-

тальной философии, является «чистое сознание и его априорное единство в акте соединения данных представлений»⁹, то вполне естественно на первый план исследования выходит тема «Кант и Соловьев». И хотя русский мыслитель относит философию Канта к отвлеченному типу рациональности, а сам трансцендентализм является для него знаком обезличивающей, односторонней абстракции, все же важно понять внутренние причины, побудившие русского философа отказаться от него и перейти на другие позиции. Несмотря на это, кантовский критицизм, в котором органически сращены трансцендентальное и трансцендентное, остался сокрытой внутренней страстью мышления Вл.Соловьева. Нас прежде всего будет интересовать, какие последствия для эстетики всеединства имеет эта интеллектуальная страсть.

Эстетика в представлении Вл.Соловьева — это часть цельного знания, скрывающая в себе разумно мотивирующую полноту. Оно есть знаниевый ансамбль, производящий смысловое сочетание множества духовных голосов. Фактически область цельного знания — это область гуманитарного знания (включающая в себя и естествознание как знание предпосылок того, что в действительности есть человек в мире), потому что оно ориентировано на целостную организацию сознания. Вместе с тем проблема цельного знания понимается как проблема гармонической контекстуальности, из которой поочередно выделяются то философия, то теология, то наука, и в эстетическом знании, поставленном Вл.Соловьевым в такой контекст, фактически реализована особая способность — «способность души черпать гармонию существ из их сверхчувственного принципа»¹⁰. Теория цельного знания мыслится русским философом как теория, вносящая начало единства в многообразие знаний, то есть момент систематизации. Но поскольку условием любого знания является сознание, то сознание, казалось бы, и должно было стать первопроблемой эстетики всеединства. Оно ей и становится, но становление это происходит неявно, даже скрыто, под покровом совсем других представлений. И потому остаются в силе вытекающие из соловьевского подхода к рассмотрению смысла цельного знания вопросы: во-первых, возможно ли в форме цельного знания выполнить акт познания самого сознания? Сам Вл.Соловьев таким вопросом не задается, обходит стороной он и кантовский тезис о невозможности познания сознания в зна-

нии, откуда следует представление о вмещающем в себя весь мир сознании как логической личности, занятой созерцанием самого себя. Такая личность, если следовать кантовской логике, и должна была бы стать условием цельного знания. Для Вл. Соловьева же это — абсолютная личность, и это личностное отношение исполняет «интенцию» трансцендентности, которая вдохновляет подход к эстетическому. Для этого подхода особое значение имеет то, что живая полнота сознания превращается Вл. Соловьевым в предмет искусства.

Не менее важен и другой вопрос, а именно о форме сознания, обуславливающей цельное знание. Очевидно, что это не может быть сознание, носителем которого является наше эмпирическое Я. По всей видимости, это должна быть какая-то другая форма сознания. Кант сказал бы, что здесь уместно связать эту форму с представлением о трансцендентальном, через которое неизбежно вводятся абстракции «целое», «полнота». Да и само осознание эстетических вещей, с которыми мы встречаемся в опыте и которые даны нашим чувствам, предполагает трансцендентальное сознание, то есть сознание: «Я мыслю» как некую априорную структуру, которая впервые делает возможным состояние, когда мы способны что-то знать эстетически. В современных исследованиях подчеркивается, что «трансцендентальное есть мир, взятый в отношении к первым источникам знания об этом мире, или мир, сродненный и допускающий внутри себя источники знания о нем самом. Если мы так ставим вопрос, тогда у нас появляются слова «полнота», «необратимость» и завершающее слово, обозначающее все это на языке когитального аппарата анализа, формирующим элементом которого является представление «я мыслю» — *трансцендентальное*»¹¹. Значит, трансцендентальное, трансцендентальная материя явлений как всеохватывающий, всепроникающий элемент или, в других кантовских выражениях — *целое, одно* есть тот категориальный аппарат, без которого вообще нельзя ничего понять в проблематике цельного знания, как она продумывается Вл. Соловьевым, то есть в проблематике предпосылок полноты и уникальности определения предметов, в том числе такого, каким является сознание как предмет психологии. Отличное от него трансцендентальное сознание не может быть предметом науки в принципе, оно не ухватывается в структурах знания. Тут сознание представлено не знанию, а самому себе, и единственное, что мож-

но о нем сказать, используя категории современной философии, что оно пребывает онтологически полно, непосредственно примыкает к бытию и есть некое независимое, в принципе неопределимое сознание, в каждый момент своего пребывания равное самому себе, актуализирующее в нас свое начало. Феномен трансцендентального сознания есть феномен теперь-сознания, проявляющийся в эмпирическом сознании и существующий на волне усилия человека подняться над собственным сознанием, возвыситься над самим собой, на волне расширения нашего созерцания и мышления, восприятия и понимания, на схваченной Пушкиным волне оживления и обновления души, и на этой трансцендентальной волне как раз и возникают состояния эстетического переживания, художественного сознания как «сознания сознания» (М.Бахтин).

Итак, тот гибкий когитальный аппарат, посредством которого создается столь важный для Вл.Соловьева целостный образ знания и сознания, есть тот аппарат, что применяется при анализе трансцендентального сознания, трансценденции. С помощью аппарата трансцендентального анализа «мы можем оказаться на грани себя и мира и можем, тем не менее, прорвать нашу человеческую пелену и мыслить не обыденно-человечески, а независимым образом, независимым от человеческой ограниченности... Независимое в человеке и его сознании — сознание независимого, являющееся на новом языке трансцендентальным сознанием, а на языке Платона являвшееся идеей идей, и есть условие понимания мира, когда человек способен увидеть его без ограничений, накладываемых на видение мира частным характером человеческого устройства. Однако в этом состоянии, которое не дано и не может само по себе быть гарантировано, он может пребывать, как на грани, потому что в действительности не-человеком стать невозможно. Выскочить из себя и из какой-то точки посмотреть на себя и на мир — невозможно»¹². Реализация этого предельного состояния как раз и связана с тем, что древние греки называли *сущее-сейчас*, а Вл.Соловьев будет называть просто *сущим*. Это начало и есть граница ряда эстетических явлений в мире. Оно есть фактически целая теория, ориентированная на объяснение возможности синтеза личностного и онтологического отношения, возможности такого состояния, когда мы можем ухватывать себя в проявлениях действий того, что есть в нас, но не зависит от нас. Эта категория может быть

сопоставлена с понятиями, появляющимися у тех философов XX века, которые выступают против имперсоналистской трактовки онтологии, — например, у Эммануэля Левинаса. В книге «От существования к существующему» (1947 г.) он трактует сущее как предшествующее его бытию, критикуя экзистенциалистские концепции превосходства бытия над сущим.

В своем понимании сущего Вл.Соловьев фактически воспроизводит многозначность кантовской трактовки трансцендентального, а именно как онтологически реального, являющегося условием а priori сознания, как трансцендентного, относящегося к вещи в себе, как сознания вообще. Эстетическое как раз и будет конструироваться у Вл.Соловьева в связи с концепцией сущего — некоей опоры мира, эстетическое видение которого строится у Канта и Соловьева по-разному. Если для Канта в эстетическом описании мира закодированы сообщения, идущие от интерпретатора этого описания, то Соловьев стремится прежде всего запечатлеть в нем знаки и символы божественного присутствия. Этими символами являются для него сами вещи мира, эстетически выполненные структуры объективности, воспроизводимые в перцептивных реальностях, от которых как раз и отвлекается трансцендентальное сознание. И потому тип трактовки эстетического как трансцендентального образования есть тип, наиболее далеко отстоящий от его изначального смысла — чувствующий, чувственный. Попадая в сферу чувственного, мы порываем с трансцендентальной установкой, позволяющей дать наибольшее систематическое единство знания. Связью с органами чувств нельзя объяснить ни феномен эстетического сознания, ни трансцендентальный источник эстетических знаний. Весь психофизический аппарат человека состоит из каких-то случайных проявлений, и если Вл.Соловьев хочет выдержать принцип объективности эстетического в рамках своей концепции цельного знания, то он прежде всего должен исключить всю эту чувственную пестроту из языка описания эстетического объекта. Сохранив же ее, он получил бы язык, в терминах которого невозможно что-либо сказать об объективности как таковой. Такой язык был бы пригоден лишь в качестве средства выражения спонтанных и зыбких проявлений чувственности. Сверхзадача же Вл.Соловьева — другой язык, на котором к нам эстетически обращается мир и Бог. Он находит его в языке некоей а priori познанной гармонии, то есть абсолют-

ного единства в абсолютном многообразии. И в этом смысле можно сказать, что русский философ переходит на позиции трансцендентального философа, который, по Шеллингу, «видит, что принцип ее <этой гармонии> есть то последнее в нас, что уже в первом акте самосознания разделяется и на что нанесено все сознание со всеми его определениями, но *само Я* этого не видит»¹³. Этот язык предназначен для описания каких-то запределивающих состояний. Это — язык рефлексии, охватывающей единое в некоем неопределенном многообразии, которое испытывает на прочность само единство, язык мировой гармонии, с переоткрытием которой русский философ связывает судьбу человечества. Точно так же, как и современные мыслители, уверенные в том, что культуре третьего тысячелетия «придется вернуться к поиску мировой гармонии, которую ей нужно открыть и заново перенести на землю»¹⁴, как это умели делать древние греки. Нечто аналогичное этому возвращению мы встречаем у Вл.Соловьева. В культуре, замкнутой на гармонию, русский философ видит эстетическую альтернативу современности. Он выступает провозвестником ренессанса мышления, способного дать новое, в высшей степени целесообразное единство огромному многообразию индивидуальных и исторических форм, организовать будущую жизнь. Такое единство уже Кант трактует как совершенство, красоту. Этот мотив грядущей возрожденческой культуры в творчестве Вл.Соловьева перекликается с родившимися в XX веке представлениями о ноосфере, со стремлением современной науки «показать нам солидарность различных частей Вселенной, выяснить ее гармонию», хотя вопрос о том, «является ли эта гармония действительной или же она есть потребность нашего ума и, следовательно, постулат науки»¹⁵, берется разрешить не всякий ученый. Человеку увидеть эту гармонию очень трудно, поиск ее дается не так просто — она, по-видимому, даже нестерпима для нас: «...возможно, что нас пугает гармония мира, и мы защищаемся от нее образом хаоса, т.е., в конечном итоге, все тем же языком,ставляющим нам образы»¹⁶. Действительно, способ, каким производится согласие несогласных, может вызывать страх, тревогу, и боязнь гармонии — это, возможно, следствие того, что для такого произведения необходимо разрешиться открытием, проникнуть в новую реальность, такая боязнь, может быть, есть тоска по бесконечному, связанная с надеждой спа-

стись от времени, и мучительное преодоление этой боязни требует какой-то адекватной формы мышления, которое остается самой сложной проблемой современности. По-видимому, такая форма может возникнуть лишь в недрах того, что Э.Гуссерль характеризовал как *гармонию сознания* — в сущностном построении многообразий восприятия «заключено то, что они устанавливают единство *единогласно дающего сознания*»¹⁷.

Для Вл.Соловьева единство в многообразии есть предикат Бога, который гармонически точно делает мир, и язык этого дела есть некий независимо от нас существующий язык, но как раз эту независимость и имеет в виду Кант, когда говорит о трансцендентальном, то есть о языке, состоящем не из случайных знаков чувственности, а из необходимых и вечных элементов сознания, существующих на грани выразимого и невыразимого. Вл.Соловьев даже будет указывать на неотделимость сознания в самих мировых началах, по крайней мере он ясно говорит о сознании как чистой форме всеединства. И пока у нас нет этих абсолютных элементов, мы ничего в мире эстетически не можем ни увидеть, ни услышать, без них мир для нас эстетически невыразителен. В сущности, эстетические структуры мыслятся Вл.Соловьевым как лежащие вне наблюдаемого мира и воспроизводимые, изменяемые и создаваемые на основе сознания. Сам же мир эстетически светится только при свете сознания, без него он гаснет. Это есть застигнутое за эстетическим действием в мире сознание, для которого «мир в творении» является реальностью в том смысле, что от характера произведенных в нем конструкций зависят и эстетические последствия, заданные затем в составе человеческого субъекта. Художник пишет пейзаж, но в этом, казалось бы, чисто натуралистическом образе претворена тем не менее жизнь сознания, которое теперь из самой картины исходит и растекается. Саврасовская картина «Грачи прилетели» — это не просто изображение снега, проталин, берез, грачиных гнезд, белесой дали, близкой весны. Не случайно, сравнивая Саврасова с другими художниками, Крамской говорил, что у последних все сводится к изображению природных предметов, душа же есть только в саврасовском пейзаже. Вот этот феномен ненарисованной инстанции пейзажа, феномен *существования души* в картине, скрывающей в себе преобразования, лишь на невидимой основе которых открываются видимые очертания и краски русского мира, его неизгладимая ин-

дивидуальность, и важно реконструировать в эстетическом анализе пейзажа. В «умной материи» картины этот мир как бы переливается, выступает «собственно-лично» во всем своем лиризме. Это не изображение находящихся вне картины проталин и прилетевших грачей, а понимание посредством всего этого изобразительного ряда чего-то другого. Саврасов интуитивно мыслит этими изобразительными фрагментами, и в душе того, кто смотрит на его картину, происходит нечто, чего он даже самым пристальным взглядом не схватит, ибо в этом пейзаже каким-то непостижимым для нас образом сосредоточены те структурирующие силы, через которые русский мир воспроизводит свои собственные основания. Живописная картина посредством своего изобразительного поля как бы расширяет, воскрешает наше восприятие этого мира, очаровывая нас с какой-то неведомой силой. И в этом смысле пейзаж как произведение искусства есть абсолютный элемент, тавтология — произведение произведенного, то есть не произведенное произведение, а производящее произведение или, как переводит Вл.Соловьев *natura naturans*, «*природа действующая*» [II I,37]*, в данном случае затрагивающая и наступающая каж-

* Произведения Вл.Соловьева, кроме специально отмеченных, цитируются по изданиям:

I. Собрание сочинений В.С.Соловьева. В 8-ми тт. СПб., [1901—1903].

II. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10-ти тт. Под редакцией и с примечаниями С.М.Соловьева и Э.Л.-Радлова. СПб.: Просвещение, 1911—1914.

III. *Соловьев Влад.* Жизненный смысл христианства (философский комментарий на учение о Логосе ап.Иоанна Богослова) // *Философские науки*. 1991. № 3. С. 52—64.

IV. *Соловьев Вл.* «Свобода и зло в философии Шеллинга» // *Историко-философский ежегодник '87*. М., 1987. С. 271—278.

V. *Соловьев В.С.* София. Начала вселенского учения // *Логос*. 1991. № 2. С. 171—196; 1993. № 4. С. 274—294; 1996. С. 145—167.

VI. *Соловьев В.С.* Западники, западничество // *Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона*. СПб., 1894. Т. 12. Кн. 23. С. 243—244.

VII. *Соловьев Вл.* Россия и вселенская церковь. Минск: Харвест, 1999. Здесь и далее первая римская цифры в квадратных скобках означает соответствующее издание, вторая арабская цифра через пробел — номер тома или журнала, третья арабская после запятой — страницу, на которой находится данная цитата.

дого русского в его самом сокровенном бытии, производящая в нем щемящее чувство родины, источник опыта национального сознания.

Сознание дает тот выразительный ряд, в котором получают эстетическую форму явления мира. И пока нет этих выразительных средств, мы не в состоянии эстетически судить о мире, а когда они есть — то наше суждение попадает под определенные ограничения, которые и выявляет трансцендентальная философия. Вл.Соловьев же пытается говорить о выразимости мира на другом языке, расположенном не в топологии сознания, а в какой-то иной топологии, которая, совершив ряд мыслительных шагов, в конечном счете, как увидим, опять возвращается к языку сознания. Да и возможность эстетического суждения о мире связана у Вл.Соловьева с феноменом другого языка — языка классической гармонии, но не той, что соединяет своими скрепами выразимое и невыразимое в сознании, а той, что соединяет все это в сверхсущем, концепция которого как раз и завершается трактовкой первичных структур сознания — воли, представления и чувства. Вместе с тем русский философ стремится выявить, как в социальной истории представлена передача смысла единства и многообразия (всеединства) как христиански понятой традиции истины, и взять эту истинную гармонию за точку отсчета для размышления о культурно-исторических структурах. Эстетическое творчество есть для русского философа не что иное, как созидание единства многообразного. Но языком гармонии оперирует и кантовский трансцендентальный анализ, языком, вводимым параллельно с терминологией «сообщенность субстанций», «системная связь», «согласованность». Сам вкус трактуется Кантом как способность *a priori* судить о сообщаемости чувств. Скажем, есть представление о прекрасном предмете, и хотя не существует никакого объективного правила, по которому это представление может притязать на эстетическую всеобщность для каждого, тем не менее каждый, кто высказывает суждение вкуса, полагает, что его представление будет эстетически значимым для всех, и надеется на согласие каждого с собственной эстетической оценкой этого предмета. «Способность душевного состояния к всеобщему сообщению при данном представлении должна в качестве субъективного условия суждения вкуса лежать в его основе и иметь своим следствием

удовольствие от предмета»¹⁸. Именно общее согласие есть условие эстетического вкуса, а не продукт его. Кроме этого согласия в суждении вкуса ничего и не постулируется. Эстетические различия производятся людьми именно в силу того, что они вступают в общение. Чтобы понять друг друга в наших представлениях, что красота, а что не красота, и говорить о ней так, как если бы она была свойством вещей, мы уже должны быть согласованы по разным сетям нашего опыта, а если такого согласования нет, то нет и суждения вкуса о красоте, сообщенность которого основывается на согласовании. Если мы приходим к одним и тем же идеалам красоты и, выразив их, можем сойтись в том, что они возвещают, то это значит, что уже а priori установились между нами какие-то пропорции, что мы уже пребывали в априорных гармоничных соотношениях друг с другом, участвовали в социальных связях, единство которых есть действительное согласие, а не «сводится к случайному согласию желаний и интересов, — согласию, которого может и не быть» [II I,232]. И эта априорная гармония явилась условием всеобщей субъективной значимости удовольствия, которое мы связываем с представлением о предмете, когда называем его прекрасным, условием единодушия разных лиц, которые высказывают суждение вкуса, определяющее нечто относительно предиката прекрасного. И потому правомерно говорить о кантовской тавтологии прекрасного: оно — предмет всеобщего удовольствия. Но если у Канта истолкование гармонии осуществляется на языке трансцендентального, то Вл.Соловьев пытается представить ее в терминах трансцендентного, то есть в тех терминах, которые как раз и срезает кантовский трансцендентализм.

Эстетика всеединства ближе всего примыкает к образу гармонических соотношений в сверхсущем, критическая же эстетика теснее всего связана с такой гармонической структурой, как трансцендентальная апперцепция. Трансцендентальная апперцепция — уникальное, невыразимое онтологическое состояние, в котором отсутствует дискретность между мыслью и существованием и наличествует плавный переход от одного к другому. Я трансцендентальной апперцепции превращает гармонию в субъекта. Способность суждения отлична от рассудка, разума и чувственности, и вся эстетика, если следовать логике критицизма, должна заниматься проблемой

перехода от идеальных мыслительных сущностей к частному. Из понятия красоты как интеллигибельного объекта ничего не вытекает, оно не может быть основой дедукции. Зная, что такое красота, мы никогда не можем из этого знания прийти к тому, чтобы определить красоту конкретного произведения или состояния. Мы как бы заново должны ее увидеть, должны, как говорил Пушкин, обновить душу, и когда мы так увидим красоту, она будет соответствовать своему понятию. Но подвести произведение под закон красоты, тем самым устанавливая красоту в частных случаях, мы не можем. То есть посредством одного знания, что такое красота, не привлекая никаких дополнительных вещей, установить, что вот это произведение — частный случай красоты, невозможно. Эти дополнительные вещи суть вещи, существующие в измерении, в котором ухватываются состояния, связанные с тем, как выполнил себя носитель знания (и только тогда о нем можно будет говорить как об исчерпывающем, цельном знании), как он самореализовался в жизни. Кант параллельно с описанием явлений знания, нравственных поступков, эстетических явлений занимается проблемой того, что в нашем кантоведении называется *пространством выполнения и реализации*. «Есть содержание мысли, а есть *случившееся состояние*, в котором это содержание выполнено и реализовалось в качестве мысли. Вот что имеет в виду Кант, когда оперирует термином «способность суждения»»¹⁹. Проблема реализации, осуществления будет играть важную роль и в философии Вл. Соловьева, пространство осуществления, организации он вполне в духе Канта поставит в привилегированную связь с предметом эстетики. Но само знание понимается у Вл. Соловьева не топологически, как у Канта, то есть не как событие, а как содержание, которое мы можем черпать только из нашей чувственности, и в результате чрезмерной увлеченности содержательной стороной не проясненными окажутся многие вопросы топологии знания, топологическая содержательность самого сознания, а само цельное знание получит какой-то замысловатый образ. Хотя для него не менее чем для Канта важна проблема формы, в данном случае — цельности, завершенности, организованности, синтеза знания, но при этом он переносит акцент на то, *что* синтезируется в знании, на предметную сторону его соединения, а не на то, *как* знание синтезируется, как

возможна гармония мышления, то есть подведение чувственного созерцания под условие единства сознания многообразного, не на способ существования знания, который в представлении Канта связан с идеей индивида, того индивида, о котором будет говорить и Вл.Соловьев в завершающей части своих рассуждений о целом знании.

Правы те исследователи, которые видят в Канте и Соловьеве противоположно мыслящих философов, хотя вряд ли стоит все сводить к противоположности субъективного и объективного идеализма. Гораздо важнее почувствовать те живые вещи, которые стоят за спором Вл.Соловьева с И.Кантом, придать живой блеск сухой истории их идей, а не просто следовать рецептам школьной философии при трактовке этого спора. Конечно, эстетическое производится у Вл.Соловьева не стихией трансцендентального, и сам он не является ни неокантианцем, ни феноменологом, но именно критицизм Канта и философия Гуссерля создают тот контекст, который позволяет глубже понять эстетические идеи как структуры бытийного мышления создателя метафизики всеединства. Фигура самого Вл.Соловьева усилиями западных и отечественных исследователей уже и соотнесена с Кантом, и вписана в русскую «предфеноменологическую» традицию. Для нашего исследования важно, что уже в ранний период творчества Вл.Соловьевым развиваются идеи, близкие к феноменологии. Так то понимание воображения, которое мы находим здесь, не сводится к пониманию его как «функции синтеза чувственности и рассудка, а обретая собственный предмет, имплицитно близкую феноменологической модель понимания сознания, становясь в прямую оппозицию кантианской модели. Соловьев прямо обосновывает «действительность идеи и умственного созерцания» фактом художественного творчества, образы которого не сводятся ни к чувственным явлениям, ни к логическим понятиям, а естественно синтезируют в себе единое и многое, общность понятия и индивидуальность чувства. Таким образом творчество понимается им как активная характеристика сознания, как воплощение удостоверенного верой и воображенного в субъективной идее предмета. Это воплощение предполагает сообщение предмету «феноменального бытия» через наложение воображаемой идеи на данные опыта. По сути дела, под творчеством Соловьев понимает здесь

продуктивную, предметно-практическую деятельность сознания по наполнению и выполнению интенций значения, которая сохраняет лишь внешнюю связь с соответствующими концептами романтиков (и того же Шеллинга)»²⁰. Вопрос о степени приближения Вл.Соловьева к феноменологической тематике целесообразнее рассмотреть в ходе анализа его поздних работ.

Русский прототип феноменологического мышления, который присутствует у Вл.Соловьева, колеблется в вопросе о соотношении трансцендентного и трансцендентального. В зависимости от образа условной линии, акцентирующего общность или, напротив, отдельность границы между трансцендентным и трансцендентальным, эстетическое оказывается внутри системы, ориентированной на ту или иную смежную область. Вл.Соловьев как философ и религиозный мыслитель не может принять трансцендентальную направленность в том виде, в каком он наблюдает ее в системах отвлеченного рационализма, абстрактного спиритуализма, эмпиризма и материализма: «...абстрактный спиритуализм трансцендирует из общего логического понятия в область частной эмпирической действительности (ибо он ставит свое абсолютное существо вне других существ, рядом с ними, следовательно как частное), материализм же трансцендирует, наоборот, из частной эмпирической действительности в область общего логического понятия. Признание, что эти метафизические системы основаны на таком бессознательном переходе законных границ, ведет необходимо к отрицанию этих систем» [II I,139–140]. Но если указанные версии трансцендирования неадекватны, то какова действительная направленность трансцендирования? И как она сказывается на понимании эстетического сознания? Ответ на эти вопросы связан со значительными трудностями. Беря какую-нибудь чисто трансцендентальную тему, скажем тему трансцендентальной апперцепции, ранний Вл.Соловьев, казалось бы, начинает разыгрывать ее как по нотам, но затем переводит в спекулятивный регистр и, в конце концов, снова возвращается к трансцендентальному диапазону мышления, устанавливая участок этого диапазона, например, в виде трансцендентальной структуры трансцендентной топологии сверхсущего или концепции цельного знания как понимающего существа. Сама эта концепция есть ответ на вопрос, каким

образом человек может «выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному» [Там же, 339]. Трансцендентализм, который Вл.Соловьев настойчиво выпроваживает как непрошеного гостя в «дверь» своей системы, бросая ему в след упреки в несостоятельности и определяя гносеологическую позицию как выбор между трансцендентным познанием и отрицанием всякого познания, — этот трансцендентализм возвращается в систему всеединства через «окна» в форме, которую сам Кант называл *трансцендентальной спекуляцией*.

Русский философ производит артикуляцию смысла эстетического в ходе в высшей степени гармоничной игры, выражая какие-то тайные созвучия сознания, представленные в красоте, он как бы заново проигрывает все шаги христианского мышления, связанные с актом трансцендирования к внутрибожественной красоте, вводя условия, моделирующие ситуацию видения непреступного и нестерпимого божественного света, дающие гарантийную метафору процедуры обоснования эстетического как философской абстракции. При этом он стремится эстетически узреть место, которое созерцать невозможно в принципе, — место Бога, место, для эстетической трактовки которого важно то, что это есть место рождения гармонии, то есть появления самой границы единого и многого. И тут начинаются головоломные вопросы, связанные, например, с тем, что многообразия, понятые как дискретные многообразия, со стороны единства предстают непрерывными континуальными структурами. Значимость этих вопросов будет возрастать с каждой новой попыткой Вл.Соловьева превратить гармонию в инструмент конструирования гносеологии.

Божественное место есть точка рождения эстетической реальности, и, приближаясь к ней, мы впервые начинаем понимать, как ухватывается независимый от нас мир как сила, действующая в нас самих и проявляющаяся в нас динамикой эстетических способностей, как возникает напряжение, которое стягивает в некоторую точку всего человека, помещая его на выделенное, выхваченное духовным чувством место, как феномен сознания профилируется на горизонте гармонии, то есть как единственности сознания придается форма бесконечно мощного многообразия. Этот горизонт есть для

Вл.Соловьева горизонт, на котором выявляется внутренняя связь мира, которую он, в отличие от Канта, не может мыслить без допущения трансцендентных вторжений. Приближение к точке рождения эстетической реальности есть и приближение к пониманию того, как можно эстетически держать мир, удержать эстетическую неподатливость и упругость связи вещей в мире и вместиť его в эстетическую форму, как возможна эстетика всего того, что заложено Богом в человеке. Осознать природу этой силы — значит осознать, как возможно для свободного человека определять эстетические контуры власти над собственной природой — той, как говорит Вл.Соловьев, «внутренней власти», которую нельзя получить из рук знания.

Философия красоты Вл.Соловьева, сыгравшая в XX столетии важную роль в формировании эстетики Серебряного века, эстетических концепций мыслителей русского зарубежья, представляет собой систему логически стройных категорий, которую неверно было бы свести ни к набору отвлеченных абстракций, ни к фиксации изначальных структур мистического опыта. Понятие эстетического проигрывается в ней по-разному, в разных регистрах; высвечивается, поворачивается к нам разными сторонами, но само оно остается одним и тем же. Основания, на которых оно воспроизводится, выражены в философии всеединства какими-то симметриями, они не лежат в значениях видимого нами мира на поверхности какого-то частичного знания, а держатся чем-то априорным по отношению к этим значениям, неким первосоединением. Вл.Соловьев понимает его как синтез чего-то не нами совершенного и логически продумывает как что-то возникшее на своих собственных основаниях; эта понимаемая материя эстетического явления невидима, как невидим сам свет, но только в ее стихии, в ее среде и можно что-то увидеть эстетически, как можно увидеть предметы только в свете.

По мере развертывания определений внутрибожественного бытия эстетические интонации в мышлении Вл.Соловьева начинают приобретать все большую конструктивно-логическую сделанность, скрытую за внешней невесомостью его метафизической работы. Причем эта сделанность мыслится в рамках того, что Вл.Соловьев называет *органической логикой*. В ней мы имеем набор референтных дискурсов, которые, в

сущности, перерастают в логику символическую. В намерения Вл.Соловьева меньше всего входит поиск логического выражения идентичности сознания, а уже посредством этого выражения — выстраивание смысловой конструкции всей эстетики. Тем не менее в качестве исходной логической категории Вл.Соловьев представляет априори очевидную структуру эстетического, а именно — гармонию внутри сущего, укорененную в душе, преисполненной чувств. В самом средостении этой гармонии есть знак выполненности акта сознания, но сознания особого рода, которое в своей единичности представляет собой некий континуум сверхэмпирического непрерывного сознания, омывающего весь мир и содержащего его в себе: сущее практикует некую гармонию, чтобы воля, разум, эстетическое переживание случились в качестве стороны этой гармонии, а мышление о них предстало чем-то логически упорядоченным.

Эстетический пафос пронизывает философскую концепцию цельного знания, которая перекликается с кантовской трактовкой трансцендентальной философии как *синтетического познания a priori*, как *идеи строения целого, которое разум рисует для самого себя*, и сама задача исследования может быть конкретизирована следующим образом: как в ранний период творчества Вл.Соловьева рождаются изнутри метафизики цельного знания три фундаментальные проблемы эстетики — проблема *гармонии*, проблема *красоты* и проблема *символического типа знания*, венчающего его понимание структуры цельного знания. Современные исследователи видят в творчестве Вл.Соловьева «последний бастион классической эстетики, существовавшей в европейском мире около двух с половиной тысячелетий и опиравшейся на онтологию Прекрасного... Но возобладавший в искусстве нашего столетия дух бунта против мирового строя привел эстетику — как дисциплину, в некотором смысле зависимую от практических вкусов времени, — на рельсы «теории выразительности», с первыми проявлениями которой Соловьеву уже приходилось схватываться»²¹. Действительно, русский философ не раз вступает в такие схватки, но в данном случае вопрос усложняется, поскольку даже на чисто теоретическом уровне он связывает красоту с объективным выражением чувства. А это обстоятельство, наряду с другими, подталкивает к рассмотрению проблемы соотношения установок классической и неклассической эстетики в концепции Вл.Соловьева.

В соответствии с логикой Вл.Соловьева держать знание как целое возможно, но только держать на расстоянии, и этот феномен как раз и представлен в том, что можно назвать символом — образованием, замыкающим и устраняющим бесконечность. Мышление Вл.Соловьева движется в символическом режиме, хотя он сам ясно и не формулирует проблему символа, который родился из черты (если смотреть на нее культурологически и гносеологически), проведенной между словом и понятием, из их напряженного соотношения. И этот символизм принципиально важен для русского философа, поскольку он делает излишним все, что связано с необходимостью проследить внутри самого знания условия, на которых можно владеть такой знанием полнотой. Если говорить о символе в философии всеединства, то его можно трактовать и как утопию, устраняющую раздельные топологии идеального и реального, и как акт воскресения идентичности сущего как личности. Идею цельного знания можно переформулировать как идею знания гармоний, которыми держится мир и место человека в мире, гармонии как некоего единства, существующего в дискретном многообразии. Конструкцию цельного знания — именно в области этой цельности и открывается сфера эстетического — образует довольно-таки сложное, а порой и запутанное онтологическое учение о *сущем* (в известном смысле совпадающем с *абсолютным* как положительным ничто) и его объективациях (схема которых живо напоминает схему художественной объективации) в формах *бытия* и *идеи* — и важно понять, на каких условиях мыслится сущее, как оно становится эстетически сущим. Для эстетики Вл.Соловьева существенны те онтологические выводы, которые извлечены им из философии позднего Шеллинга, не допускавшего отождествления абсолюта с бытием и настаивавшего на их различии, что создавало предпосылку для пересмотра оснований европейской онтологии творения. В философии всеединства порождается аксиома гармонии всех видов сущего по всем точкам непрерывного континуума его существования, — гармонии как некоего предельного существа, на котором разрешаются все эстетические понятия. Именно гармония порождает понимающую материю эстетического мира. Тут *теория гармонии, по существу, перерастает в онтологию*, но онтологию особого типа: как тип классического философство-

вания она обнаруживает объяснительный потенциал и интуиции неклассического опыта видения бытия. Говоря о современных попытках рассмотреть сознание и познание в терминах существования, а не в терминах гносеологии, исследователи отмечают, что эти попытки были сделаны не только в немецкой философии, но и «частично в русской у Вл. Соловьева, — путь к наблюдению некоторых феноменов и процессов сознания (нашего психологического сознания), которые не объяснимы без допущения этого бытийного уровня»²². Можно даже сказать, что метафизика цельного знания представляла собой первый в русской философии опыт построения неклассической онтологии. И потому так важно выявить, как трансформируется эстетическое в акте онтологической интерпретации самого феномена сознания в мире, естественным следствием которой является символический элемент в мышлении Вл. Соловьева.

Онтологический уровень разработки понятия символа связан с завершающим аккордом философской теории цельного знания, выразившимся в понимании *идеи как действительного существа* или единичности в себе, содержащей многое (Вл. Соловьев намеривался построить целый категориальный ряд, в котором после существа должны были следовать категории *организма и личности с ее самосознанием*, но этот замысел так и остался неосуществленным в «Философских началах цельного знания»). У Вл. Соловьева воспроизводится в общем-то платоновский ход мысли: существо есть выполнение идеи, понимаемой как его обозначение, и потому символ — это всегда духовное тело сознания, а сам смысл символа, если исходить из современной интерпретации платоновской традиции, может быть тут вычитан из формулы: *идея есть символ сознания*, которое мыслится русским философом как трансцендентная структура, трансцендентная для него, возможно, в силу той метафизической необходимости, на которую указывают современные исследования: необходимости таких предпосылок для концептуальной интуиции сознания, которые вытекали бы изнутри самого сознания, но одновременно трансцендировали бы психологические границы его описания. Речь идет о сознании как о чем-то несводимом к явлениям психической жизни, как о свойстве некоего надмирного существа, идеальная выполненность которого и символ

лизирует именно его (а не эмпирически наблюдаемое) сознание в неисчерпаемой многозначности образа живого существа. Наиболее соответствующий способ описания сознания — метафизический способ, и Вл.Соловьев все время будет вести расширенный поиск идеальных символических типов (Богочеловечество, София), через которые можно неэмпирически представить место сознания в мире, но представить так, чтобы и не сливать их до неразличимости, и не разводить до бесконечности. Вместе с тем у русского философа ощутима в этом пункте и шеллинговская идея органической конструкции, конструкции всех явлений жизни как символа изначальной конструкции мира. Не смешивая истину и символ, мышление Вл.Соловьева движется в рамках метафизического символизма, порождаемого персонификацией идеи, философ приводит толкование последней как завершенной гармонии или, в терминологии Канта, системной связи, гениальной координации — тех «вещей», которые у немецкого философа выступали ни чем иным, как индивидами или существами, полностью определившимися, логическими личностями, содержащими в себе какую-то понимательную материю. И именно в связи с онтологическими абстракциями гармонии и появляется у Вл.Соловьева (для него ведь идея тоже есть гармоническая сущность) тема чистых символов. Эстетический взгляд — это всегда взгляд изнутри символа, изнутри символического понимания мира и того места в мире, на которое Вл.Соловьеву впоследствии еще предстоит поместить человека. Человек сам является символом — символом Бога, и этот изначальный символизм дает априорную форму, на которой может быть реализована сама возможность эстетики.

ГЛАВА ПЕРВАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЭСТЕТИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ

Способность эстетически мыслить проявляется у Владимира Соловьева довольно рано. Уже в студенческие годы у него складывается представление о некоем художественном органоне антропологии — примечателен его взгляд на поэзию как на самый богатый источник постижения жизненных явлений: «...достойны изучения сами по себе только *человеческая* природа и жизнь, а их лучше всего можно узнать в истинных поэтических произведениях»²³. Центрируя знание на человеке, молодой философ делает его предметом поэтического мышления, дополняя впоследствии поэтику человекознания структурами философско-богословской рефлексии.

Контуры эстетической мысли Владимира Соловьева четко проступают в его первом произведении «Жизненный смысл христианства» (1872 г.). Его стремление сделать очевидной жизненную изнанку новозаветной религии есть не что иное, как попытка рационализации веры, и сам образ эстетического выявляется тут в процессе кристаллизации живого религиозного опыта в строгих логических формах. Под эстетическую сферу подводятся мотивы, идущие от герменевтики и вытекающие из философского истолкования учения о Логосе, как оно сложилось в рамках Иоаннова корпуса, то есть Евангелия от Иоанна и его посланий. Та же грань этого учения, которая присутствует в Апокалипсисе, пока не рассматривается философом. Своим первым трактатом Вл.Соловьев пытается восстановить

то, что разорвано еще И. Кантом — связь между философией и богословием, и предпринять новую попытку рационализации религиозного спасения, опыта Богопознания и человекознания, который присутствует в новозаветном откровении, обосновать необходимость нового типа христианского сознания, необходимость устранения с мистического тела современных христианских церквей печати какого-то несовершенства, связанного и с их оторванностью от живой жизни мира сего, и с преобладанием во внутрицерковной жизни чего-то несущественного с точки зрения вечности. Первый шаг в области философствования осуществляется у Вл. Соловьева при каком-то ровном и спокойном расположении духа, который налагает свой отпечаток на его эстетическую рефлексию. Она связана с стремлением к философскому прочтению структур раннехристианской экзегезы, восстановлению жизненной стороны христианского мышления, суть которого полнее всего выражена апостолом Иоанном Богословом, неразрывно соединившим концепцию Бога-Слова с пониманием личности Иисуса Христа. Эсхатологические ожидания священного писателя, совмещенные с так называемым онтологическим дуализмом, с признанием равноправия двух онтологических начал — «света» и «тьмы», не ограничиваются этой, по выражению Вл. Соловьева, натуральной двойственностью, а дополняются социально-мистическим дуализмом, отделяющим тех, кто идет к свету, «сынов света», от тех, кто не идет к свету, ненавидит свет, кто «более возлюбил тьму, нежели свет» (Ин. 3,19). Вл. Соловьев, неоднократно указывавший на эллинистические истоки этого дуализма, не мог заметить его связи с внеэллинистическими, иудейскими представлениями — ведь эта связь стала очевидной только в XX веке после обнаружения кумранских рукописей.

Правда, для Вл. Соловьева в этой работе не столь важен анализ этих исторических корней, как, впрочем, и сам исторический подход к изучению христианской религии. На первом плане тут — попытка метафизически взглянуть на

христианство как на высшую истину и социокультурную задачу. Это не значит, что в этой метафизике отсутствует исторический элемент. Проявляя неподдельный интерес к уникально-личностным состояниям мира и его онтологическим значениям, Вл. Соловьев все время держит в своем сознании культурно-исторический контекст религиозного откровения. Именно в XIX столетии даются самые смутные и разноречивые ответы на вопрос относительно этого контекста, в каждом регионе христианского мира выносятся свои конфессиональные и светские решения проблемы отношения религии и культуры, «аккультурации» вероучения: если в протестантском мире расширялось пространство культурного творчества под знаком христианства, то в католических и православных странах все обстояло иначе. «По количеству лиц, прославляемых католической Церковью в числе самых первых, Франция прошлого века может сравниться с Испанией времен Терезы Авильской; однако можно прочесть Бальзака и Гюго, Флобера и Мопассана, так и не догадавшись о самой возможности этой «другой», мистической Франции. А ведь Бальзак, например, считал себя католиком. Для всего 19 в. понятие «католического писателя» почти не имеет смысла, отличного от понятия клерикального журналиста (обычно правого толка); и если отношение русской литературы к русскому православию — все же иное, то за счет одиноких усилий Лескова и совершенно уникальной инициативы Достоевского, которые оба, каждый на свой лад, были почти отторгнуты современной им литературной жизнью. Зато вся надежда и в католических, и в православных странах была на неведомые современности тайники непотревоженной народной веры, веры простых людей, усвоивших ее как часть своего немудреного бытия. «В столицах шум, кричат витии», — но в деревне весь народ идет по воскресеньям, принарядившись, к обедне или на мессу»²⁴.

Вместе с тем за пластами культурных наслоений, за сцеплениями внутренней логики религиозного переживания Вл. Соловьев стремится разглядеть то высшее —

трансцендентное — начало, которое присутствует в каждом человеке и которое проявляет себя в жизненных импульсах нашей религии личного спасения. Сама религия есть для Вл. Соловьева форма употребления усилия, которым берется Царство Небесное, есть позитивная сторона усилия человека, каждый раз возобновляемого для того, чтобы и держать себя в собственных границах, и превосходить эти границы.

Итак, первый мыслительный шаг Вл. Соловьева соединяет в себе философские и богословские элементы, из комментария на апостольский текст прорастают смысловые сочленения его метафизики, занятой трактовкой христологии, трактовкой обожения человеческой природы, которое вполне традиционно понимается философом как обратная сторона Боговоплощения. Размышления на христологическую тему определяют и облик его философской системы, которая в своем законченном виде получит название философии всеединства. Понимая смысл мира как всеединство, которое дает существенный смысл и бытию всех существ в нем, Вл. Соловьев отмечает, что истинное «бытие они имеют лишь в единстве со всем. Первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а *целому*. Безусловное начало и источник всякого бытия есть *абсолютная целостность* всего сущего, т.е. Бог. Эта-то целостность всего, пребывающая сама по себе в неизменном покое вечности, открывается и проявляется во всеединящем смысле мира, который (смысл) есть, таким образом, прямое выражение или *Слово* (λογος) Божества, явный или действующий Бог» [III, 55–56]. Уже в связи с этими рассуждениями, указывающими на всеединство как на сущность Логоса, встает целый ряд вопросов, решая которые философ вынужден будет самоопределиться в отношении богословского раскрытия христианского догмата Троицы. Забегая вперед, скажем, что попытка Вл. Соловьева философски понять всеобъемлющий смысл христианства не могла не потерпеть неудачу. Ведь то, что в человеке, не может вместить все то, что идет от Бога. Только в самом Христе сокрыты все смыслы веры, совершенное

разумение тайны Бога. Уже апостол Павел предупреждал первых христиан: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (*Кол.* 2,8). Невозможно заменить структуры религиозного сознания структурами философского мышления, так же как невозможно логическими средствами изобразить живописную картину. Тем более трудно найти философское понятие для разработки фактически запретных с точки зрения религиозного умозрения тем, для того решения тринитарной проблемы, которое было найдено Халкидонским собором, определившим, что Бог-Отец и Сын Божий соединены неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Ведь «уже чисто негативный характер этой формулы показывает, что мысль билась как в тисках при решении данной проблемы. Реальная мыслимость отношения естеств во Христе равняется почти нулю. В сущности это даже не решение проблемы, а замаскированное уклонение от него, запрещение простирающее исследование дальше ввиду невозможности достижения требуемых результатов»²⁵.

Что касается понимания Вл.Соловьевым всеединства как сущности второй ипостаси, то такое понимание не учитывает, в какой мере возможно прилагать к Богу-Слову предикат «все». Уже в ветхозаветном учении Слово и Премудрость, бывшая при едином Боге Художницей, суть то, чем создано все и чем спасаются люди. И согласно новозаветному канону единым Богом-Словом «создано все», через Сына Божия все соединено и приведено в согласие, гармонию, умиротворено (*Кол.* 1,16–20), через Него «все начало быть» (*Ин.* 1,3). И в этом смысле о Лице Логоса можно говорить как о Лице всеединства, но при этом нужно помнить, что эта формула не ухватывает того, что Христос существует прежде всего, что «Он есть прежде всего и Им все стоит» (*Кол.* 1,17). Не выражает эта формула и ту грань понимания второй ипостаси, которая присутствует уже у Иоанна Дамаскина в его «Точном изложении православ-

ной веры» [3, 7]: «Христос весь есть Бог, но не все в Нем Бог... Он весь есть совершенный человек, но не все в Нем человек». Значит, Бог-Слово есть не просто всеединство, а создатель, или говоря философским языком, субъект всеединства, то есть из соловьевского истолкования второй ипостаси исчезает то, что является самым существенным для понимания христианства, а именно уровень истолкования личностной актуальности Сына Божия. И если иметь в виду соловьевскую трактовку самого всеединства как гармонии, то можно точно так же сказать, что Логос — не просто гармония, а персоналистически истолкованная гармония, Логос-Личность как образ Бога есть то, что производит гармонию и посредством чего производится и держится гармония, и то, наконец, ради чего существует гармония. То есть Сын Божий — это не только всеединяющий смысл мира, как думает молодой Вл.Соловьев, явно склоняясь к концепции субординационизма. Христос есть божественный носитель домирного, дотварного бытия: «...прежде нежели был Авраам, Я есмь» (*Ин.* 8,58), и имел основу своей Личности во внутренней жизни Бога и славу у Него «прежде бытия мира» (*Ин.* 17,5). Здесь стоит отметить, что некоторые места трактата [III, 56] позволяют заключить, что у Вл.Соловьева намечается тенденция представлять Логос и как субстанциональную, безличную силу, а эта тенденция может перечеркнуть христианский теизм. Но для целей нашего исследования важно, что понимание идеи всеединства как абсолютного смысла, явившегося миру, попытка истолковать ее в новозаветном духе закономерно обращает мысль Вл.Соловьева к тому состоянию гармонии, которое открылось через Христа.

В первом трактате Вл.Соловьева дает о себе знать стремление реализовать религиозное и метафизическое усилие мысли в ситуации, когда сама вера начала остывать. Выражение вневременных ценностей христианства философ осуществляет в единстве с осознанием жизненно-практических задач человека. Необходимость осмысления связи меж-

ду христианством и цивилизацией он выводит из ряда исторических и интеллектуальных причин. Во-первых, христианская теология теряет свою идентичность, превращаясь в разновидность абстрактного умствования. Сам «жизненный смысл христианства сначала превращен вождями человечества в отвлеченное учение, а затем почти вовсе исчез из сознания передовых людей и скрылся в темной глубине народной души» [Там же, 52]. На протяжении всей истории христианства и приобретения, и потери его были столь значительными, что изменили сам его облик. Не раз ему приходилось отвечать на вызовы, которые были настоящим испытанием веры. Позднее Вл. Соловьев заметит, что некоторые конфессиональные типы все откровеннее обнаруживают черты, трудно совместимые с живым христианством. Эти типы стали предметом стольких обличений, что невольно встает вопрос о том, что же называть христианством: «Есть ли это папство, которое, вместо того, чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает и утверждает их, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и больше не верит? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира сего?» [V 4,274–275]. Чем объяснить этот конфессиональный кризис, эту массовую утрату веры? На этом фоне становится понятной острота постановки вопроса о смысле христианского учения, просматриваемом сквозь своеобразие того или иного конфессионально-исторического типа. И тут позиция Вл. Соловьева перекликается с концепциями сторонников нового религиозного сознания в современной теологии, пытающимися найти ответ на вопрос о христианском в самом христианстве. Извлечь жизненный смысл новозаветного благовестия, сделать его очевидным и ясным в духовной конституции человечества, показать, как христианство вошло в

силу, — такова задача первого трактата Вл.Соловьева. Молодого философа привлекает тут только одна смысловая грань христианского вероисповедания — его жизненный смысл, который он понимает как смысл теургический, указывающий на пресуществление материи в духе. Но нет ли в такой сосредоточенности только на одной грани опасности редукционизма, упрощенные структуры которого претендуют на то, чтобы стать ответом на суровую реальность радикального вызова, брошенного христианству отвлеченными учениями, прежде всего новоевропейским рационализмом и секуляристским релятивизмом? Не закладывает ли тем самым Вл.Соловьев основы для интерпретации христианства лишь в пространстве культурно-исторических форм, что, по существу, является отвлеченной интерпретацией, отгораживающей его смысл от сокровенного смысла. С такого рода интерпретациями и христианства в целом, и православия можно встретиться и сегодня. Среди них — те, которые сводят православие, во-первых, к «некой национальной идеологии. Мы же должны знать, что Православие — это поиск жизни в Боге и что всякое государственное и национальное устройство жизни для нас вторично». Во-вторых, к «культуре, некоему «культурному наследию». Мы же должны знать, что Православие — это не создание культурных форм, а сокровенное стяжание Духа Святого». В-третьих, лишь к одной из исторически сложившихся форм христианства, которая «должна быть превзойдена в слиянии всех христианских конфессий. Мы же желаем соединения христиан не на минимальной основе нашей общей веры, а на той предельной Полноте Богоданного Откровения, что было дано святым отцам. Ведь никогда в духовной жизни нельзя равняться на слабейших, но, напротив, все время должно искать более опытных и духовно богатых наставников»²⁶.

Итак, христианская идея, по Вл.Соловьеву, включает в себе «цельный смысл человеческой и всемирной жизни». В чем же этот смысл? Только живой Бог, запредельный миру, может быть его смыслом, без него сама наша жизнь

превращается в бессмыслицу. Религиозное сознание актуализирует трансцендентальное усилие, усилие человека выйти за собственные пределы, совершить свой собственный разбег, усилие обрести нездешнее, «райское» существование, где он забудет о всех тяготах, страданиях и унижениях, которые он претерпевает в этой жизни. Трансцендирование — это прежде всего выход человека за пределы собственной ограниченности, помещение себя на месте напряжения границ, к которым выталкивает его мир, стремление поставить под вопрос весь этот лежащий во зле и нестроении мир, являющий собою горестную картину страданий мировой души, отчуждения, разлада, своеволия и разрозненности всех существ. Закон человеческого места в таком мире может быть выражен так: «...если я существую, то тебе уже нельзя существовать, тебе нет места со мною» [III, 53], то есть выражен как закон абсолютного эгоизма, приводящего человеческие существа к самоистреблению. Истечения зла и порока смешиваются со всем иррациональным, хаотическим, обрекающим человека на страдание, смерть и тление. Такого рода смысловая ткань есть ткань темного смысла, которым пронизана не только природная жизнь, но и жизнь, связанная общественными формами. О темном смысле этой греховной жизни ведали и древние мудрецы, они знали и осуждали ее, но одного знания и осуждения недостаточно, «недостаточно даже мыслить и о другой истинной и благой жизни, которую платонические философы указывали в идеальном мире самосушей истины, красоты и блага, нужно *на деле* показать, что эта жизнь *есть*, нужно ввести ее в человека и природу, открывши в них источник этой истинной жизни» [Там же, 59]. Практически показать реальность этой жизни, найти для нее эстетическое место — все это доступно тому же акту трансцендирования, выхода в иную реальность, где правят другие законы — законы чистой гармонии, согласия, всеобщего примирения и лада, то есть, по существу, законы эстетического.

Мир для Вл.Соловьева — индивид, согласный с самим собой, и саму онтологию мира философ мыслит как онтологию гармонии: «...мир существует и живет как нечто *единое* и *согласное*» [Там же, 54]. Гармония есть смыслообразующая структура мира и сам по себе он преисполнен смысла в той мере, в какой в нем выполнена объективно значимая гармония — «согласие всех или всеединство» [Там же, 63], именно через эту гармонию он самовыражается целостно. Так как мир есть то, в чем открывает себя гармония, то связанная система знания о нем должна строиться эстетически. Причем мир для Вл.Соловьева имеет смысл некоторой законченной гармонии в той мере, в какой он вмещает смысл человека, то есть сама эта мера наполнена антропологически. *Явление человека* есть новое откровение гармонии, и новизна этого откровения в том, что оно дано в сознании, которое вращается в кругу мировых гармоний и в терминах которого можно описывать другие гармонии. Сознание — это некая ориентированная гармония, закон которой не только изменяет полюса мирового смысла — с темного на светлый. Одновременно изменяется сама человеческая природа: открытие этой гармонии ставит перед нами масштабную жизненно-практическую задачу по изменению самих себя — «мы сами должны стать светлыми и проницаемыми для всего» [Там же, 54]. Гармония есть нечто, что пронизано взаимным стремлением, влечением разнородных частиц бытия друг к другу, что связывает всех в единое целое — в ту целостность, которая возвышается над всем обособленным, частным, единичным и которая трансцендентна по отношению к человеку, существует как абсолютная целостность, которая сама себя мыслит. Она есть некая онтологическая тайна, которая в теологических рассуждениях, начиная с античности, трактуется как образ Бога.

В Боге смысл всего существующего, и присутствие этого смысла в целом дает о себе знать через гармонию. Учение о гармонии не содержит в себе ничего специфически христианского. Это высокая идея античной классики, возника-

ющая из рефлексии над связью единого и многого, из стремления понять, почему, как говорил Платон, создавая человека, боги действуют, «подражая очертаниям Вселенной» («Тимей» 44d). Но христианство уже не может ограничиться только тем, что происходит согласно природным очертаниям. Тут гармония возникает в силу того, что божественное сотворение человека воспроизводит очертания личностного существования. Тем не менее именно к философии эллинизма обращаются уже младоникейские богословы при обсуждении вопроса, как же может быть Бог один, когда и Сын Божий тоже есть истинный Бог. Как единый Бог проявляет себя в трех лицах? Неоплатонические конструкции используются при создании учения о единстве существа при троичности лиц в Боге. Но сама идея Богочеловека уже не вмещается в структуры духовного опыта античности, и поэтому необходим решительный поворот в осмыслении такого единства, связанный с принципиально новым типом рационализируемости модели того, что лежит в основе мира, — этот тип выявляет внутреннюю антиномичность, даже внешнюю абсурдность осознания христианского опыта и проявляется в данном случае в признании того, что это уже не просто абстрактное единство в многообразии, а единство рационально непостижимое, схваченное в понятиях возвысившегося до понимания христианской истины разума единство, единство личное, ипостасное, связанное с индивидуальной формой существования. Бог-Отец и Бог-Сын единосущи, едины как личности. Речь идет фактически о новом свойстве гармонии — *личностной гармонии, гармонии личностной действительности Бога и возникающей из нее новой формы существования, а именно — общения*. Гармония тут есть личностное самоопределение Бога по отношению к самому себе и к сотворенному им миру, и новозаветное открытие ее вошло в число теологических предпосылок, необходимых для тринитарной трактовки взаимопроникновения ипостасей, для богословского понимания личности Иисуса Христа как посредника, через ко-

того возможен переход от совершенного единства Бога к многообразию мира. Христианские трансформации смысла гармонии будут впитаны европейской классической философией, внутреннее стремление которой оркестрируется на уровне представления о естественной упорядоченности и гармонической структурированности бытия, существующей помимо человеческой воли, но онтологически переживаемой и постижимой, прозрачной для разума. Вот на таком смыслевом каркасе и строится философия Вл. Соловьева. Сближая божественный и гармонический смысл мира в целом, Вл. Соловьев мыслит само знание о нем как знание о чем-то соразмерно устроенном под знаком внутренней расположенности к человеку: «Смысл мира становится собственным смыслом человека» [III, 58], и потому *быть в гармонии — значит быть человеком*. Сама *онтология мира* понята русским философом как *онтология гармонии*, ток которой прошел и к человеку. Гармонические соотношения, устанавливающиеся внутри вселенских структур, являются предметом устремлений мировой жизни, усваиваются личным сознанием. Смысл мира начинает светить светом сознания, и христианское осознание истины человека предполагает не только восприятие и понимание этого смысла, но и действенное приятие его всей полнотой человеческого существа так, чтобы этот смысл воспламенялся самой человеческой сутью, предполагает содействие божественному смыслу изнутри живой личностной силы.

Если следовать логике рассуждений Вл. Соловьева, то нужно признать, что христианское осознание гармонии отличается от античного тем, что «вписывает» личностный принцип в контекст единства многообразия. Тут единство понимается в универсально-личностном смысле, то есть как *личностное, индивидуальное всеединство*, наполняющее внутрибожественную жизнь. Им держится априорная согласованность всего, что входит в понятие сотворенного, и эта согласованность распространяется по всему пространству «жизненного мира». Личностное всеединство никак не

связано ни с монотонным, унифицированным единством, отрицающим индивидуальное, ни с пестрой множественностью обособленных, никак не соприкасающихся друг с другом индивидуальностей. Истина его выражена в словах Иисуса Христа: «...все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» [Ин. 17,21]. Истина, как переливающееся внутри себя всеединство или гармония, понимается здесь как личность. На трансцендентальном уровне к такому образу истины непосредственно примыкает образ сознания, то есть той нерасчлененной сферы, которая как раз и охватывает все проявления человека как личности. Отсюда понятно, почему тот путь к философии личности, который наметится вскоре в «Философских началах цельного знания», будет пролегать через феноменологию сознания, теорию гармоничного устройства сознания. Сознание проявляет эту гармонию сначала в безличном созерцании ума, а затем открывает ее «в действии как живую *личную* силу» [III, 58], которая перерождает человека. Личностное соединение божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного человеку — вот структура той новой гармонии, абсолютную форму которой Вл.Соловьев усматривает в образе Христа, «сделавшего свое человеческое начало проводником божественного действия на материальную природу» [Там же, 61]. В каждой его заповеди, молитве и деянии целиком присутствует трансцендентная гармония, явленная им в мире. Сын человеческий есть откровение божественной гармонии как живой личной силы, ставшей истиной и вмещающей знание того, «что в человеке» [Ин. 2,25]. Само воскресение, условием которого является подвиг богочеловеческой личности, Вл.Соловьев продумывает как восстановление вселенской гармонии, как нахождение гармоничного места для умиротворения человеческой природы, как «внутреннее примирение материи и духа». Это событие, открывающее горизонты для новой деятельности на высоте человеческих возможностей, означает новый способ жизни, изменение самих оснований рели-

гии: теперь религиозный акт должен стать не просто пассивным богопочитанием или богопоклонением, а *творимой Богом и человеком гармонией*, состав которой разбужен чем-то, что можно отнести к практике элевсинских мистерий, а именно *теургической активностью, активным богодейством*, «совместным действием Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное или божественное. Это не есть творение из ничего, а *претворение* или пресуществление материи в духе» [III, 61]. Так возникает важнейшая тема соловьевского философствования — тема теургии, которая перерастет в целую мировоззренческую установку и станет предметом самых экстравагантных интерпретаций на рубеже двух тысячелетий — второго и третьего. Теургия как следующий по своей значимости шаг после творения из ничего есть шаг к разрешению мировых противоречий через «разумное и свободное действие человеческой воли» [Там же, 60], этот разрешающий шаг есть гармоническая поступь того, кто творит, с тем, что им сотворено, есть сочетание Бога и творения, и установление этой гармонии означает полное исполнение смысла бытия. Теургическое состояние есть состояние перерождения человеческого начала, результатом которого явится духовное тело.

Интуиция гармонии присутствует уже в гегелевском истолковании духа христианства. Немецкий философ исходит из идеи соединения в индивидуальности Иисуса «неопределенности гармонии и определенного в живом человеке». Основные представления христианского мирозерцания, в частности представление о Царствии Божиим, осмысливаются Гегелем также через категорию гармонии. Люди, становящиеся сынами Бога и живущие «в гармонии всего своего существа и характера, своего развитого многообразия, гармонии, когда не только их многостороннее сознание созвучно одному духу, и многие формы жизни — одной жизни, но когда снимаются и преграды, отделяющие их от богоподобных сущностей», вступают в отношение,

предполагающее, что они «соединены не во всеобщем, не в понятии в качестве верующих, например, а соединены жизнью, любовью — эту живую гармонию людей, их единение в боге Иисус и называет Царством Божиим»²⁷. И для Гегеля, и для Соловьева гармония — это и путь проникновения в истину христианства, и способ обоснования важнейших категорий философствования, но русский философ стоит гораздо ближе к толкованию ее в контексте богословского решения тринитарной проблемы, чем Гегель. Да и в категориальном каркасе цельного знания она играет значительно более важную роль. Само понятие «целостность» несет у Вл.Соловьева ту же смысловую нагрузку, что и гегелевское понятие «конкретность», но при этом на это значение наращивается кантовский смысл целостности, а именно гармонически объединенного.

Теургия совершенно меняет угол зрения на место и силу человека в мире: человек выполняет себя как «живой орган» вселенского смысла. Теургическая установка структурировала образ эстетики как трансцендентно-имманентной практики, как формы деятельного усвоения человечеством божественного семени. Она способна на деле продемонстрировать возможность жизни на пределе, возникающем из единства и гармоничной активности Бога и человека; эта эстетика вытекает их священного акта исцеления мира и как таковая она возможна лишь в событии исповедания той гармонии, которая и есть Иисус Христос — Им ведь утоляются не только все потребности сердца, но и, как говорил молодой Вл. Соловьев, *разрешаются все задачи ума, все требования знания*. Эстетика есть форма осмысления внутренней историчности человечества, занятого созданием в себе божественного тела, — форма, появляющаяся как что-то производное от сверхрациональной интерпретации феномена человека, который, как вытекает из логики рассуждений Вл.Соловьева, в принципе не может быть осознан в стороне от религиозного откровения. Человек вне связи с Богом сам превращается в нечто бессвязное, своевольное,

обособленное, отпавшее от гармонии бытия. Начала такой эстетики проистекают из теологически и персоналистически представленной гармонии, из гармонии, идущей от Христа и входящей в человека не иначе, чем через употребление данных ему возможностей, прилагание усилия к тому, чтобы стать светом мира, воздвигнуть Царство Божие внутри себя. Молодой Вл. Соловьев даже берет на себя смелость решать, что будет завершением дела Боговоплощения, и таковым ему представляется «совершенное воплощение абсолютного смысла в мире как живом организме божества, где Бог будет все во всех» [III, 63]. Фактически это будет означать трансформацию принципа всеединства в принцип всецелостности, и участие человечества в такой трансформации мыслится тут как акт его содействия Богу. Такое содействие предполагает утверждение святой гармонии духовного тела, создание которого должно стать теперь делом жизни человека, гармонии, развернутой в символах братской любви, креста духовной борьбы и увековечения человеческой личности через превращение ее в живой орган всемирного смысла Божия, то есть в символах всего того, что и составляет жизненный смысл христианства.

Итак, для эстетической рефлексии «Жизненный смысл христианства» важен прежде всего толкованием идеи гармонии, в котором ощутима пылкость мыслителя, которому исполнилось всего девятнадцать лет, черты воодушевленности, оптимизма, свойственного молодости, но вместе с тем и духовная взыскательность мысли юноши, встающего на путь философствования. Здесь присутствует то духовное напряжение в видении гармонии, в режим которого переводилась русская мысль того периода, прежде всего у Достоевского и Леонтьева.

«Жизненный смысл христианства» содержит в себе обещание *эстетики как интуиции гармонической формы, укорененной в ноуменальной структуре*, поэтический образ ее возникнет позже у Вл. Соловьева в одном из его стихотво-

рений. Оно посвящено описанию метафизического сна, на крыльях которого душа совершает поднебесное странствие, воспринимая:

Неясный луч знакомого блистанья,
Чуть слышный отзвук песни неземной, —
И прежний мир в немеркнущем сиянье
Встает опять пред чуткою душой.

Один лишь сон — и в тяжком пробужденье
Ты будешь ждать с томительной тоской
Вновь отблеска нездешнего виденья
Вновь отзвука гармонии святой.

Святая гармония — вот та структура, которая будет навевать будущий образ эстетики Вл.Соловьева. Она переводится им на узкий путь трансцендирования, вымощенный сознанием человека. Через все свои философские построения он пронесет этот платоновский мотив *эстетики как воспоминания о святой гармонии*, которая однажды открылась душе в ее трансцендентальном странствии. Но святость этой гармонии — это уже характеристика, взятая из другого прототипа трансцендентальной активности — из христианства, то есть это гармония, идущая через Христа.

Движение к тому, чтобы сделать очевидным жизненный смысл христианства, мыслится Вл.Соловьевым как историческое объяснение, как раскрытие исторической традиции. Открыв для себя христианскую истину, молодой философ рано или поздно вынужден будет поставить вопрос о традиции самой истины, трактовка которой будет осуществляться им примерно в том же ключе, что и впоследствии в феноменологии, а именно как наиболее чистая история. «С тех пор, как феноменология освободилась как от расхожего платонизма, так и от историцистского эмпиризма, движение истины, которое она хочет описать, есть движение конкретной и своеобразной истории, чьими основаниями являются акты темпоральной и творческой субъективности, базирующиеся на чувственном мире и жизненном мире как мире культуры»²⁸. Для раннего Вл.Соловьева —

это история, базирующаяся прежде всего на таком средоточии западной культуры, как философия (мы имеем в виду работу «Кризис западной философии»), а затем — на таком пространстве жизни идей, которые образуют поле напряжения основных исторических сил современной цивилизации (трактат «Три силы»).

Интерпретируя духовный опыт раннего христианства, Вл.Соловьев вслед за И.Киреевским показывает, как на протяжении двух тысячелетий нашей эры этот опыт пытается затмить философский рационализм Запада. Отсюда понятен основной пафос построений молодого Вл.Соловьева, который можно определить как критическую рефлексию, направленную на осознание форм западноевропейской философии, ценностно ориентированную критику сложившегося внутри европейского менталитета рационалистического мироотношения. Предъявляя ему претензии главным образом метафизического и духовно-нравственного характера, Вл.Соловьев своей критикой не перечеркивает структуры самой рациональности, его критицизм не приводит к их деструкции, более того, фактически они мыслятся как то, в чем укоренена та гармония мира и человека, о которой речь шла в «Жизненном смысле христианства». Для понимания этой работы важно в полной мере обнажить социальное измерение соловьевского проекта критики западной философии. Критицизм Вл.Соловьева — это такой критицизм, который критикуемую позицию поднимает, по Гегелю, до более высокой точки зрения, исходя из нее самой. Он сходен с истинным опровержением, которое «должно вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы»²⁹. Вместе с тем критика по отношению к западной философии подчас не имеет у него достаточной силы, а сам его скепсис является результатом предвзятости и основывается на неправомерном сужении ее образа, на сведении ее к частным или даже ограниченным формам. Эта критика не доходит до анализа предпосылок западно-

европейского рационализма именно с точки зрения адекватности лежащих в их основании определений места человека в мире.

Итак, метафизика всеединства возникает на волне недоверия к западноевропейской философской традиции и изначально самоопределяется и как средство ее критики, и как способ культурной легитимации тех составляющих этой традиции, которые представляются русскому философу перспективными с точки зрения развития философского знания, и как способ восстановления духовной конституции разума. Замысел Вл. Соловьева сродни установке Э. Гуссерля «осуществить в форме исторических медитаций самоосмысление нашего собственного современного философского состояния, причем надеясь в ходе этого обрести в конце концов смысл, метод и начало философии»³⁰. Начало зрелого периода в формировании эстетики Вл. Соловьева как раз и связано с разысканием посылок указанной критики, основная из которых состоит в том, что установки рационального сознания человека противостоят его духовному началу, излучающему собственный эстетический свет. Эти послылки развернуты уже в магистерской диссертации Вл. Соловьева «Кризис западной философии (Против позитивистов)», поражающей своим легким, элегантным и сжатым стилем, глубиной ретроспективного погружения в истоки кризиса европейского рационализма и онтологизма, постижением меняющихся состояний, в каждом из которых она оказывается на очередном тематическом распутье. Тут мы видим коллизии западной философии преломленными страстью и мыслью русского ума. Это исследование есть яркое свидетельство тому, что «еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом»³¹. И хотя в диссертации, защищенной 24 ноября 1874 г., он почти не рассматривает эстетических проблем, ее мыслительное содержание крайне важно для понимания того, в каком

направлении будет двигаться философская мысль Вл.Соловьева, в завершении своем приобретающая форму эстетического знания.

Вл.Соловьев относит философское знание к типу рефлексивного знания, личностной рефлексии, и видит в нем прежде всего дело личности, способ ее свободного самоопределения, произведение самостоятельного лица «во всей ясности его индивидуального сознания» [II 1,28], ориентированного на поиск предельных оснований бытия. Сама рефлексия, по Вл.Соловьеву, является результатом рассудочного мышления, структуры которого гипостазированы в историческом развитии сознания именно западной философией; этим Вл.Соловьев вовсе не хочет сказать, что «вся западная философия ограничивается рассудочным мышлением: история не есть только повторение логических моментов во всей их чистоте; но несомненно, что рассудочное мышление, отвлеченный анализ преобладает в западной философии, и все другие направления мысли являются только как реакция или протесты против господствующего» [Там же, 102]. Ценность соловьевского анализа отвлеченного философствования в том, что он выявляет иллюзорность представлений о безусловном приоритете рациональности над всеми иными формами до-и-вне-рационального сознания, с которыми теснее всего и связано эстетическое творчество, выявляет ущербность внеисторического и европоцентристского подхода к формам культуры, которые укоренены в иных, чем рациональность, типах отношения к миру. При этом сам этот анализ не выливается в некое иррационалистическое течение, а остается в рамках критического рационализма.

Но философия для Вл.Соловьева — это не только произведение личного мышления, это еще и произведение социальное. Существуют своего рода рамочные условия для ее возникновения, когда в самом социальном развитии Запада заявляет о себе противоречие между личностью и обществом. В жизненную толщу этого противоречия как раз

и уходят корни философствования, которое знаменует собой начало отделения дискурсивного мышления от структур человеческой деятельности. «Если в начале бессилие философского сознания перед волею масс естественно заставляет философию отказаться от вопросов жизни, то впоследствии уже само чисто-теоретическое свойство задач, решаемых философией, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической» [Там же, 119]. В новоевропейской философии теоретическая отвлеченность ее построений выражается в безличностном рационалистическом сознании, в абстрагировании представлений познающего субъекта от установок субъекта волящего, в отрыве существования от долженствования. В действительности же эти миры постоянно переходят друг в друга, один невозможно отделить от другого, провести между ними границу. Отвлеченное же мышление, чистый теоретизм полагают между ними пропасть, доказывая тем самым лишь свою собственную ограниченность и чуждость всякой действительности. Вл.Соловьев фиксирует несогласованность между целям западного философствования и способами их реализации: отвлеченная философия, «ставя своей задачей познание действительно существа, на самом деле познавала только возможное или мыслимое, т.е. общие формы общественного бытия, необходимые условия действительности, а не саму действительность» [Там же, 121]. Будем надеяться, что Вл.Соловьеву известно, как вернуть миру его онтологическое значение, что у него уже сложился образ реалистической философии, что он знает, как преодолеть разрыв между предельными основаниями действительности и самой действительностью, что он знает, как избежать превращения концептуального каркаса этой философии в монополюльно адекватную картину реальности, что он сумеет уйти от канонизации этой картины. Выразим надежду на то, что он знает, каким образом участвуют социальные формы в ее познании, как найти адекватные средства, чтобы описать поведение реального

объекта и воспроизвести ситуацию, при которой сами объекты, как говорил Мальбранш, касаются субъекта только с уважением. Оправдаются ли эти надежды, увидим в дальнейшем. Пока же проследим за тем, как русский философ наращивает критическую мощь своего исследования, придавая неопределенному выражению «односторонность западной философии» вполне определенные значения, показывая, как классический рационализм перетекает в аналитическую антропологию, а последняя — в теорию социализма, от нее прямой путь к концепциям индивидуализма без границ и теоретического материализма, который Вл.Соловьев называет *бессознательной метафизикой эмпиризма*. Завершается же этот виток умственного развития идеей всеобщего самоубийства, вытекающей из той части философии сверхсознательного, в которой предельно сконцентрирован ее отрицательный смысл. Погружаясь в толщу соловьевской критики, все яснее осознаешь, в сколь упрощенной форме представлен тут философский рационализм, эта форма затеняет его стремление создать адекватный образ реального мира, выдержанность рационального мышления в его усилии выйти на непреложную истину, мужество и ответственность личности за все, что связано с реализацией установок собственного сознания.

Вл.Соловьев с самого начала подходит к западной философии как историческому формированию, понимая при этом саму историю философии не как линейный процесс, а как процесс, в котором ясно различимы точки бифуркации мыслительного поля, его возмущения, состояния потрясения оснований, поворотные точки, точки возвратного движения, возрождения старых систем. И если бы не некоторые упрощения, спрямления историко-философского процесса, то перед нами была бы картина истории философии как нелинейного процесса. Вл.Соловьев выявляет сходные состояния между различными периодами философского развития Европы, логику перехода от одной философской системы (или целого направления) к другой. Он прибли-

жается к тому, что в XX веке будет представляться феноменологическим идеалом подлинной истории философии, которая «есть не что иное, как встречное движение исторических смысловых образований, данных в настоящем, или, соответственно, их очевидностей... к скрытому измерению лежащих в их основе первоочевидностей»³². Само собой разумеющейся предпосылкой, без которой история философии была бы бесполезным предприятием, является для Вл.Соловьева постановка вопроса о соотношении истины и откровения. При этом вектор мышления русского философа остается двунаправленным: движение вспять к схоластическому разделению на разум и веру, с которой начинается западная философия, совмещено с интерпретирующим движением к новоевропейскому разделению на разум и природу, онтология которой, замкнутая на установки субстанционализма, перерастает в онтологию субъекта как исторического индивида. Вл.Соловьев показывает, как складывается противоречие, которое делает неизбежным переход создателя той или иной системы на противоположные философские позиции, как одно направление, по выражению Вл.Соловьева, перегибается в свою противоположность, например объективный реализм в субъективный идеализм.

Молодой Вл.Соловьев сразу же заявляет о том, что исчерпало себя развитие философии как формы сугубо теоретического, рационального знания, которое открывает реальность в рефлексивно контролируемых идеальных конструктах, возлагает все надежды на всеислие самодостаточного, автономного разума, провозгласившего тождество мышления и бытия. Развитие философии чисто априорной и отвлеченной уже подошло к своей завершающей стадии и фактически стало достоянием истории. Но вопрос об отвлеченной философии — это для Вл.Соловьева не просто вопрос истории сознания, это вопрос той духовной ситуации, которая характеризует современное состояние человечества. «Именно теперь, в XIX веке, наступила, — говорит Вл.Соловьев, — наконец пора для философии на Западе выйти из теорети-

ческой отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни. Прежние религиозно-бытовые основы западной жизни частной и общественной в конце расшатаны были религиозными и политическими движениями последних трех веков. Старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом с ослаблением сознания религиозного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто-теоретическое развитие философии достигло уже своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении... идти было невозможно» [II I,121].

Отвлеченное философствование означает конец метафизики, но в отличие от позитивистов, которые тоже отрицательно относятся к метафизике, Вл.Соловьев распространяет это отрицание и на сам позитивизм как предельное выражение эмпирического направления в философии. Он не разделяет точку зрения позитивистов о несостоятельности самих метафизических вопросов — история постановки и обсуждения этих вопросов содержит в себе, признает Вл.Соловьев, немало ценного. Ценности, которые несла с собой история западной философии, — это прежде всего ценности гносеологического и метафизического порядка; они берутся Вл.Соловьевым по отношению к основной идее его философствования — *идее сущего*. При этом в теоретическом инструментарии западной философии его привлекает идея соединения, синтеза познавательных структур, с помощью этого инструментария он будет строить свою теорию цельного знания. Важнейший итог развития гносеологии он усматривает в принципе синтеза логического и эмпирического. Действительно, синтез новоевропейских

гносеологических программ строится исходя из признания возможности эмпирического знания, несущего в себе непреложную истину относительно всего единичного, его своеобразия, несводимости к общему. Это знание получаем в чувственном опыте, в котором нам как раз и дано реально сущее, не на основе дескриптивных структур этого опыта, а посредством специально созданного «драйвера», помещенного в экспериментальную ситуацию и использующего логико-математические процедуры получения нового знания о предмете. Несколько упрощая сложный рисунок классических гносеологических установок, Вл. Соловьев делает набросок того, как задавался смысл самих подлежащих синтезу элементов в рационализме и эмпиризме. При этом ему не всегда удается четко определить позиции философов, участвовавших в споре рационализма и эмпиризма, например Канта, предложившего решения гносеологической проблемы, отличные от тех, что предлагали и сенсуалистически-неореалистические концепции, и теории врожденных идей, и гегелевский априоризм. Русский философ прав, когда говорит, что и рационализм, и эмпиризм сначала признают, что сущее познается соответственно в априорном познании или действительном опыте, но поскольку в них схватываются лишь формы мышления и эмпирические состояния сознания, то отсюда делается вывод, что последние и являются формами сущего. Тем самым устраняется адекватная онтологическая экспликация гносеологического вопроса об отношении субъекта к объекту как отношения самостоятельно существующих сторон. И поэтому неудивительно, что рационализм и эмпиризм приходят к одинаковым выводам и в области метафизики, под которой Вл. Соловьев как раз и понимает учение о сущем. Оба направления отрицают саму возможность метафизики, заменяя ее абсолютной логикой или эмпирической логикой соответственно. Сущее как предмет метафизики сводится ими к нулю. Возрождение метафизики после эпохи господства абсолютного рационализма и эмпиризма

Вл. Соловьев находит у Шопенгауэра, система которого знаменует резкий поворот во всей западной философии. С чем связан этот поворот?

В античности, как показывает Вл. Соловьев в своих ранних работах, мир мифологически представлялся *телом солнечного бога*, телом конечным, на котором заметна «преlestь женской природы в ее различных и преимущественно земных формах» [Там же, 17], на котором проступает «влажность» природы органической. Это то, что впоследствии древнегреческие философы будут представлять как чувственный мир, мир становления, где все множественно, текуче, преходяще. В Новое же время весь этот живой, светлый и эстетически теплый мир, благосклонный к человеку и прекрасно устроенный, совершенно меняет свои очертания. Создается впечатление, что этот мир открывается тому, что учитель Вл. Соловьева называл односторонним мышлением, через которое теперь единственно только и может самопроявиться человек. Но если бы это было так, если бы это мышление было «самым подлинным образом внешних предметов, то многообразный, богатый жизнью и красотой мир открывался бы его сознанию как правильная, но безжизненная математическая величина. Он мог бы прозревать в эту величину насквозь и всецело, но зато нигде уже не встретил бы бытия истинного, живого, которое поражало бы его красотой форм, таинственностью влечений и бесконечною полнотою содержания» [Там же, 179]. Теперь былое величие этого мира сводится к совокупности безжизненных математических величин, усилиями бездушного рационализма он соткан из каких-то бесконечно протяженных и однородных нитей. Если в античности все описывало свой онтологический круг, совершалось правильно, периодически, без всякой произвольности, то теперь мир превращен в *пустую личину сущего*, в объект научного разума, который является эпифеноменом субстанции и который фактически поглощает природу. «В самом деле, мир непосредственного воззрения, наш действительный мир и

мир науки суть два совершенно различные мира. Мир непосредственного воззрения воспринимается всеми внешними чувствами, это мир качественного многообразия, мир пестрый... Мы знаем, например, что такое свет в чувственном воззрении, свет, который и в котором мы видим, и который имеет для нас непосредственную действительность. Но для физика этот свет есть только субъективная видимость, потому что существует только в нашем ощущении; в настоящей же действительности, т.е. вне нашего ощущения, ему соответствуют только невидимые колебания невидимых эфирных атомов. Мы знаем в непосредственном чувственном воззрении качественное различие между красным и голубым цветом; но это только видимость, потому что только ощущение, в самом же объекте, вне ощущения различие состоит лишь в скорости эфирных колебаний. Таким образом объективная действительность видимого света есть невидимый, несуществующий для чувств эфир. Подобным образом, разлагая всю конкретную видимость чувственного мира, наука приходит к вне-чувственной действительности однородных атомов, которые, соединяясь между собою в различных количественных отношениях, образуют все существующее» [Там же, 199]. Новоевропейская наука стремится вывести все сущее из механической суммы однородных элементов, бесконечное равномерное и прямолинейное движение которых изучается относительно инерциальной системы отсчета. Философия мира как бесконечного произведения, у истоков которой Вл. Соловьев ставит учение Спинозы о бесконечной природе субстанции и бесконечном числе модусов, отходит от онтологической мудрости античности, обсуждавшей вопрос, «что же есть действительно» [Там же, 81], и оказывается во власти волюнтаристских установок: классический субстанционализм постепенно трансформируется в субъективную и психологическую установку, а отсюда уже недалеко до шопенгауэровского признания воли в качестве некоего первоначала. Так понятая воля дает принцип самоутвержде-

ния, не знающий каких-либо отношений и ограничений. «Я хочу и — поднимаю руку. Здесь то самое, — движение руки, — что во внешнем воззрении является как движение вещественного предмета в пространстве, времени и по законам механической причинности, одним словом — есть представление, то же самое во внутреннем сознании познается непосредственно как *акт воли*» [Там же, 84]. Воля же не может быть объяснена из мотивов, она лежит за пределами индивидуального сознания, и сама по себе абсолютна пуста, произвольна и неопределенна, за ней стоит некая слепая сила. Субъекту, самоутверждающемуся в своей воле, неведомы никакие пределы. Убедительное свидетельство тому дает философия М.Штирнера: «...единственная граница для меня есть граница моего могущества» [Там же, 124]. Самобытность воли означает ее свободу: «воля не имеет никакого основания вне себя, она автоматична или безусловно свободна» [Там же, 87]. Подобно тому как спинозовская субстанция в своей отрешенности представлялась потенцией, так теперь воля, объявленная первоначалом всех явлений, не может быть помыслена вне той же категории, при этом логический порядок, по которому потенция мыслится первее акта, некоторые современные философы «смело превращают в порядок фактический и очень развязно утверждают, что мировая воля *первоначально* (ursprünglich) находилась в состоянии чистой потенции» [Там же, 100]. Итак, с определенного времени в истории западной философии начинается ряд серьезных трансформаций. Во-первых, «гипостазируется понятие... чистой потенции» [Там же], а в равной мере и понятие бесконечного, то есть категории возможности и бесконечности получают перевес над категориями действительности и конечности. Во-вторых, онтология, возникшая в ситуации такого категориального перевеса, по существу, отрицает сама себя — тот, кто гипостазирует понятие чистой потенции, «говорит о ней как о чем-то существующем и описывает ее произвольный переход в состояние актуальности, чем полагается начало дей-

ствительному бытию мира, которое затем, посредством сложного процесса развития, опять должно возвратиться в первоначальное состояние небытия» [Там же]. Такая онтология теряет всякую способность к теоретическому воспроизведению места, которое человек может занять в мире, — ведь в этом «делимом до бесконечности» [II I,41], как бы разлетающемся, постоянно исчезающем мире ничто не может быть локализовано, в нем невозможно найти устойчивую опору для конечного бытия человека — отсюда феномены неудовлетворенного стремления, недовольства, бесконечного страдания, безысходности, смерти: «Объективная реальность, давно исчезнувшая для логического понятия, сохраняет всю свою практическую действительность для живого человека, как *необходимость физического страдания и смерти...* Перед этой внешней действительностью мое самоутверждение абсолютно бессильно. Единственным средством сохранить мое самоутверждение против естественного закона, мою независимость от него является самоубийство. Но тут уже самоутверждение равняется самоотрицанию» [Там же, 125]. Так осуществляется резкий поворот в новоевропейском восприятии мира, имеющем своей метафизической основой волю, и этой онтологией воли упраздняется античная по своим истокам *метафизика как учение о сущем в себе*, устраняется возможность для положительной философии, философии не в смысле позитивизма, а «такой, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно-сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни» [Там же, 111]. Образ такой философии соотнесен у Вл.Соловьева с образом религиозного познания, которое есть познание несомненно сущего; его глубина открывается не рационально, а экзистенциально, в опыте личностного существования, пребывания перед лицом живой истины. Рационалистическая, субъективистская и волюнтаристская ориентации определяют характер и современного западного мышления, и потому столь актуальной остается в начале XXI века соловьевская критика

этих односторонних образований внутри западноевропейской философии, порывающих с ее исконным призванием — мыслить *то, что есть*.

Кажется странным, что в своем объяснении переворота в западной философской мысли, произведенного метафизикой Шопенгауэра, Вл. Соловьев отталкивается только от схоластики и уклоняется от того, чтобы довести это объяснение до подлинного начала схоластического умозрения — до библейского мышления. Почему бы, казалось, не использовать для ответа на вопрос о причинах замещения классической онтологии философией воли результаты, полученные уже в «Жизненном смысле христианства». Сопоставляя этот трактат с магистерской диссертацией, так и хочется заключить, что западная философия обязана своим перерождением именно христианскому вероучению. Действительно, вся западная философия для него — это только элемент того духовного сознания, которое было рождено христианством — «религией, основавшей новый мир» [V 4, 275], разбросанные фрагменты которого лежат теперь в виде многочисленных формирований, среди которых и католичество, и протестантизм, и философский волюнтаризм. Поэтому и напрашивается мысль об укорененности последнего в христианском понимании Бога как «бесконечного духа жизни», «всодержительного и бесконечного существа» с его «абсолютной волей» [III, 59–60]. Этим абсолютным первоначалом порожден наш конечный человеческий мир, но оно «не определено им и не ограничено им» [V 2, 187]. Трансцендентный мир «не может иметь ничего общего с вещами этого мира (Бог и Кесарь)» [V 7, 158], с его нестроением и несовершенством, которое человек должен претерпеть. Но принципиальное различие божественного и человеческого миров не доводится в христианстве до той дуалистической черты, которую проводила между ними античность. Вслед за П. Юркевичем Вл. Соловьев ясно указывает на эту черту: когда «Платон учил, что тело человека создано из вечной материи, не имеющей ничего общего с духом, то он этим

допускал дуализм *метафизический* как в составе мира вообще, так и в составе человека. Христианское мирозерцание устранило этот метафизический дуализм: материю признает оно произведением духа; следовательно, она должна носить на себе знаки духовного начала, из которого произошла» [II I,187]. И устраняется этот античный дуализм христианской идеей Боговоплощения: «Бог может воплотиться только в человеке. Боговоплощение есть реальный союз Ума и Божественного Духа с отделенной Софией. Бог должен материализоваться, воплотиться. Он может сделать это, лишь соединяясь внутренним образом с человеком, потому что это единственное существо, которое соединяет в себе духовную, разумную и душевную природу с природой материальной» [V 2,191].

Если иметь в виду непостижимость христианского Бога, его совершенную отрешенность от своих проявлений в мире, то можно действительно находить в новозаветных представлениях какие-то черты для объяснения истоков кризиса европейской философии. Но Богопознание, как его понимает христианство, имеет ведь и другую сторону, связанную с отрицанием абсолютной непостижимости Бога. В том, что Вл. Соловьев называет *живым христианством*, не может идти речи о богооставленности мира, ибо Бог «перерождает и спасает погибающую природу» [III, 59], он «не только ограничивает чуждую силу материи и не только различает от себя ее неистинность, но и проникает в ее глубочайшую сущность как в свою, внутренне подчиняя и уподобляя ее себе и в ней реализуясь» [Там же, 60]. Все в мире происходит по воле или попущению Бога, но святая воля христианского Бога как вседержительного, бесконечного, всемогущего существа — это не бессознательная воля, которая возводится в абсолют в новоевропейской философии, ибо первая — это воля всеблагого, милостивого, истинного, праведного существа, божественное всемогущество которого исполнено личностным смыслом, в то время как вторая есть темная, мрачная, иррациональная основа мира, принцип бесконеч-

ного страдания и вечного голода: «...у Шопенгауэра воля как метафизическая сущность не имеет никакого действительного смысла. Ибо воля вообще, безо всякого предмета хотения, без цели, воля без представления (которое у Шопенгауэра не есть необходимая принадлежность воли, а случайное явление или даже, как он говорит, *Gehirnphänomen*) — такая воля, очевидно, есть пустое слово» [II I,94]. Нужно иметь в виду, что в философии Шопенгауэра такая воля не есть предельное понятие, тут все-таки метафизически просвечивает образ истинного блага. Но если ограничиться шопенгауэровским отрицанием мира как воли и абстрагироваться от того, что стоит за этим отрицанием, то следует признать, что Вл.Соловьев вполне оправдано начинает свое объяснение причин, приведших к изменению направления западной философии, именно со схоластики и намеренно не затрагивает в этой связи новозаветного вероучения, ибо видит в этих изменениях чуждые духовному опыту первоначального христианства процессы. К тому же нужно иметь в виду, что культурное сознание XIX века воспринимало понимание самого христианства и в «философии жизни» Шопенгауэра, и в гегелевском панлогизме как проявления сектантства. «По отношению к ортодоксальному христианству, Шопенгауэр, подобно Гегелю, также выступал в качестве язычника или сектанта, а в глазах некоторых современников был даже основателем новой *религии пессимизма*, несущей проповедь спасения и искупления посредством аскезы, гениального созерцания и творения искусства»³³.

Критический настрой Вл.Соловьева в отношении философии Шопенгауэра и Гартмана не мешает ему усмотреть в ней первые шаги к построению подлинно синтетического метода философии, исходящего из того, что «хотя все наше действительное познание и происходит из опыта, но самый этот опыт уже предполагает, как условие своей возможности, всеобщие логические формы, которые однако же все не субъективны... Соединение логического и эмпирического элементов вовсе не производится нашим субъектив-

ным познаванием (как это утверждает Кант в своем «синтезе а priori»), а напротив первое нашего сознания и им предполагается» [II I,140]. Этот синтез задает рамки объективного значения сознания как способа нашего отношения к сущему. Синтетический метод позволяет ответить на вопрос: как возможна сама метафизика, чьей задачей становится выявление духовной природы сущего, существующего независимо от нашего сознания. Отсюда понятно, почему столь важно для Вл.Соловьева учение Гартмана о конкретном всеедином духе.

Итак, осуществляя тематизацию западной философии — от схоластики до Артура Шопенгауэра, Эдуарда фон Гартмана и Огюста Конта, — Вл.Соловьев пытается понять общий смысл ее развития, определить положительные результаты, к которым пришел философский разум, выявить жесткую связь ее внутренних принципов, показывая как каждая новая система с необходимостью вытекает из предыдущего философского развития. Он стремится понять, почему западная философия переключила внимание на проблемы, оторванные от жизни, объяснить причину наклона философской поверхности к отвлеченному знанию, дать «генетическое объяснение современного кризиса или переворота философской мысли» [Там же, 74]. Вл.Соловьев смотрит на западный регион философствования как на интеллектуальное пространство с набором односторонне выраженных свойств, нарастание которых инспирировало кризисные явления в западном мышлении. Отдавая дань западной философской моде 70-х годов, Вл.Соловьев пытается уловить завершающие аккорды философского движения Запада в философии сверхсознательного Эдуарда фон Гартмана. При этом от тщетно пытается подвести ее под феномен христианской философии. Эти аккорды рожают такие сочленения мысли (утверждение истинно философского метода, признание конкретного всеединого духа, духовное возрождение живых существ, объемлемых универсальной полнотой абсолютного духа), которые со-

впадают с аккордами, исходящими от теологических прозрений Востока, прежде всего христианского Востока. Задавшись целью навести мосты между религией, философией и наукой, Вл.Соловьев взывает к их теоретическому синтезу. В случае реализации этой цели каждый элемент должен содействовать возможности того структурного целого, которое молодой философ назовет впоследствии цельным знанием. Одновременно этот элемент должен быть определен идеей целого в соответствии со своим местом и функцией. И в русской философии Вл.Соловьев не первый, кто ставит перед собой эту цель. Уже А.С.Хомяков размышлял о «верующем мышлении» и «мыслящей вере», философия всеединства есть попытка реализовать этот замысел. Согласно Вл.Соловьеву, новейшая философия Европы с «логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки*, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии (впоследствии в этот системный контекст он включит и искусство — *Н.К.*)... должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития» [Там же, 151]. Тут мы имеем дело с первой формулировкой идеи цельного знания. Но такая формулировка вовсе не значит, что Вл.Соловьев, настаивая на синтезе философии, религии и науки, не видит принципиального отличия философии и от науки, и от религии. Он, разумеется, отдает себе отчет в чрезвычайной сложности искомого синтеза, ибо речь ведь идет о синтезе несоизмеримых элементов. «Религия и философия (метафизика), — пишет он, — с одной стороны, и положительная наука, с другой, — несоизмеримы между собою в отношении своего предмета, ибо наука имеет дело только с явлениями, с миром видимости, тогда как религия и метафизическая философия, оставляя видимость внешних форм и отношений, полагают своей задачей теоретическое и практическое познание того, что подлинно

есть, а не кажется только» [Там же, 163]. Да и как быть с тем же всеединством? Ведь в религии человек соотносен с Богом, а не просто с всеединством, и верующий ориентирован не на понимание Его метафизических предикатов, а на волю Бога относительно самого себя. Сходство установок философа, богослова и ученого не снимает и вопроса, как соотносятся всеобщая истина, истина-личность и истина-факт. Указанный синтез не означает и того, что, например, философия должна трансформироваться в науку, которая из нее произошла. При всем своем критическом отношении к философии Канта Вл. Соловьев тем не менее воспроизводит идею трансцендентальной философии как «идею системы идей, с помощью которой полнота возможного опыта в субъекте мыслится а priori объединяющей саму себя в целое посредством синтетического принципа»³⁴, и именно эта идея в трансформированном виде предстает в концепции цельного знания.

Стремление русского мыслителя синтезировать философские и научные идеи с импульсами, идущими от религии, сродни современным представлениям о близости научных и религиозных идей. Сами представители естественных наук нередко вспоминают мысль Кеплера о том, что математические законы выступают зримым выражением божественной воли. Как считает создатель квантовой механики, «с отходом от религии новое мышление не имело... ничего общего», и сегодня «интимнейшая сущность вещей — нематериальной природы; нам приходится иметь дело скорее с идеями, чем с их материальным отражением»³⁵. Можно вспомнить и современные представления о некой идентичности эпистемологических оснований кварков физиков и богов Гомера.

Критическая интенция, пытающаяся вывести цельное знание за пределы философии в более глубокие и широкие контексты миропонимания, противостоит неокантианским и позитивистским попыткам свести эпистемологию к теории науки. Она перерастает в идею более масштабной ког-

нитивной модели, способной описать, как локализован человек в мире, а эта модель расширяет открывающийся с места, Богом указанного человеку, горизонт его возможностей, расширяет его локальный опыт, создавая перспективы для того, чтобы увидеть больший диапазон знаний, и диапазон этот означает прежде всего прохождение через все струны гуманитарного знания. Рожденная в лоне западной эпистемологии идея *гармонии знания* как синтеза многообразного расширяется Вл.Соловьевым до гармонии иного порядка, до некой универсалии, создающей эстетическую в своей основе *гармонию сознания*, гармонию принципа автономии разума, на котором стоит рационализм, с идеями христианской религии как религии личного спасения. Речь идет о некоем цельном образе сознания, воспроизводящем принцип общения знаний и требующем абстракций, определяющих облик всего массива знаний, хотя и сохраняется смысловая размытость важнейших понятий, связанных с проблематикой такого синтеза.

Что можно сказать по поводу этих рассуждений Вл.Соловьева? Картина философского развития Запада, нарисованная им, выполнена с неодинаковой силой мазка — на редкость точные характеристики, например, философии Гегеля соседствуют с фрагментами, не так уж и значительными в аспекте историко-философских оценок (об этом ниже); важнее разглядеть на этом полотне набросок пути Вл.Соловьева к его собственной системе.

Вникая в построения остро мыслящего ума, превращающего западное философское пространство в едва ли не сплошь составленное из действия отвлеченных начал, из структур рационалистического универсума, нужно сразу же указать на явно натянутый характер аргументации, ход которой клонится к тому, чтобы представить западную философию как исторически исчерпавшее себя явление. Конец западной философии — это для Вл.Соловьева конец отвлеченной философии, конец прозы рационализма. Но ведь любое философствование — это именно отвлеченное фи-

лософствование, выполняющее себя в форме таких отвлеченностей, как понятие, категория, в форме гносеологических и онтологических абстракций. В эстетике мы имеем дело с рядом абстракций — не только простых (типа тех, которые получаем, когда отвлекаем от зеленого дерева свойство «зеленое» и т.д.), но и более сложных — когда мы отвлекаем и извлекаем из эстетического предмета некую упорядоченность, когда выполняем прорисовку отношений гармонии не как чисто познавательных, а как удерживаемых в самом существовании. С исчезновением этих абстракций философия и эстетика перестают существовать как таковые. Уже древние греки не мыслили себе философию вне отвлеченного мышления, устанавливающегося поворотом глаз души. Вл.Соловьев верно указывает на то, что отвлеченное познание есть остановка деятельности по разложению конкретного, выделению каких-то свойств, исключению их, как говорит философ, из сочетаний, образующих действительный мир. Каждая из этих абстракций и категорий, «взятая отдельно или сама по себе, есть только отвлечение» [II I,101]. Но весь вопрос в том, все ли западные философы берут их в этом отрыве и изымают из контекста познавательной активности, в котором они реально существуют? Во всех ли философских системах они выхватываются из указанного Вл.Соловьевым сочленения, гипостазируются, онтологизируются, всеми ли философами приписывается этим абстракциям «полнота действительности»? Да, абстракции как продукт рассудочной деятельности, если они не снимаются разумом, могут — при определенных условиях — превратиться в те односторонние, ограниченные структуры, которые справедливо критикует Вл.Соловьев. Но он не учитывает различные уровни и степени рационализации, сложность этого процесса, упрощенно понимает возможности достижения прозрачности ума для рефлексирующего самосознания, не принимает во внимание своеобразие ментальных предпосылок процесса рационализации, проходит мимо стадии их анализа, выбирая для своей кри-

тики только одну сторону абстрагирования, связанную с отвлечением, но забывая о другой стороне — тех дополнительных к отвлечению структурах, которые усложняют образ мира, образ действительного существования, которое, по Гегелю, и есть противоречие. Кроме того, резкость позиции Вл.Соловьева не содержит в себе ничего принципиально нового. Достаточно сказать, что уже у Канта выявлен конечный, ограниченный характер результатов рассудочной деятельности. Так что в соловьевской гиперкритике экстраполируется на всю западную философию многое из того, что подвергали критике сами западные философы. Вся западная философия получает у Вл.Соловьева одиозное значение чего-то абстрактно-формального, умозрительного, то есть значение того, что давно уже было преодолено в самих западных эпистемологических моделях абстракции — от локковской концепции генезиса абстракции до гегелевского учения о восхождении от абстрактного к конкретному. Границы применимости абстракции Вл.Соловьев выдает за границы всей западной философии, что является, по существу, ее односторонней интерпретацией. Положение же Вл.Соловьева о том, что в западной философии преобладало дискурсивное мышление — это скорее не критический пассаж, а элементарная тавтология — западная философия есть философия. И потому не выдерживает критики и тезис Вл.Соловьева о доминировании абстракции как причине кризиса западной философии; теперь для него она завершает круг своего развития и сходит с исторической сцены. Но если система Шопенгауэра — это кризис философии, то что же тогда ее расцвет!? Правда, следует учитывать неоднозначность соловьевского понимания явления кризиса философии, иногда под ним понимаются попросту какие-то поворотные моменты, состояния пересмотра оснований, действительно имевшие место в истории западной философии, а не состояния ее упадка. Сам Вл.Соловьев говорит, что философская метафизика «не только не начала приходить в упадок со времен Декарта, а,

напротив, лишь с этого времени началось ее (я разумею умозрительную философию) настоящее развитие, достигшее своей высшей степени лишь в текущем столетии» [Там же, 167]. И с такой трактовкой кризиса, переживаемого западной философией, можно согласиться — ведь именно в XIX в. совершался поворот от классического к неклассическому типу рациональности, и явление этого поворота — в своей терминологии — как раз и зафиксировал Вл. Соловьев. Такой поворот связан для него с возрождением онтологических оснований, на которых держалось античное и раннехристианское философствование, переходом в философии с отвлеченного языка на язык живой. В результате этого поворота философия сможет занять более высокое место в жизни. При этом Вл. Соловьев как-то упускает, что такой порот начал осуществляться именно под влиянием столь критикуемого им трансцендентального метода Канта, который существенно расширяет сам классический образ бытия, которое мыслит разум, сам интерпретируемый в ее рамках образ предмета как естественного, существующего независимо от сознания объекта, свойства и отношения которого призвано контролировать рациональное мышление. Теперь это образ места человека в мире, созданный в виде мысленной конструкции; возникающая при этом познавательная ситуация начинает удерживать пафос адекватного постижения реальных очертаний этого места не просто на уровне достоверного воспроизведения структур предстоящего человеку мира, но и на уровне закрепления субъективных структур, через которые он актом познания «вписывается» в этот мир.

Вл. Соловьев остро чувствует препятствия, которые закрывают для философии возможность содержательно высказываться о сущем, замыкают ее в рамках дискурсивных и рефлексивных процедур. Это, казалось бы, во многом те же препятствия, что характерны и для нынешней ситуации, когда философия тоже ушла в проблематику концептуального самосознания, анализ языка, отгородившись от рас-

смотрения того, выражением чего этот язык является. Весь вопрос в том, единственный ли это способ трактовки указанных препятствий. Ведь и сами эти препятствия, и пути их преодоления иначе понимаются в современных концепциях неклассической рациональности.

Критическая настроенность Вл. Соловьева живо напоминает критическую настроенность Гегеля по отношению к докантовской и кантовской метафизике. Последняя, по Гегелю, переносит всякую определенность только в сферу внешней рефлексии, рассудочного мышления, изобретающего пустые абстракции типа вещи в себе. Трансцендентальный идеализм меняет лишь *форму* предела конечного мира, за рамки которого этот идеализм не выходит, — объективный образ этого предела трансформируется в субъективный. Тут «рефлексия еще не определила себя как сознание, равно и как вещь-в-себе еще не определила себя как «Я»... Главный же недостаток точки зрения, на которой стоит указанная философия, состоит в том, что она упорно держится *абстрактной вещи-в-себе* как некоего последнего определения и противопоставляет вещи-в-себе рефлексии»³⁶, противопоставляет существованию вещи в себе или бытию сознание. Русский философ подчас просто повторяет гегелевскую критику Канта, и на примере соловьевской критической рефлексии над трансцендентальным философствованием хорошо видно, как из нее нередко исчезает, пожалуй, самое ценное — глубина анализа конкретных философских систем. Задержимся на этом сюжете, тем более что соловьевский анализ философии Канта очень важен для понимания эстетики всеединства. Ведь создавая ее, Вл. Соловьев, сам того не осознавая, двигался в русле кантовского трансцендентализма. То, что русский философ называл односторонностью, отвлеченным мышлением, это для Канта было рассудком, данным в формате рационального мышления, но тут это образование перестает быть отдельным участком бытия в сознании и необходимо соотносится со способностью суждения. Ее зрелость

выражает напряженность пространства личностной ориентации, необходимую для того, чтобы осмотрительно пройти школу опыта, соотнося на каждом шагу законодательство рассудка с неповторимостью каждой новой эмпирической ситуации. Из такого личностного, ценностного вектора и исходит эстетическая способность суждения, то есть она тематизирована контекстом того поворота к «четвертому измерению» рациональности, определению ее мерой человеческой духовности, который начал производить Кант и который продолжит Вл.Соловьев своим учением о цельном знании, вмещающем в себя и знание эстетическое. И весь этот когнитивный ансамбль в конечном счете тоже будет определяться у него личностной мерой.

Молодой Вл.Соловьев вряд ли глубоко вникал в смысл критической философии. Сам «Кризис западной философии» несет на себе печать несколько пренебрежительного подхода, обусловленного определением философии Канта как системы немислимого дуализма, лишившей познание его подлинной ценности и сводившей всю этику к совершенной пустоте формалистической нравственности. Относя кантовский критицизм к типу отвлеченного философствования, русский метафизик расходится в своих оценках с Л.Н.Толстым, который писал, явно намекая на соловьевскую характеристику немецкого мыслителя: «Кант считается отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель»³⁷. Здесь невозможно рассмотреть все аспекты критики Канта у русского философа, возьмем только такое понятие трансцендентального идеализма, как вещь в себе.

Явление, в том числе и эстетическое явление, есть результат аффицирования чувственности вещью в себе, результат ее воздействия на душу. Уже Платон ищет нечто, что находится вне воспринимающего сознания, но что определяет эстетические состояния. Кантовская вещь в себе как раз и воздействует на нашу чувственность, но сама есть не объект чувственного созерцания, а умопостигаемый объект. Говоря о несовпадении ее образа с образом видимо-

го мира, Гегель указывал, что вещь в себе получает эстетическое многообразие при условии, если она вынесена во внешнюю рефлексию. «Вещь-в-себе, — писал он, — имеет цвет, лишь будучи поднесена к глазу»³⁸. Продолжая это рассуждение в духе понятий современной науки, так и хочется сказать, что эстетика тахионов невозможна в принципе, ибо взаимодействие с этими частицами — в силу того, что их скорость превышает скорость света, — исключено. Но все дело в том, что, рассуждая подобным образом, мы притягивали бы вещь в себе к некой скрытой микроструктуре, что, если стоять на позициях Канта, было бы ошибочно, ибо как бы далеко мы ни углублялись в строение вещи, там мы все равно не найдем вещи в себе. Речь у Канта здесь, как мы вскоре увидим, идет о другом, и если уж и говорить об эстетике вещи в себе, то это будет эстетика каких-то вибраций выразимого и невыразимого, эстетика колеблющегося света, эстетика мерцания, а не эстетика каких-то микроструктур. Отсюда понятна важность ее для соловьевского развертывания эстетического как объективного, то есть аффицируемого вещью в себе.

Вещь в себе — это нечто неоднородное, и есть один аспект, где структуры кантовского рассуждения о ней напоминают структуры античного понимания идеи, хотя это и разные по смыслу структуры. Мы имеем в виду значение вещи в себе как сверхчувственного, измерениями которого являются идеалы, цели и ценности. Такая трактовка в чем-то приближается к платоновскому видению идеи прекрасного, хотя это и весьма отдаленное приближение. Прекрасное ведь не сводится ни к отдельным вещам, ни к состояниям нашей чувственности. Оно независимо от этих эмпирических проявлений и существует само по себе как некая полнота бытия, которая проливается на все вещи сразу: она проливается в виде той текучей сущности, которая эстетически наполняет все вещи и каждую в отдельности или, как сказано в «Гиппии Большем» (302d), «делает их прекрасными». Она как бы просачивается сквозь предметы

и одновременно протекает мимо наших представлений о них, ускользает от наших попыток удержать ее течение, так что как бы мы ни старались отыскать следы этой сущности, мы не найдем их ни в совокупности всех вещей, ни в отдельно взятой вещи, и в этом смысле допустимо говорить, что прекрасное столь же непознаваемо, как и вещь в себе. И, может быть, прекрасное потому и трудно, что мы никогда не сможем постигнуть его проявления изнутри.

В кантовских суждениях о вещи в себе Вл.Соловьев усматривает черты недоговоренности трансцендентально-идеализма. В своем истолковании ее он идет по стопам Гегеля, усматривавшего в ней всего лишь призрак, пустую абстракцию, фиксирующую один род предметов. Это некая вещь без свойств, находящаяся за пределами познания. При этом Гегель претендует на ее истинное понимание, которое не имеет ничего общего с глубиной кантовской интуиции вещи в себе. Полагая, что изложением того, что поистине есть вещь в себе, служит его логика, он сводит этот истинный образ к образу понятия, в котором схватывается существенное тождество существования, развернутого как простая рефлектированность в себя, как непосредственное. Вслед за Гегелем и Вл.Соловьев трактует кантовскую вещь в себе как «бессмысленное соединение звуков», «иррациональный элемент во всяком явлении», связывая с отличением ее от последнего форму кантовского «немыслимого дуализма». При этом он считает, что его собственная система преодолевает этот дуализм на пути превращения вещи в себе в нечто, выражающее подлинную суть сущего, которое лежит в основном начале его всеединства. Но такое сведение вещи в себе к существенному существованию, которое мы наблюдаем у Гегеля и Соловьева, наталкивается на досадное непонимание ее смысла. Вслед за Фихте Вл.Соловьев пытается выявить и противоречивость кантовской вещи в себе: эту противоречивость он находит в положении о вещи в себе как причине ощущений — категория причинного действия имеет законное при-

менение только в рамках опыта, и не имеет смысла связывать ее со сферой сверхопытного, ноуменального. Когда Вл.Соловьев утверждает, что Кант в своем суждении о вещи в себе как существующей и аффицирующей предмет внутреннего чувства (душу) приписывает ей качественную категорию существования (реальности), то он тем самым закрепляет вещь в себе на то, на что — если следовать логике критицизма — закреплять ее никак нельзя, то есть на категориальные и созерцательные определения, от которых вещь в себе никак не зависит. Существование вещи в себе — это не то существование, которое выражает категория существования, фигурирующая в таблице категорий. Сам термин существование вводится у Канта под различными именами — существование как категория, существование как еще не категория, неопределенное существование, и именно многозначность употребления термина «существование» у Канта игнорирует Вл.Соловьев. Существование в трансцендентальной философии мыслится как «всегда мерцающее, выразимое и в то же время невыразимое, тянущее с собой неопределенное X, оно само должно присутствовать, случаться и фактом существования иметь последствия, при том что как таковое оно невыразимо. Для него всегда есть только место, которое оно заполняет своим актом»³⁹. И существование вещи в себе это как раз тот случай, когда существование уже не категория. Мыслить о существовании, о том, что предметы существуют так, как они есть, мы можем посредством категорий рассудка. Но при этом речь идет о существовании не в трансцендентальном, а в эмпирическом смысле. Посредством категории существования предмет мыслится как содержащийся в контексте совокупного опыта. И потому подводить вещь в себе под категорию существования, как это пытается сделать Вл.Соловьев, — значит нарушать кантовский запрет на трансцендентальное применение самих категорий. А Вл.Соловьев как раз и старается превратить вещь в себе в предмет категориального сознания, хотя она имеет отношение к совсем другому со-

знанию — неопределенному сознанию. Вещь в себе — это не просто несуществующее, как хочет доказать Вл.Соловьев. Это специфическое существование, некий апейрон бытия, который уравнивается с апейроном сознания. Этот апейрон составляет невыразимую, неопределенную стихию опыта, структурирует всю эмпирическую ткань, но не вмещается в какое бы то ни было эмпирическое содержание.

В своем анализе кантовского учения о вещи в себе Вл.Соловьев даже не поднимает вопроса о его соотношении с учением о трансцендентальной апперцепции, на которое Кант замыкает всю логику. Верно указывая на то, что оно явилось источником наукоучения Фихте, а уже через его систему, как ее называет русский философ, чисто субъективного идеализма — источником гегелевского панлогизма, Вл.Соловьев тем не менее упрощенно трактует кантовское понимание высшего пункта познания, упрекая немецкого философа в том, что тот не выводит из этого пункта категорий, а берет их как данные. Этот упрек Вл.Соловьев делает несмотря на то, что сам Кант ясно указывал, что в трансцендентальной апперцепции не артикулировано знание и из нее ничего вывести нельзя. И «оттого, что субъект категорий мыслит эти категории, он не может получить понятие о самом себе как объекте категорий»⁴⁰. Ничем не обосновано и утверждение Вл.Соловьева об отсутствии интервала между кантовским критицизмом и учениями, отождествляющими познаваемое с познанием, эмпирическое с логическим, данное с категориально мыслимым, спонтанность апперцепции с обусловленностью сознания. У Канта, пишет Вл.Соловьев, «все мною познаваемое существует лишь во мне самом как мое представление, создаваемое моими познавательными функциями, так что познаваемое есть всегда лишь продукт моего познания» [II I,60]. В действительности же для Канта сфера познаваемого существует объективно и никак не может быть моим представлением. Сам объект дан нам в опыте, сущностная структура которого конституируется трансцендентальным

субъектом, надежно обеспечивающим саму объективность опыта. В своей трансцендентальной дедукции категорий Кант не раз подчеркивает, что апперцепция под титулом категорий относится только к возможному опыту как результату деятельности рассудка, получаемому из материала чувственности, что из представлений рассудка нельзя вывести существование объекта, понятие о котором мы получаем как раз благодаря трансцендентальному единству апперцепции.

Ссылка же Вл.Соловьева на кантовскую формулу рассудка как образования, предписывающего законы природе (Кант якобы доказал, что мир «*полагается* вполне рассудком» [Там же, 103]), выглядит неубедительной хотя бы потому, что для Канта сама возможность опыта, в котором рассудок мыслит связь явлений как закономерную, — эта возможность есть «*всеобщий закон природы*», природы, понятой в формальном смысле и обусловленной соединением представлений о ней в сознании. И потому толкование кантовского критицизма как явления, которое якобы перечеркнуло природу, элиминировало «*реальную сторону созданного рассудочным догматизмом мира*» [Там же], превратило природу в нечто, существующее лишь в представлении субъекта, сближает Вл.Соловьева с неокантианцами, которые толковала кантовское понятие природы в духе субъективного идеализма. Упрощенность подобных толкований очевидна, если учесть кантовский запрет на то, чтобы условия возможного опыта принимались за условия вещей в себе. Нарушение такого запрета снимает всякие границы, удерживающие разум от превращения трансцендентальных принципов его применения в трансцендентные, — с явлением такого превращения мы и сталкиваемся у Вл.Соловьева. К приписываемому ей положению о создании природы из рассудка кантовская философия не имеет никакого отношения, она противостоит «*догматическому*» идеализму, согласно которому, как говорит Кант, «*существуют только мыслящие существа, а остальные вещи... суть только представления*»⁴¹.

В свете учения о трансцендентальной апперцепции становится очевидной ошибочность представления Вл. Соловьева о том, что вещь в себе недоступна нам ни с какой стороны. Каждый из нас, по Канту, такая же вещь в себе, как и любой другой онтологический апейрон, но знаем мы себя не как эту вещь, а лишь как явление. И вместе с тем человек самым фактом своего существования столь мощно усиливает неоднородность вещей в себе, что на волне этого усиления, полагает Кант, появляется субъект с характером вещи в себе, имеющий знание о ней. Возможность этого знания как раз и связана с основоположением о первоначально-синтетическом единстве апперцепции, в которой, в отличие от внутреннего созерцания, выражается акт определения существования нашего собственного субъекта. В этом акте «Я» онтологически дано самому себе, но онтологическое событие «Я» вовсе не дает способа его существования, представления о свойствах самого «Я». Однако это простое «Я» имеет для Канта принципиальное значение. Кант под суждением «я есмь» подразумевает вовсе не то, что подразумевает Вл. Соловьев, у которого «я есмь» означает действительные образы моего бытия. Такое значение не имеет ничего с кантовским учением о трансцендентальной апперцепции. В «суждении, где мое существование рассматривается как данное, — подчеркивает Кант, — не сказано, что всякое мыслящее существует»⁴², то есть не сказано то, к чему как раз и приближается Вл. Соловьев, когда он, анализируя в «Философских началах цельного знания» Я апперцепции, заключает, что «есть сущий». У Канта же из трансцендентального единства апперцепции сделаны совершенно иные выводы. Он допускает, что «в сознании нашего существования а priori содержится нечто такое, с помощью чего наше существование, полностью определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостигаемому (конечно, только мыслимому) миру»⁴³, то есть к совокупности вещей в себе. Место, которое занимает человек

в мире, занимает самым фактом своего существования, — это единственное в мире место, где вещь в себе является и приоткрывается ему. В представлении Канта вещь в себе полностью определяется из самой себя, как бы по аналогии с живым существом, и потому она существует как специфический субъект, а не просто как независимый от сознания объект. «Если бы мы, — говорит Кант, — созерцали вещи и самих себя так, *как они существуют*, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ»⁴⁴. Кантовское представление о вещи в себе раскрывается в форме представления об индивидууме — но не человеческом индивидууме и не индивидууме созерцательном (такими индивидуумами являются формы пространства и времени), а логической личности. Той личности, к которой в конечном счете придет и Вл.Соловьев в своей теории цельного знания, придет, несмотря на все старания откеститься от трансцендентального идеализма Канта. И потому с Вл.Соловьевым вещь в себе сыграла шутку — изображенная им как нечто лишенное смысла, она самым неожиданным образом всплыла на волне его усилия по восстановлению метафизики как познания сущего. В отличие от догматической метафизики в современной философии, подчеркивает Вл.Соловьев, уже не принимается, что «истинно-сущее пребывает само по себе, как отдельное существо вне познающего (в каком случае невозможно было бы метафизическое познание, как это и доказано Кантовым критицизмом), а предполагается, напротив, существенное тождество метафизической сущности с познающим, т.е. с нашим духом, эта сущность определяется таким образом как *всеединный дух*»[II I, 141], как нечто духовное по своей природе или то, что как раз и появляется на завершающем этапе кантовского осмысления вещи в себе в образе духовного существования. Так что напрасно Вл.Соловьев так старательно отгораживается от трансцендентальной философии Канта.

Как видим, критическая настроенность Вл.Соловьева в отношении всей западной философии содержит в себе и ценные наблюдения, и явно неудачные пассажи, а иногда

даже приводит к некорректным выводам, хотя какие-то крайности в развитии тех или иных философских систем, несомненно, схватываются Вл.Соловьевым. Критицизм Вл.Соловьева воспроизводит и некоторые линии русской философии, и некоторые сходные мотивы, которые звучали в самой западной философии — в частности, в философском романтизме. Эти мотивы подхватит и Ницше, отклонивший ту интерпретацию реальности, которую можно найти у рационалистически настроенных философов, и Хайдеггер, указавший на тщетность их попыток «вогнуть бытие в понятие». Но крайне проблематично относить, как это делает Вл.Соловьев, всю западную философию к типу отвлеченной философии, утверждать о преобладании в ней одномерных, рассудочных элементов. Тот же Гегель — это не столь уж и знаковая фигура, итожащая рационалистическое развитие западного мышления, как это старается представить вслед за И.Киреевским молодой Вл.Соловьев. При этом в решении самой проблемы отвлеченного, проблемы абстракции Вл.Соловьеву в «Кризисе западной философии» не удастся достигнуть того теоретического уровня, на котором она рассматривалась в самой западной философии — у того же Канта, в философии которого знание — то знание, целостную теорию которого и будет стремиться построить Вл.Соловьев, — структурировано совокупностью операций по отвлечению от активности когнитального сознания, поскольку эта активность направлена, как говорит Кант, на чтение явлений как опыта.

В структуры отвлеченного мышления, свойственного представителям западной философии, Вл.Соловьев укореняет и принцип необъективной трактовки эстетического. Ход мысли Вл.Соловьева здесь следующий. Отвлеченное мышление разлагает наше представление, например, о вот этой красной розе, на чувственные и логические структуры. Если мы отрываем наше восприятие розы от логического суждения о ней, ставим между тем и другим непроходимую границу, то мы тем самым как бы изнутри разрыва-

ем наше эстетическое представление на части, лишь соединение которых дает нам непосредственный образ красной розы. В этом непосредственном представлении чувство красного цвета не существует само по себе в отрыве от логического определения ее формы, но такой отрыв как раз и производится отвлеченным или рассудочным познанием. Подчеркивая важность синтеза чувственного и рассудочного, отслеживания действий рассудка в чувственном созерцании, Вл.Соловьев тем не менее критикует попытки субъективистской интерпретации результатов этого синтеза. Ощущения света и цвета, говорит он, существуют как субъективные образования, в которых сам предмет еще не дан, и лишь посредством ряда рассудочных операций образ чувственно воспринимаемого мира может превратиться в предметное воззрение. Но такое превращение таит в себе опасность изобразить реальный мир в качестве существующего только для нашего сознания, что ведет к представлению, будто «всё объективное или предметное eo ipso есть нечто только субъективное, ибо быть объектом значит только быть для субъекта» [Там же, 77]. Вл.Соловьев считает произвольным навешанное мотивами, идущими от классической физики, разделение на первичные (величина, фигура, положение, число, движение) и вторичные (цвет, звук и т.д.) качества, приписывание первым объективной реальности, а вторым — сугубо субъективного значения. Эту критику нужно учитывать при рассмотрении вопроса о формировании принципа объективности эстетического в философии всеединства.

Но вот что важно иметь в виду, анализируя отношение Вл.Соловьева к субъективистской интерпретации эстетических качеств как следствию отвлеченного философствования. Говоря о действиях рассудка в восприятии цветка, о значении априорной формы пространства для складывания эстетического образа предмета, Вл.Соловьев в ходе анализа философии Канта и Шопенгауэра отмечает, что само пространство не может быть отвлечением от внешнего опыта,

что познаваемый под этой формой мир не есть реальный мир. Тут мы сталкиваемся с соловьевским непониманием того, что имеет в виду Кант, когда вводит понятие пространства. Дело в том, что это понятие является у немецкого философа именно отвлечением, только важно понять — отвлечением от чего. Вернемся к нашему примеру из эстетической области. Мы выполняем акт видения цветка. Существуют врожденные механизмы восприятия цвета, локализующиеся на уровне подкорковых образований мозга. Мы смотрим на куст розы и видим красный цветок. И хотя установлено определенное соотношение между красным цветом и различаемым электромагнитным излучением определенной длины волны в пределах так называемого видимого спектра, сам этот цвет не вещество в мозгу. С помощью мозга мы видим красное, а в самом мозгу только так называемое серое вещество. С другой стороны, составляя цветовые характеристики находящегося в зрительном поле куста розы, мы замечаем, что одни цветки распустились, другие увяли и не имеют для нас никакой эстетической ценности. И когда мы переводим свой взгляд с листы или увядшего цветка на цветок благоухающий, с белого цветка на красный, выбираем последний из всего того многообразия, которое и есть куст розы, сам этот перевод, само движение глазного яблока в целостном процессе зрительного восприятия занимает место, которое очерчено пространственно-временными действиями, выполняющимися смотрящим на этот цветок глазом. Вот с чем связаны кантовские пространство и время как формы созерцания. «Понятия пространства и времени у Канта есть отвлечения от пространственно-временных действий вещи, называемой человек в мире... Мы выбираем предметы движением глазного яблока. И эти движения независимым от наших понятий образом суть пространственно-временные образования. Это естественная геометрия. Сознание этой естественной геометрии, или, как выражался Кант, чистая форма созерцания, является контролирующим структурным элементом последующего

знания»⁴⁵. У Вл.Соловьева же этот структурный элемент получает некий натуралистический образ, поскольку он, несмотря на ясное указание самого Канта о недопустимости сводить пространство и время как априорные формы чувственности к форме вещей, свойственной им самим по себе, выдает эти формы сознания за формы природы, протяженной в пространстве и изменяющейся во времени. И именно нарастающая лавина непонимания Канта увлекает Вл.Соловьева в пропасть натурализма, которому и противостоял кантовский критицизм, преграждавший пути для трактовки знания как порождения природой образования.

Собственно эстетическую ценность имеет лишь один фрагмент из «Кризиса западной философии», касающийся соотношения сознательного и бессознательного в сфере художественного творчества. Хотя его субъектом является «лицо художника, но, с другой стороны, для истинного творчества необходимо, чтобы художник не оставался при своем ясном и раздельном сознании, а выходил бы из него в экстатическом вдохновении, так что, чем менее личной рефлексии в художественном произведении, тем выше его художественное достоинство» [II 1,28]. Уже здесь содержатся намеки на важнейшие темы будущей эстетической концепции Вл.Соловьева, связанные с пониманием художественного акта как трансцендирования, как чего-то, что является одновременно уникальным и общезначимым, то есть связанные со всем тем, на что в XX веке обратит пристальное внимание герменевтика.

Для понимания истоков эстетической концепции Вл.Соловьева важное значение имеет анализ не только западной философии, но и философии русской, в частности религиозной, философии учителя Вл.Соловьева — П.Д.Юркевича. Его творчеству он посвящает статью «О философских трудах П.Д.Юркевича» (1874 г.), значительную часть которой занимает изложение работы «Сердце и его значение в духовной жизни человека». В этом руссоистском по своему духу — не случайно Кант указывал, что Руссо яв-

ляется автором истинной теодицеи — трактате Юркевич развертывает целостную богословскую и философско-антропологическую концепцию о сердце как средоточии духовной жизни человека и попутно высказывает ряд суждений, имеющих эстетическое значение. Мир во всей своей эстетической полноте открывается прежде всего глубокому сердцу, и только затем приходит черед понимающего мышления, которое может теоретически воссоздать прекрасную картину мира. Продумывая онтологию духа в тесной связи с постижением тайны человеческого сердца, в котором отражаются тонкие и неуловимые движения души, он полагает, что нам никогда не удастся раскрыть эту тайну, сделать волнения и страсти предметом ясного и отчетливого знания. Не менее сложен и вопрос об их художественном выражении: «...когда мы наслаждаемся созерцанием красоты в природе или искусстве, когда нас трогают задушевные звуки музыки, когда мы удивляемся величию подвига, то все эти состояния большего или меньшего *воодушевления* мгновенно отражаются в нашем сердце, и притом с такою самобытностью и независимостью от нашего обычного потока душевных состояний, что человеческое искусство, может быть, вечно будет повторять справедливые жалобы на недостаточность средств для выражения и изображения этих сердечных состояний»⁴⁶. Эти суждения Юркевича послужат в дальнейшем важнейшим источником эстетики природы Вл.Соловьева.

Первое произведение Вл.Соловьева, в котором специально рассмотрена эстетическая проблематика, — рукопись незавершенного трактата «София», написанная на французском языке. В отличие от магистерской диссертации, проникнутой духом критического отношения к западной философии, в этом трактате Вл.Соловьев переходит к изложению собственной философской системы, в основание которой он стремится заложить идеи цельного знания, софиологии.

Мы не считаем целесообразным давать здесь специальный анализ этого трактата; дело в том, что многие его положения, важные с точки зрения эстетики, непосредственно включены в работу «Философские начала цельного знания», к которой мы вскоре перейдем, а анализ проблем софиологии лучше связать с рассмотрением более поздних работ Вл.Соловьева, посвященных учению о Софии (такой анализ будет дан скорее всего в четвертой части исследования). Из всего мыслительного содержания трактата «София» здесь следует рассмотреть лишь фрагмент, не вошедший в «Философские начала цельного знания» и непосредственно не связанный с софиологией. Мы имеем в виду первую главу трактата, выявляющую философичность художественного акта.

Человек, рассуждает Вл.Соловьев, есть метафизическое существо, и известен целый ряд феноменов, по которым можно судить о проявлениях его метафизичности. К их числу относятся и явления эстетического опыта и искусства. *Эстетическое явление — это «несущий элемент» метафизической конструкции человека.* Таким свойством обладает феномен смеха. Самого человека Вл.Соловьев называет *существом, которое смеется* — определение, которое встречается уже у одного средневекового автора. В первой лекции, прочитанной на женских курсах 14 января 1875 г., то есть примерно за год до написания трактата «София», Вл.Соловьев говорит о способности человека возвыситься над природой, критическим взглядом окинуть внешний мир, это и есть как раз те способности, посредством которых человеческая природа проявляется в смехе. Метафизическая глубина смеха связана с тем, что в нем открывается состояние свободы, проявляется состоянием трансцендирования, то состояние человека, которое определяется в евангельских текстах как *рождение свыше*. «Человеческий смех, доказывая природную свободу человека, доказывает тем самым его качество метафизического существа. В естественном смехе, в смехе ребенка или молодой девушки ме-

тафизическая свобода человека проявляется бессознательно для него самого. Она осуществляется сознанием самой себя в смехе осмысленном, у человека думающего, имеющего ясное сознание другого, идеального мира, который он противопоставляет внешней реальности... Человек видит контраст, он надсмехается над ложной реальностью, он смеется. Разве он мог бы смеяться, если бы верил в эту ничтожную реальность; но он смеется, потому что хорошо знает, что подлинная реальность принадлежит другому миру, миру идеальному, а этот мир — только искаженная тень того. Он чувствует себя свободным в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого, и лишь в качестве существа метафизического он может смеяться над своим природным существом» [V 2,172–173]. Феномен смеха держится соединением несоединимого, линиями напряжения двух миров: естественного и сверхъестественного, реального и идеального, и юмор, и сатира, не способные произвести такой синтез, не могут быть отнесены к миру произведений гениальности. «Пусть мне не говорят, что сатира, насмехаясь над современной реальностью эпохи или общества, имеет в качестве идеала не трансцендентную действительность, но ту же феноменальную реальность, только иной эпохи или иного общества. Это верно лишь в отношении к сатире поверхностной, которая набрасывается на мнимое зло, не достигая его корней. Настоящая сатира представляет не отдельные недостатки того или иного отдельного явления, но состояние самого человечества, она насмехается над всей нашей внешней реальностью и над человеком, поскольку он подчинен этой реальности... Мы бросаем ей вызов и смеемся» [Там же, 173]. Итак, в комическом открывается конструктивная сторона метафизики — конструктивная по отношению к человеческому феномену.

Не только отдельные виды и жанры искусства, но и искусство в целом являются манифестацией метафизической природы человека. Не приемля идею мимезиса, которая лишает искусство его самоценности, Вл.Соловьев сле-

дует старой традиции мировой эстетики, в частности гегелевского анализа прекрасной индивидуальности, и видит в искусстве совсем иной смысл. «Все произведения искусства, — пишет он здесь же, — должны иметь общий и универсальный характер, но с другой стороны, они не могут быть чистыми универсалиями: ничто так не противоположно искусству, как абстракции. Предметы искусства и поэзии — это конкретные реальности, индивидуальности, но индивидуальности всеобщие или типические. И этот тесный союз индивидуального и универсального в произведениях искусства был признан отличительной особенностью искусства, тогда как в нашем видимом мире индивиды не являются универсалиями, а универсалии не являются индивидами». Мир и искусство тождественны по своей материи, но различны по своей форме, и даже если принять принцип подражания, то это отношение можно описать только на платоновском языке, а именно: реальный мир есть бледная копия мира идеального, отблески которого и предстают в художественном произведении. Сам факт создания и восприятия мозаики иного мира свидетельствует об антропологической эманации этой метафизической реальности.

ГЛАВА ВТОРАЯ ИСТОРИЯ КАК РЕЗОНАНС НАДЕЖД НА ГАРМОНИЮ

Феномен кризиса западной философии представляется Вл. Соловьеву, в сущности, феноменом забвения ее истоков, а это сразу же отсылает нас к историческому сознанию как конечному горизонту смысла этой культурной традиции. То же реально существующее или действительное бытие, к которому стремится выйти философ в ходе своего критического анализа, теперь становится историей, этой божественностью как исторической субъективностью. К тому же, подвергнув критике отвлеченные, односторонние принципы обоснования знания, выработанные в западноевропейской философии, он начинает искать такой идеал знания, на основе которого решалась бы задача по преодолению этих одномерностей и относительно которого не возникало бы никаких сомнений. Он находит его в образе гармонии, которая уж никак не попадает в сферу их действия: как говорил К.Н. Леонтьев, «гармония односторонней быть не может»⁴⁷. Этот идеал перекликается с выдвинутой в магистерской диссертации идеей синтеза западного рационализма и духовных созерцаний Востока, синтеза рационального и культур-религиозного типов мироотношения, и идея эта постепенно начинает оформляться в концепцию цельного знания. Сама идея цельного знания, повернутая в сторону социально-исторического смысла, требует ответственной интерпретации, чтобы избежать проекций, типа — тоталитарная идеология, «философия целостности», развитая теоретиком расизма Я. Сэмтсом.

Концепция цельного общества у Вл.Соловьева не имеет ничего общего с такого рода проекциями, ибо в основе ее лежит идея одухотворенного целого, выявляющего множественную природу единого, социальным выражением которого являются не такие модели, которые требуют слияния индивида и общества либо предполагают раздробление социального организма, подмены его множественностью отдельных индивидов без всякой внутренней связи. Идеал Вл.Соловьева — социальная целостность, понимаемая как пластическое, гармонически устроенное образование, как живой организм, как нечто существующее относительно отдельного индивида, его духовной жизни и вне этого отношения теряющее свой смысл.

Сам идеал социальности срисован у Вл.Соловьева с природы гармоничного отношения. Уже в античности философия гармонии была глубоко укоренена в жизни греческого полиса. И в той мере, в какой философия цельного знания будет приближаться к раннеантичному оригиналу, перед ней встанет вопрос о смысловой связи события гармонии и интегральной историчности, вопрос о том, насколько гармония способна высветить новую глубину историчности. Продумывая возможность указанной связи, Вл.Соловьев обнаруживает ряд трудностей, справиться с которыми оказалось не так просто. Это прежде всего трудности, связанные с пониманием характера самой рациональности. Русский философ ясно осознает, что эта рациональность носит исторический характер, и именно из историзма вырастает метафизика всеединства. Но как возможен в таком случае тот тип знания, который Вл.Соловьев называет цельным? Что это — некое подобие всеобщей науки — *scientia universalis*, призванной занять то место, которое некогда принадлежало метафизике и на которое стал претендовать романтический историзм Фр.Шлегеля, Фр.Шлейермахера и герменевтика? Или это просто уверенность, что знание наконец обретет единство, которого оно было лишено с тех пор как оказались разделенными теология, фи-

лософия, естественные и гуманитарные науки. В силах ли справиться цельное знание с ролью теории, соединяющей все знания, может ли она стать основой всего человеческого знания, некой новой онтологией сущего, преодолевающей неокантианское противопоставление мира сущего и мира должного, законов необходимости, изучаемых наукой, и ценностей, понимаемых в качестве целей человеческого существования? На каких условиях вводится сама концепция цельного знания? Чтобы ответить на все эти вопросы, нужно не упускать из поля зрения традицию немецкой классической философии, в которой сам гарант знания — трансцендентальный субъект — трансформирован в такой исторический субъект, как взрослеющее человечество, которое Вл. Соловьев будет трактовать как собирательный организм — этот действительный субъект развития. Важно также учитывать и опыт феноменологии, показавшей, что историческое воплощение высвобождает трансцендентальное.

Современное обсуждение трансцендентальной темы вращается вокруг вопроса о трансцендентальном изображении прошлого, о тончайшей ткани потенциально бесконечной человеческой истории, о трансцендентальной апперцепции как инструменте схватывания исторической структуры. Человек эстетически действует в мире — строит Парфенон в Афинском акрополе или Собор Парижской богородицы (Нотр-Дам), и обратным отражением его собственных действий является эстетическое сознание. Перефразируя Канта, можно сказать, что в эстетических понятиях (скажем, в понятии «архитектура») мир определился лишь настолько, насколько простиралось до этого наше восприятие — восприятие Парфенона, Нотр-Дама или Московского Кремля, насколько мы вкрепились в эти эстетические объекты, то есть насколько исторически емким было наше художественное восприятие. Итак, наши эстетические действия стали реальностью, «движения в мире совершились, провзаимодействовали в системной связи со всеми другими предметами и физическими фактами в мире, и

теперь мы обратным ходом воспринимаем на уровне сознания эти совершившиеся наши движения. По содержанию своему невосстановимые, но упакованные в историческом элементе, который дает внешней своей стороной определенность всего того, что мы вообще можем выразить... Введя исторический элемент, мы ясно понимаем, что вся остальная картина и структура сознания, в которой могут существовать и существуют познавательные, этические, эстетические, жизненные образования, то есть факты нашего действия в мире, — все это заранее уже имеет траектории и пространство движения, которые мы можем реконструировать, пользуясь трансцендентальным аппаратом, называемым все на нить или стержень осознания»⁴⁸. Соединение знаний в некое цельное образование, о чем мечтает Вл.Соловьев, предполагает — если стоять на позициях трансцендентализма — некое первосоединение, первосинтез, дающий всеохватывающий и далее неразложимый исторический элемент как условие явленности самого мира, о котором мы получаем знание — цельное или частичное. И потому знать цельно — это не значит знать чистой мыслью (в этой связи вполне понятна не всегда конструктивная критика рассудочной деятельности у Вл.Соловьева), а значит выполнить акт возвращения прошлого, выполнить условие явленности самого мира, внутренним элементом которого является исторический элемент. И с трансцендентальной точки зрения вполне закономерно, что Вл.Соловьев предпосылает теории цельного знания свое понимание исторического элемента. Он строит свою концепцию исторического времени как фундамент онтологии сущего, и в этом смысле следует традиции библейского мышления. Ведь «ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером переживания времени: для него мир — не столько «космос», сколько «олам». А первоначальное значение древнееврейского слова «олам» — век, т.е. свершение событий, история. И не случайно Библия начинается с определения временного: «В начале сотворил Бог

небо и землю» (Быт., 1, 1). В древнееврейском сознании Бог предстает не так, как Единое у Платона и платоников, не как совершенное самостоятельное начало в своей вечно неизменной сущности, а в качестве Творца мира, в его действии на мир, благодаря которому изменения, происходящие в мире, получают сакральный характер, оказываясь не просто становлением со всей его случайностью и незначительностью по сравнению с вечно неизменным бытием, но священной историей. В результате время воспринимается как та реальность, в рамках которой развертывается историческая драма — от сотворения мира и грехопадения первого человека к его последней цели — спасению и воссоединению с Богом»⁴⁹.

С другой стороны, и это тоже ясно сознает Вл. Соловьев, включение исторического элемента в жизнь истины порождает опасность ее релятивизации, «исключительного признания относительных явлений» [II I, 169], о чем свидетельствует в известной мере контовский закон трех фаз в умственном развитии человечества. Тем не менее именно распространением исторического элемента объяснимы эстетические явления мира, в которые мы вложили душу и для постижения которых в их актуальном виде недостает вводимых частичным (естественнонаучным, психологическим) знанием понятий.

Ведь рождение эстетического доступно только исторической интуиции, и, включая его в состав метафизической конструкции человека, его места в мире, Вл. Соловьев смотрит на него и как на историческое место, которое в идеале должно быть обставлено всем, что причитается человеку, и как на внеисторическое (вернее, тоже историческое, но предполагающее не последовательность этапов чего-либо, а эксплицированность на уровне трансцендентальной апперцепции) место, место его *второго рождения*, где мы начинаем жить трансцендентальной жизнью. Второе рождение — личностное рождение, которое становится точкой излучения духовных воздействий, энергетической упрото-

сти души. Первый эстетический опыт трансцендирования Вл. Соловьев связывает с феноменом смеха. Не меньшее значение имеет для эстетики и попытка понять ее категории через трансцендентально зафиксированное прошлое, через возвращение утраченной гармонии сознания, бывшей в историческом элементе. Сама гармония не есть предмет философского антиквариата, она предстает у Вл. Соловьева как важнейшее понятие новой метафизики. Религиозная тема святой гармонии, начало которой положено в «Жизненном смысле христианства», находит свое продолжение в речи, прочитанной в 1877 г. в публичном заседании Общества Любителей Российской Словесности, — «Три силы», свидетельствующей о даре исторического синтеза у русского философа. Историософия Вл. Соловьева формируется в споре и с господствовавшей тогда гегелевской концепцией всемирно-исторического развития, и с идеей трех стадий интеллектуальной эволюции человечества у О. Конта, и с теорией культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Соловьевская концепция трех исторических сил тяготеет к картине всемирно-исторического процесса, как она создана у И. Киреевского, к сделанному им сравнительному описанию Востока и Запада. Ценность «Трех сил» для эстетики в том, что здесь впервые ставится проблема лежащей в историчности априорной структуры, которая порождает при определенных условиях состояние гармонии. Движение в сторону гармонии — это для Вл. Соловьева сущностное в истории, и, обращаясь к нему, он пытается выявить условия настройки истории на гармонию (подчас трактуемую в духе мифологии социального единства и многообразия), а стало быть, и условия социальной семантики эстетических явлений. Можно сказать, что для Вл. Соловьева, как и для Э. Гуссерля, «история есть не что иное, как живое движение совместности и встроенности друг в друга

[des Miteinander und Ineinander] изначального смыслообразования и смыслооседания»⁵⁰, но только смыслообразования и смыслооседания гармонии.

В «Трех силах» теоретически просматриваются возможности того, как гармония может полниться историей, возможности соединения гармонической структуры с историческим элементом (производящим пучок своеобразных сил), развернутым до своего высшего уровня — уровня трансцендентального представления, ведется поиск регионов времени, которые могут быть социально близкими к гармонии, выявляются пути взаимодействия историософии и теории гармонии. Как последователь Шеллинга Вл. Соловьев не мог не воспринять его стремление «объяснить неразрывную связь между Я и необходимо представляемым им миром посредством предшествующего *действительному*, или эмпирическому, сознанию трансцендентального прошлого этого Я; объяснение это ведет тем самым к трансцендентальной истории Я. Таким образом, — говорил Шеллинг, — с первых моих шагов в философии проявилась тенденция к историчности»⁵¹. Та же тенденция проявляется и с первых шагов Вл. Соловьева как философа. И для него история — это не просто история события, это — история такого трансцендентального субъекта как человечество, хотя до понимания места человека в истории человечества тут еще далеко.

История для Вл. Соловьева есть духовный удел человека, дополняющий структуры его религиозного самоопределения. Его историософия — крайне сложное интеллектуальное явление, вписывающееся в рамки однолинейного представления о движении истории, согласно которому она идет по некоей нарастающей: конечно, как христианский мыслитель русский философ видит в истории некое сквозное напряжение, некую конечную форму, но это вовсе не значит, что он на стороне учения о ее конце, иначе история выводилась бы из-под действия законов развития. Правда, он отчетливо фиксирует, что с определенного времени рез-

ко ускорилось отрицательное, апокалиптическое движение истории, так что сейчас человечество стоит перед альтернативой: конец истории или начало истории как воспроизведения духовного состава человека, его самоопределения в вечности. Русский философ последовательно проводит достаточно трезвый взгляд на историю, это религиозно устремленный взгляд, а таковой заключает в себе свою истину — ведь религиозная, «набожная, богобоязненная мысль эзотерически права, ибо все остальное предполагает конец истории в буквальном смысле, в смысле эмпирически по-стороннего блаженного состояния»⁵². История — это способ существования социального объекта, который сконструирован деятельностью трех структурных сил, каждая из них в той или иной степени определена к гармонии и определяет современное состояние социального мира, который в философии всеединства, говоря языком синергетики, представляет собой по существу диссипативную систему, сочетающую порядок с хаосом. Представление о неэмпирическом натяжении и напряжении этих структурных сил, о своего рода провисании идущих от них силовых линий Вл.Соловьев завязывает на состояния, которые определяются в зависимости от того, что оказывается вынесенным вперед в составе этого объекта — либо его единство, либо его многообразие, либо структуры единства, имманентного самому многообразию, то есть гармония.

Русский философ сравнивает между собой три идеально-типических образования, определяющиеся в зависимости от того, какая императивная сила устанавливается в бытии каждого из них, и отличающиеся друг от друга прежде всего мерой приближения или удаления от горизонта личностного сознания, и выделяет в пространстве вселенской жизни те структуры, которые представляются ему самыми существенными с точки зрения духовного развития человека. Фактически это такие типологические черты, в изображение которых Вл.Соловьев включает смысловую связь историчности и рациональности. С каждой эпохой эта связь

трансформируется столь существенно, что ее типы оказываются взаимно несоизмеримыми, а дискурс каждого из них — непереволим на дискурс других. Философ акцентирует при этом те философские импликациии, которые составляют основные различия между созерцательным Востоком, индивидуалистически настроенным Западом и исполняющей свое религиозное призвание Россией. В отличие от античного мышления, в качестве исходных понятий которого уже в «Кризисе западной философии» фактически выделены бытие и гармония (первому причастно конечное бытие множественных форм, весь мир становления, а из соотношения того, что едино, то есть бытия, и того, что множественно, то есть становления, онтологически и рождается гармония — в магистерской диссертации как образец осуществленного синтеза философии, науки и религии дается именно гераклитовское понимание гармонии: «Из всех вещей происходит одна, а из одной — все»), и от восточных умозрительных представлений (вращающихся в кругу, очерченном действием первой силовой линии), центр тяжести которых лежит в сфере конституирования субстанционального единства и отвлечения от всякой множественности, следствием чего является отрыв от бытия, подавление самостоятельности человека и его личностного сознания, в умонастроениях Запада (в регионе действия второй силовой линии) превалируют структуры абсолютизации многообразия, не способного удержать своего единства, и на первый план выходит все, что связано с признанием высшего значения личности, все, что скрепляется дугой личностного сознания, эгоизмом свободного рынка. Основным является тут не античный принцип бытия, а начало действия, воли, теоретическое полагание которой знаменует, по Вл. Соловьёву, с определенного времени полный поворот в философском развитии Запада. Духовный синтез, который должен появиться в регионе действия третьей силы, то есть в России, осуществляется как бы под знаком возврата к античным установкам, пол-

ностью переосмысленным в терминах христианского сознания: в этой сфере сознание вновь вспыхивает на гармоничной дуге, образовавшейся между элементами, через которые пропущены энергии античного и новозаветного мирозерцания. В русской культуре, как и в античной, живая душа и созерцательность имеют преимущество перед практической деятельностью и эмпирическим знанием, а структуры ее христианского самоопределения, тоже запечатлевшего черты теоретического мышления древних греков, требуют равнодушного отношения к житейским волнениям, свободного подчинения Богу; носитель этой культуры через духовные практики «отсечения своей воли» лично преображается в сознательный орган откровения высшего мира, напрягая мускулы и собирая силы для «обожения», для утверждения одухотворенной социальности. Перед нами схема, ориентированная на культурно-исторический, философский и теологический контекст, позволяющий установить те ценностные координаты, от которых зависят объяснительные модели знания о социальной ткани жизни.

История есть неразложимый процесс становления многими людьми одного исторического субъекта, который интересен Вл.Соловьеву со стороны своих духовных свойств. Этот нигде ненаблюдаемый субъект гармонически правит миром. При этом Вл.Соловьев старается вслед за Гегелем рассмотреть умозрительные условия, из которых можно вывести основные структуры концепции всеединства, объяснив таким образом течение исторического времени. В этом достоинство и одновременно недостаток мышления Вл.Соловьева; указывая на последний, Л.М.Лопатин писал, что он «является естественным следствием того несколько преувеличенного уважения, с которым Соловьев относился к диалектическому методу, внесенному в философию немецкими идеалистами, главным образом Гегелем. В диалектическом методе можно указать некоторые

несомненные и важные достоинства; но лежащее в его основании общее требование: вывести все частные формы, свойства и законы бытия и даже основные факты его развития из одного совершенно отвлеченного принципа путем чисто умозрительным, представляется по существу невыполнимым. Это не всегда замечал и осознавал Соловьев, и в этом обстоятельстве всего сильнее обнаруживается, насколько серьезное влияние имел на него Гегель»⁵³.

Способ поведения людей есть их гармония, мирная согласованность их жизни, кооперация их деятельности, способ пребывания в мире с обществом, но для этой гармонии трудно подыскать место в их историческом бытии. Тем не менее эта скрытая гармония социальности, выражающаяся в истории в неадекватной форме, есть для Вл. Соловьева своего рода генеративная структура, фоновое излучение, спектры которого преломлялись через призму культурно-исторической жизни. По отношению к этой структуре реальные исторические миры и культуры являются способами ее выражения, индивидуализации, осуществления. Но если мы будем анализировать только эмпирическую сферу выражения, конкретные культурные явления (для Вл. Соловьева это прежде всего культуры Востока, Запада и России), то не поймем, что же управляет человеческим развитием, не найдем никакого смысла в истории и даже не сможем ответить на вопрос: «В каком же отношении стоят эти культуры к трем коренным силам исторического развития» [II 1,228]?

Феномен истории как раз и состоит в резонансе всех надежд на гармонию, и феномен это весьма сложный. Вл. Соловьев, конечно же, осознает, что описать историю с помощью какого-то одного языка невозможно, тем не менее он выбирает для описания ее перспектив язык, приближающийся к выражениям гармонии. Данное же им объяснение типовой направленности исторических сил строится исходя из глобальных конструкций, которые порой отрываются от богатства и разнообразия культурно-историчес-

кой реальности, теряя вследствие этого свою эвристичность. Но нам тут важно, что эти начала оказываются при ближайшем рассмотрении теми силами, которые как раз и участвуют в структурировании гармонического целого, создают при определенных условиях гармонические построения. Правда, в реальной истории эти силы суть разнонаправленно действующие, выхваченные из того соответствия, в котором они находятся внутри гармонично существующих миров. Гармоничная структура всегда предполагает момент единства, в стремлении к которому, вернее, к определенному качеству которого и заключается существо первой силы, действующей под собственными локальными законами. Эти законы не являются абсолютными и универсальными, они действуют лишь в своих границах, которые можно определить как рамки выполнимости гармонии. Насколько к ней предрасположен регион действия первой силы? Жизнь человечества деформирует его собственную определенность к гармонии, вносит элементы духовной и социальной дисгармонии, так что в действительности наблюдаются не акты дифференцированного единства, единения многообразия частных форм жизни самостоятельных, независимых лиц, свободных индивидуальностей, не акты перетекания единства в это многообразие, как это присуще гармоническим структурам, а акты отпадения от гармонии через абсолютизацию либо участвующего в образовании этой гармонии единства, либо подводимого под это единство многообразия. Сам момент единства, актуализируемый первой силой, гипертрофируется, в результате чего порождается жесткая структура унификации, исключительного единства, пронизывающего одно верховное начало. Под влиянием этой монистической структуры возникает феномен, который предстает у русского философа не реальной, а некой воображаемой социальностью Востока с характерным для нее процессом заглушения личного сознания. Если бы эта сила возобладала в историческом развитии, то человечество, как говорит Вл. Соловьев, «окамене-

ло бы в мертвом однообразии и неподвижности», социальный порядок жизни возводил бы одного человека в господина, а всю массу людей превращал бы в рабов. Вследствие этого возникает необходимость исторически скорректировать эти онтологии предшествования гармонии и заменить их другими.

Вторая сила, как противодействующая первой, иначе определена к гармонии. В западном социальном регионе она начинает актуализироваться со стороны многообразия, но так и застревает на этом шаге, соединенном с утверждением искаженной формы христианства, с раздроблением общественного организма. Западное общество представляется Вл. Соловьеву некой социальной монадой, поскольку его многообразие не имеет окон для единства. Здесь исторически явлено многообразие, не впитывающее силу живого единства или, говоря гегелевским языком, *незрячее (blinde) многообразие*, которому чуждо понятие единства. Это — многообразие, выступающее в виде конгломерата рядоположных социальных форм, многообразие, порожденное деятельностью свободных индивидов, каждый из которых полагается только на самого себя, прилагая максимальное практическое усилие, настолько максимальное, чтобы от него зависело созидание, как когда-то говорили, днесь сущего мира. Носители этой силы исповедуют культ индивидуального потребления, они лишены живого сознания и наделены лишь сознанием безусловной свободы. Западный человек даже не задумывается над тем, является ли свободой свобода грешить. Нарастающее здесь многообразие стремится разрушить «твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается в что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец, и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анар-

хия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы» [Там же, 227]. Если бы возобладали столь одномерная социальность, то это привело бы к деградации человечества, к концу истории. В соловьевском эскизе социальной и интеллектуальной истории Запада много истинного, много из того, что перекликается с идеями самих западных критиков ее, развитыми в XIX—XX столетиях Ницше, Хайдеггером, Ортегой-и-Гассетом, Эрихом Фроммом, которые дали новое подтверждение выводов русского философа. Этот эскиз в чем-то напоминает, в частности, и концепцию *одномерного человека* у Герберта Маркузе: «...возникает модель *одномерного мышления и поведения*, в которой идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума»⁵⁴.

Сходство обеих этих сил в том, что они абсолютизируют структурные элементы гармонии — единство и многообразие, превращая каждое из них в обособленное, замкнутое образование с царящим в нем духом отрицания — отрицания свободной множественности частных форм и индивидуальностей, производимого первой, и отрицания единства, солидарности целого — второй силой. Отсюда понятна необходимость «присутствия третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, создает, таким образом, целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь. И действительно, мы находим в истории всегда совместное действие этих трех сил, и различие между теми и другими историческими эпохами и культурами заключается только в преобладании той или другой силы, *стремящейся* к своему осуществлению, хотя *полное* осуществление для двух первых сил, именно вследствие их исключитель-

ности, — физически невозможно» [II I,228]. Эта третья — примиряющая — сила фактически мыслится как сила гармонии, производящая синтез единства и многообразия, вносящая положительный монистически-плюралистический заряд; перспектива ее осуществления связана с судьбами русского народа. Эта сила и придает внутреннюю целостность жизни человечества, цивилизует каждый новый его шаг в мире. Такой поворот мысли кажется странным для Вл. Соловьева как христианского мыслителя — христианство ведь выбирает для реализации своей миссии не народы, а проповедников, не эллинов, иудеев или русских, а святых. И потому принцип иконописности уместен именно в случае изображения святых, а не целых народов, и вполне закономерно, что Вл. Соловьев в конечном счете откажется от применения этого принципа к целому этносу.

В современном бытии человечества Вл. Соловьев выделяет три системные состояния, три культурно-исторических типа, в которых находит свою преимущественную реализацию каждая из указанных сил, — мусульманский Восток, западная цивилизация, культурно-цивилизационные возможности которых явно недооцениваются философом, и, наконец, славянский мир. Для нас важно вникнуть не только в социальный, но и в эстетический смысл этой типологии. Достоинство этой типологии в том, что она стремится изобразить единую всемирную историю, саму ее логику, вопросы возникают, когда мы задумываемся над основаниями, по которым человечество совершит выбор своего пути. Как возможен выбор, преопределенный богоподобной природой самого человека? Насколько реалистически описан переход от абстрактного единства, конституированного в границах действия первой исторической силы, к конкретному единству, которое должно установиться под влиянием третьей исторической силы? Исчерпывается ли история ритмикой перехода от ориентализации к вестернизации, от унификации к дифференциации, а от нее — к новому единству человечества, обретаемому через русскую

духовность, или здесь присутствует какая-то более запутанная ритмика с непредсказуемым течением? Нетрудно увидеть ограниченность соловьевской оценки и форм восточных сообществ, и гражданского общества на Западе, и утопичность видения грядущего русского мира. Но в целом соловьевская схема, несмотря на свою искусственность, дает все-таки более адекватную картину исторической действительности, чем схемы, построенные в рамках западноевропейской философии истории XIX века. Можно спорить, сколь реалистично у Вл.Соловьева видение границ ориентализации и вестернизации, насколько полна его цивилизационная типология (правда, он и сам ясно осознает, что ей не охвачены многие регионы мира и исторические эпохи), насколько полно у него философское прочтение смысла истории через гармонию, но, вступая в этот спор, важно помнить, что им вычленены лишь те типы, которые, с точки зрения философа, имеют общечеловеческое значение и способны оказать воздействие на всемирную историю.

Вл.Соловьев волен считать, что изначальная сила, сила исключительного единства, возобладали на просторах мусульманского Востока, поклоняющегося слепому, *бесчеловечному*, по бессмысленному произволу действующему *божеству*, представляющему в образе абсолютного деспота, что вся человеческая жизнь здесь протекает под знаком единого религиозного принципа, скудность которого не оставляет места для полифонии бытия, отрицает индивидуальную свободу, сковывает творческие возможности человека, что личность трансформируется тут в орудие неодолимого рока, в помешанного фанатика. Действительно, варианты политического ислама усваивались и использовались разными общественными силами, однако отсюда не следует, что сам ислам столь однозначен по своему духовному и социальному содержанию, как это пытается представить Вл.Соловьев: «Все социальное тело мусульманства представляет сплошную безразличную массу, над которой возвышается один деспот» [Там же, 229]. Вряд ли может

позволить себе вольность соловьевской интерпретации всякий, кто стремится воспроизвести действительную картину исламского мира, адекватно представить характерные для него структуры исповедания единобожия («таухид»), понять сложные сочленения «калама», усилия мусульманской духовной традиции к поддержанию изначально существующей, но нарушенной людьми гармонии. Уничжительное отношение к социальной и духовной истории ислама у Вл.Соловьева несомненно. Не выдерживает никакой критики его положение о том, что ислам является всего лишь карикатурой буддизма. Философ даже не пытается выявить основы самосознания мусульманина, не обращает внимания на шиитский опыт, связанный с включением в теологию ислама учения о «скрытом имаме». А ведь это учение существенно именно с точки зрения проводимого Вл.Соловьевым сопоставления исторического и личностного, ибо свидетельствует о своеобразных тенденциях ввести в ислам персонифицированного посредника между Богом и человеком. В соловьевских оценках ощутима не столько мыслительная глубина анализа культурной матрицы этой религии, сколько желание во что бы то ни стало найти подходящий культурный объект, который можно было подогнуть под собственную схему. Перед нами суждения мыслителя, не слишком чуткого к исламской культуре, смысл этой культуры не вмещается в узкие рамки столь поверхностных и хлестких суждений русского философа. Впоследствии это почувствовал и сам Вл.Соловьев, подчеркивавший, что мусульманский Восток выше западной цивилизации, что перекликается с постмодернистскими представлениями о новой ориентализации мира. Высокомерный тон присутствует и в соловьевских характеристиках восточного искусства, которое «лишено всякой самостоятельности и крайне слабо развито, несмотря на богатую фантазию восточных народов: гнет одностороннего религиозного начала помешал этой фантазии выразиться в объективных идеальных образах. Ваяние и живопись, как

известно, прямо запрещены Кораном и не существуют совсем в мусульманском мире. Поэзия не пошла здесь дальше той непосредственной формы, которая существует везде, где есть человек, т.е. лирики. Что же касается до музыки, то на ней особенно ясно отразился характер исключительного монизма; богатство звуков европейской музыки совершенно непонятно для восточного человека: сама идея музыкальной гармонии для него не существует, он видит в ней только разногласие и произвол, его же собственная музыка (если только это можно назвать музыкой) состоит единственно в монотонном повторении одних и тех же нот» [Там же, 229—230]. Этот пассаж говорит сам за себя. Целый мир исламских художественных ценностей, по существу, перечеркнут русским философом.

Пространство для преимущественной реализации второй силы, силы исключительного плюрализма, создается западной цивилизацией, само существование которой покоится на абсолютизации многообразия частных форм жизни, структур духовного солипсизма, индивидуального интереса, безличного объективизма, пользы, рационального расчета и эгоизма — но эгоизма не всякого, ибо эгоизм пассивный Вл.Соловьев считает божественным явлением. Человек тут притязает на роль некоего онтологического творца, устанавливающего новые формы жизни на место разрушенного мира, и это при том, что в самом западном мире отсутствуют «положительные основания для такого нового творчества». Неприятие не знающего границ активизма, видящего в человеке «божество для себя», то есть видящего его субъективистски, — вот пафос трактата Вл.Соловьева, и многие современные мыслители разделяют тревогу русского философа по поводу последствий западной цивилизации, которые могут привести к утрате самих «начал бытия».

Сознание, живущее под знаком второй исторической силы, только и способно, что утилизировать любые свои достижения, утрировав бывшие некогда священным, духовно утонченным и растиражировав уникальное. Изна-

чальное христианское единство Европы, приданное ей католичеством, разрушается с момента возникновения протестантизма, утверждающего принцип безусловной свободы личности, ее самостоятельности, ее универсального значения. Каждая частная форма западной жизни как бы замыкается в себе самой, и в этой своей обособленности притязает на абсолютное значение. Все это порождает опасную амплитуду колебаний маятника социально-психологических состояний. Чрезмерное развитие индивидуализма, крайняя напряженность личностного сознания оборачивается производством дробных, частных, внутренне разорванных, лишенных безусловного положительного содержания элементов жизни викторианского человека, обезличением и опошлением всего и вся, сохранением «низшего натурального неравенства личных сил». Такие превращения порождают *безбожного человека*, состояния чрезмерного эгоизма и социального дарвинизма, всеобщего атомизма, определяющих социальный горизонт западной цивилизации. Все эти социально-антропологические формы, столь характерные для XIX века, постоянно тиражируются и до сих пор, посткапитализм выносит их на уровень процессов глобализации, породивших новую волну стихийности в рыночной экономике, ожививших те социальные химеры, о которых говорит Вл. Соловьев. Постепенно критика поверхностно рационалистического поля социальности перерастает у русского философа в критику культуры, прежде всего в критику атомизма в западном искусстве, которое как бы выпадает из художественной традиции. Возникает зазор между художественным чувством и религиозною верою, из-за чего искусство не в состоянии дать идеальное содержание жизни. Очерчивание «рамочных условий» существования западной цивилизации выявляет место, непригодное для создания произведений идеального искусства. «Для того, чтобы творить вечные истинно-художественные образы, необходимо прежде всего верить в высшую действительность идеального мира. И как может дать вечные идеа-

лы для жизни такое искусство, которое не хочет ничего знать кроме этой самой жизни в ее обиходной поверхностной действительности, стремится быть только ее точным воспроизведением? Разумеется, такое воспроизведение даже невозможно, и искусство, отказываясь от идеализации, переходит в карикатуру» [Там же, 236]. Такая оценка если и справедлива, то в отношении к натурализму (хотя и тут необходима коррекция такого оценочного суждения), но отнести ее ко всему западному искусству никак нельзя.

Вл.Соловьев становится в ряд критиков западной цивилизации, которые замечали действительные изъяны определенной стадии ее развития, — чрезмерная рационализация жизни, сопровождаемая отказом от духовных исканий, преобладание утилитарной установки в межличностных отношениях, перечеркивание онтологического значения осваиваемой природы, гносеологическое превращение ее в предмет рассудочного конструирования, исключение ее из экологического режима деятельности, в результате чего она оказывается всего лишь сырьевым придатком, но не видели или не хотели видеть того, насколько внутренняя структура западной социальности соответствует христианским идеалам жизни, не видели ее действительных перспектив, связанных с утверждением безусловного приоритета прав человека, с правовым, «социальным» государством и гражданским обществом, то есть тех исторических открытий, которые несут в себе действительно гуманистическое измерение социума, не замечали внутренних способностей западной цивилизации к самореформированию, а также ее достижений, включая и духовные, и художественные свершения западного гения. Вообще же структура критики исламского и католическо-протестантского миров, как она представлена у Вл.Соловьева, — это структура, основанная на приписывании им односторонностей (их исключительной устремленности либо к единству, либо к многообразию); философ занят скорее подбором подтверждающих примеров для выбранной им онтологии исторического движения к гар-

монии, чем раскрытием действительного метафизического богатства этих миров, раскрытием того, как в каждом из них реально переплетались тенденции к единству и многообразию, порождавшие гармоничные фрагменты в жизни этих цивилизаций. Цивилизационный путь — это путь развертывания и накопления асимметричности универсалий, закодированных в структуре гармонии: в одном случае — универсалий, производящихся знанием законов единства, в другом — законов нередуцируемого многообразия. И потому цивилизационный поворот Вл.Соловьев как раз и связывает с установлением полноты гармоничных отношений в жизни, и такое установление совпадает в его представлении с поворотом к духовности, начать который призвана Россия. При этом Вл.Соловьев даже не ставит вопроса о возможности выработки такой гармонии без предварительного выражения глубинных структур, позволяющих перцептивному гению трудиться, структур рационально упорядоченного поля, существующего на фоне истории, без внятной артикуляции социальной и экономической мотивации — всех этих цивилизационных результатов западного развития. Не касается он и вопроса о возможности согласия между, в сущности, чуждыми друг другу секулярной, появившейся в идеологическом обрамлении французской революции идеей нации и христианской идеей. Если в дискуссиях на рубеже двух тысячелетий цивилизационный поворот связывается с переходом к постиндустриальной, постэкономической цивилизации, то Вл.Соловьев обращается к окрашенному в национальные тона трансцендентальному сценарию возможного выхода из кризиса: сценарию «пробуждения *положительного сознания* русского народа» [Там же, 239], которое явится условием становления единого человечества как духовного субъекта. Именно на уровне сознания находят разрешение проблемы гармонии как онтологии истории — что в общем-то совпадает с современным представлением о становлении ноосферы как условии цивилизационного поворота. С этим трансцендентальным

решением Вл.Соловьев связывает судьбы России, которая должна произвести свой выбор между «Востоком Ксеркса или Христа». Через таким образом конституированную историю к человеку обращается Бог. Такого рода конституирование находится в довольно сложных отношениях с установками современного мышления, в котором уже достаточно прочно утвердилась идея вероятностного характера развития цивилизации, ставящая под вопрос весь сценарий эволюции социума у раннего Вл.Соловьева, равно как чересчур пессимистические и безоглядно оптимистические ожидания.

Новый цивилизационный поворот связан со сменой утилитарно-потребительского отношения человека к человеку и к миру на их взаимодействие по принципу гармонии, на их духовное общение, каждый участник которого признает в другом внутреннюю цель собственной жизни, общается к опыту другого участника. Не видя перспектив для выполнения единства в многообразии на восточный и западный манер, полагая, что своеобразные цивилизации Востока и Запада исчерпали свою историческую энергию, Вл.Соловьев считает, что переводить бытие в режим гармонии — это задача, которая под силу только конфессионально самоопределившейся нации, национальному мессианизму. Ее выполнение мыслимо лишь на религиозном пути русского народа, который призван стать проводником той третьей силы, что способна дать в будущем искромный синтез единства и многообразия, то есть стать тем «народом-богоносцем», о котором благоговейно говорил Достоевский. Под знаком этого синтеза русское общество начнет эволюционировать в направлении высшей гармонии, именно России суждено придать человеческой истории абсолютное измерение, она становится носителем всеенского смысла, посредником между человечеством и сверхчеловеческим миром, носителем божественной потенции. Можно спорить о том, изменил или не изменил Вл.Соловьев своему философскому призванию, усмотрев в рус-

ском народе носителя положительного сознания, является или не является его видение судьбы России разновидностью страха, загораживающего реальность, но бесспорно то, что внутри этой утопической идеи просматривается и другая идея — идея нации как той, что состоит из русских людей, являющихся гражданами республики Христа и набирающими силы на то, чтобы свободно практиковать гармонию, сложность и разнообразие жизни, чтобы «изгонять из своей души ложных божков и кумиров», чтобы достигнуть «решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце» [Там же, 239]. Перед нами идея такого патриотизма, который имеет глубокие метафизические предпосылки.

Итак, вся проблема реконструкции исторического времени стягивается у Вл.Соловьева в общую проблему осознания гармонии, которая в конечном счете преобразуется в такую форму связи, какой и является религия. Высшее историческое призвание России философ видит в превращении ее в субъект живого христианства. Русский народ в состоянии «дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом... От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение» [Там же, 238], что и составляет отличительные свойства русского национального характера. Вл.Соловьев смотрит на русский народ через призму христианства, приверженцы которого согласно новозаветному вероучению призваны образовать новый народ, он-то и будет представлять собой «третью породу людей». Правда, тут возникает вопрос, не намерен ли Вл.Соловьев списать образ будущей России с образа прошлого — «кон-

стантиновской эпохи», эпохи первого христианского императора Рима Константина Великого, когда христианство в союзе с государственной властью нормировало жизнь целых наций. Молодой философ не видит русских вне образа «православной» нации, но пока ничего не говорит о трудностях, связанных именно с христианской интерпретацией такого видения. Ведь «сущности христианства едва ли не больше отвечает статус апостольской веры, бездомной веры миссионеров и катехуменов, живущей вне защиты институций мира сего. Еще в Новом Завете было сказано: «Не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Евр. 13:14). Период, когда понятие христианского мира на некоторое время географически и этно-культурно стабилизировалось, — лишь часть истории христианства, судьба которого непрерывно состояла в том, что оно теряло народы и земли, но приобретало новые. Народ, среди которого звучала проповедь Иисуса Христа, ее не принял; такие земли, как Сирия, где впервые было произнесено слово «христианин» (Деян. 11:26), Малая Азия, церкви которой символизируют в Апокалипсисе все христианство мира (Откр. 1:11 и далее), Египет, где в пустыне впервые созрело христианское монашество, а в Александрии — христианское любознательное, наконец, Северная Африка, где христианство впервые заговорило по-латыни, — все были отняты исламом; зато «радостная весть» снова и снова приходила к тем, кто ее еще не слышал»⁵⁵. Помня об указанных трудностях, следует все же иметь в виду, что идею русского народа как носителя божественной силы Вл. Соловьев трактует так, что в ней менее всего артикулируется элемент национальной самонадеянности, быть таким носителем — значит социально признавать, что положение русской общественности стало отчаянным, видеть в этом историческом существе отверженного субъекта, ощущающего на себе действие Промысла Божия о падшем человечестве. Для целей нашего исследования важно, что Россия представлена у Вл. Соловьева регионом будущего, который может оказаться наиболее

социально близким к гармонии. В утопическом универсализме Вл.Соловьева гармония задается конфессиональной структурой, ибо третья сила мыслится как откровение совершенной гармонии божественного мира, совершившееся через русский народ, народ-посредник между горным и дольным миром. Вл.Соловьев, конечно, не видит для себя никакой проблемы в том, чтобы привязывать гармонию как принцип телеологического истолкования истории к наличию у истории такой цели, к которой она движется как к определенному изначально установленному состоянию — Царству Божьему на земле. Вместе с тем его анализ реальной культурно-исторической жизни показывает, что он аксиологически судит об истории не вполне корректно, порой без опоры на структуры исторического опыта целых народов. Для эстетики истории же важно, что едва ли не методологической нормой у него является рефлексия предпосылок установления гармонии в качестве условия для суждения об историческом процессе, причем сами эти предпосылки не очевидны и могут меняться со временем.

История, наблюдаемая нами в поле социальных и культурных структур, есть глобальный результат совместного действия трех коренных сил, точки пересечения которых образуют в каждый новый момент времени то неповторимое место, драматическое место, где конституируется человеческое развитие. Сам этот глобальный результат и порождает образ истории как непрерывной полосы, вытянутой во времени так, как если бы она была неким проективным пространством. Отсюда схематизм соловьевского историзма с его идеей применения гегелевских установок к «полному развитию всех коренных сфер общечеловеческого организма». Видение исторического процесса у русского философа сохраняет особенности духовного организма, а именно «синтетический взгляд на общую историю человечества» [II 1,289] как согласованное целое, в котором люди действуют совместно (отсюда понятен интерес Вл.Соловьева именно к тем образованиям, которые позволяют им всту-

пать в нормальные взаимоотношения и которые делают возможными состояния, при которых совместная жизнь людей не превращается в ад, — например, к государству) и, схватывая его связи, достигают «всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы» [Там же, 288]. Предельное выражение такого целостного взгляда — представление об актуальной связи с трансцендентным миром, о построении культуры «более чем человеческой, вводящей людей в актуальное общение с миром божественным» [Там же], то есть логика мышления Вл. Соловьева приводит его к постулату, согласно которому связь целого не проистекает из природы исторического мира, а трансцендентна по отношению к нему. И поэтому весь событийный ряд истории он рассматривает как более или менее полное осуществление какого-то изначального проекта мира, в котором заданы и мифологическая древность, и мусульманский регион с его бесчеловечным богом, и западная цивилизация с ее безбожным человеком, и горизонты русского мира как проводника божественной силы. Такая установка вмещает целый ряд гипотез, но ни одна из них не подкрепляется исторической мыслью. И само собой разумеется, что в эту схему не вписываются целые исторические эпохи, например, античность, интеллектуальные характеристики которой Вл. Соловьев, по существу, переносит на черты философского образа будущей России как духовного сообщества, сумевшей взрастить в себе морально преображенную, окультуренную социальность. Забота философа о предназначении России неразрывно связана с заботой о предназначении человечества как уникальной и в то же время интегральной части духовного миропорядка. Перспективы русской культуры, как он их себе представляет, во многом и воспроизводят открытые античной мудростью онтологические связи, из которых произрастает эйдетика гармонии, но гармо-

нии новой, в начале которой было воплощение, производящее истинные гармонии, ясные и очевидные для христианского мышления.

Историцизм Вл.Соловьева в общем-то соответствует характерным для его времени эволюционным представлениям. История, в его представлении, включает в себе какой-то в высшей степени органичный смысл, понять который помогает идея той новой логики, что намеревается создать русский философ, — органической логики. Без анализа этой логики невозможно разобраться и в специфике его подхода к проблеме эстетического. Несмотря на резкую критику Канта, Вл.Соловьев фактически развивает трансцендентальный подход немецкого философа, рассматривая логическое и эстетическое в их единстве и различии друг от друга.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОРГАНИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

Органическая логика задумана Вл. Соловьевым как некая новая методология мышления, которой уже не может соответствовать логика Гегеля; вопреки всему ее духу, он пытается обойтись без изображения противоречия как такового, иными словами, без того, что является глубинной сущностью гегелевского панлогизма. В своем полностью не реализованном замысле превзойти последний русский философ конструирует смысловую реальность, наиболее близким аналогом которой в XX веке является выдвинутая Нильсом Бором идея взаимно дополнительных измерений, свойственных всем онтологическим и знаниевым мирам. Сама структура цельного знания мыслится Вл. Соловьевым именно как структура взаимно дополнительных знаний, вырастающая не на основе противостоящих, а на основе согласованных сторон знания, они могут вступать в спор, но в конечном счете идут на взаимные уступки, достигая компромисса, в рамках которого ограничивают и корректируют друг друга, то есть это система знаний, организованных насквозь гармонично, воспроизводящих насквозь когерентную организацию живого организма, которая позволяет проникнуть в более глубоко лежащие, чем слой противоречия, в более потаенные структуры знаниевой явления самой жизни. Если говорить о социальной артикуляции указанной смысловой реальности, то в качестве ее современного аналога можно привести распространяющуюся среди определенных политических и экономических

кругов, выступающих против процессов глобализации, идею органического развития. Она возрождает положение доклада Э.Пестеля Римскому клубу «За пределами роста» (Ганновер, 1987) о том, что новой мировой парадигмой должно стать органическое развитие.

Отсюда понятно, почему на органическую логику можно смотреть как на попытку применить телеологические принципы в философской науке, ориентированной на то, чтобы априори определить истинно-сущее не только в образе его непосредственного единства, но и в образе потенциального вместилища нашего конечного существования. При этом у Вл.Соловьева мы встречаемся с той разновидностью телеологического реализма, который Кант называл теологическим, то есть таким, который выводит цели природы «из первоосновы мироздания как разумного существа (изначально живущего), действующего преднамеренно»⁵⁶. Но почему Вл.Соловьеву потребовалось прояснить исторически рефлексивную логику именно со стороны телеологии? Вводимое им понятие сущего относится к категории субъекта. Но ведь цель как раз и есть, по Гегелю, «определение, порожденное субъективным решением»⁵⁷. К тому же, соловьевская концепция сущего есть в сущности не что иное, как попытка философского переосмысления христианской идеи Боговоплощения. А для этого ему нужны специальные понятия. Что такое Боговоплощение в представлении Вл.Соловьева как философа. Это — переход идеального в действительное, но такой переход немецкая классика не мыслила себе вне телеологии, вне представления о целевых связях. Для Гегеля телеологическая деятельность знаменует совпадение конца и начала, следствия и основания, действия и причины. «Телеологический процесс есть *перевод* понятия, существующего отчетливо как понятие, в объективность»⁵⁸, и итожит этот процесс идея как единство понятия и объективности. Вместе с тем идея понимается им как жизнь и тождественная с собой цель. Эту телеологическую интуицию немецкой классики как раз и вос-

принимает Вл.Соловьев, задаваясь целью воспроизвести саму логику указанного перевода, логику перехода идеального в реальное, без которой невозможно мыслить Боговоплощение. Вот что стоит за соловьевским обращением к телеологии, к принципу целесообразности (то есть закономерности случайного, по Канту) — этому измерению всего живого. В качестве органа для понимания этого измерения русский философ и стремится утвердить априорные истины органической логики.

Телеологическое обоснование получает у него и сама эстетика. И с точки зрения западной философской классики это вполне закономерно. Уже Кант вводит формальную целесообразность в качестве трансцендентального принципа способности суждения. Он мыслит предметы прекрасными только по отношению к живым существам. С учетом результатов этого кантовского предприятия Вл.Соловьев и строит эстетику, исходя именно из гипотезы о совпадении логического и органического смысла. Но почему для него столь важно развить философию красоты не просто по законам существующих логик, опершись на уже осевший и доступный прояснению логический смысл, а под знаком некоего нового типа логического развития, который он называет органическим?

Логика предстает в «Философских началах цельного знания» как структура, зародившаяся в определенной традиции научного мышления и устоявшаяся в своеобразной культуре, да и само соловьевское видение логики коррелирует с современным контекстом поисков места логики в системе культуры, исследования того поля, которое приобрело в культуре характер логических проблем. К тому же органическая логика есть не что иное, как попытка преодолеть складывающийся в XIX веке дуализм наук о природе и наук о культуре.

Примерно с середины этого века ведется расширенный поиск интегративных форм знания, и органическая логика является методологическим ответом на эту когнитивную

ситуацию. Подходы Вл.Соловьева к новой логике обозначились уже в «Трех силах», и связаны они прежде всего со смысловым наполнением логики исторического перехода к гармонии, с переоткрытием гармонии как элемента исторического понимания мира. Разрешив в этом трактате проблему сопряжения исторической и гармонической формы на уровне трансцендентального представления, Вл.Соловьев в «Философских началах цельного знания» переносит основную тяжесть метафизического вопроса о чистой гармонии в логическую сторону. Современные исследования выявляют связь трансцендентализма с той протологикой, которую находят у Канта в виде тавтологий бытия и понимания. Этой протологике Вл.Соловьев намерен противопоставить свое понимание логической формы, которое выстраивается у него на основе анализа жизненных явлений.

Задавшись целью поиска жизненного смысла религиозных и культурно-исторических образований, он неизбежно должен был упереться в проблему организма, способ существования которого и есть жизнь. В эту же проблему упирается и анализ гармонии, ибо, как заметил еще Ф.Якоби, *многообразное может только в живом проникнуть в себя и стать единым*. Своеобразие органологического подхода Вл.Соловьева, переключающего эту методологическую структуру в режим мыслительных операций с гармонией, выявляется лишь в широком историко-философском контексте. В поисках истоков новой логики, которую намерен построить Вл.Соловьев, важно прежде всего обратиться к тому ракурсу анализа органического, который складывается у Шеллинга: «Органическая природа дает нам наиболее очевидное доказательство в пользу трансцендентального идеализма, ибо каждое растение может служить символом интеллигенции»⁵⁹. Что будет символизировать организм в философии Вл.Соловьева, как в ней связаны трансцендентальное и органическое, мы увидим в дальнейшем.

Чтобы уяснить трактовку соотношения *трансцендентальное — жизненное*, важно иметь в виду, что в русской философии формируется глубокая интуиция этих явлений

как взаимно определяющих друг друга и специфически структурированных. С точки зрения Л.Толстого, «сознание и есть жизнь», но и «жизнь есть зарождение нового сознания»⁶⁰, причем и жизнь, и сознание возможны только в момент настоящего. Разрастание жизни происходит столь же равномерно, со столь же малозаметными, минимальными подвижками, как и разрастание сознания, и схватить эту непрерывность крайне сложно. Особое значение в его мировоззрении приобретает проблема бесконечно-малого, к которой приковано внимание современной науки, выстраивающей стратегии сверхминитюаризации вторжения в природу. По существу, Толстой вводит тему континуального мышления, эталоном которого в XIX веке была теория Ч.Дарвина, включавшая представление о живом как непрерывном течении, введившая понятие бесконечно малых трансформаций в эволюционном процессе, которые определенным образом интегрируются. В этой связи следует не упускать из виду и возможные сценарии развития современной логики, а они предусматривают ее обоснование не через дискретные, а через непрерывные начала. Джон фон Нейман не исключает в будущем возможное расширение логики, когда она будет носить менее дискретный и более континуальный характер. Для русского писателя важно прежде всего континуально представить сознание: «очень хочется написать все, что думается человеком; хоть в продолжение шести часов, но все. Это было бы страшно ново»⁶¹, но это не под силу современным моделям мышления. Пример тому — описываемое в «Войне и мире» историческое мышление с его дискретностью, неспособностью воспроизвести неразложимую равномерность и непрерывность движения жизни, восстановить «условие непрерывности движения времени», «однородные, бесконечно-малые элементы, которые руководят массами», неспособностью воспроизвести расширяющую форму самой жизни. История бросает вызов логике как философской дисциплине, и Вл.Соловьев принимает этот вызов, направляя свои уси-

лия на то, чтобы преодолеть эту ограниченность мышления на уровне вполне очевидной для него структурной логики живого, преодолеть на уровне новой логики, движение которой было бы адекватно течению самой жизни, самой истории. Эта логика по некоторым своим характеристикам напоминает *монологику*, сама идеология которой «не допускает существования каких-либо взглядов на реальность, не достижимых на основе данной позиции сознания, но вполне успешно осуществляемых в рамках иных подходов. Монологизм принципиально враждебен любым формам идеи «дополнительности», представлению о том, что подлинная реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях, позиций сознания»⁶². Тем не менее логика, которую задумал построить Вл.Соловьев, полностью не вмещается в рамки такого монологизма, ибо сам метод ее построения немислим для него без символической соотнесенности с категорией личности. А таковая соотнесенность, упирающаяся в некую символическую логику, означает поворот к какой-то иной, неклассической, логике и даже выводит нас за пределы логической эквивалентности.

Называя свою логику органической, Вл.Соловьев относит ее к типу философской логики и методологии, основанной на презумпциях универсального миропорядка и ориентированной на выявление объективного характера процесса мышления. Если иметь в виду, что любой организм представляет собой дискретную самовоспроизводящуюся систему, то задуманную Вл.Соловьевым логику допустимо назвать системной логикой. Эта логическая инновация представляет живой интерес с точки зрения современной методологии системного анализа, а также теоретической рефлексии над процессуальными методами, над топологизацией научного знания. Она выражает характерный для последних столетий процесс усложнения и плюрализации средств логического познания. Вл.Соловьев ищет способы, по-

звolyающие логически анализировать рассуждения более сложной природы, а к таковым, разумеется, относятся философски нагруженные рассуждения о том, что такое жизнь. Его органологический подход, выдержанный в духе христианского учения, требует рассматривать мир как живое целое, вмещающее человека, локальный опыт которого содержит в себе и смыслообразующие структуры жизни самого мира, и что-то, идущее к нам от ноуменального бытия. В таком подходе он видит альтернативу отвлеченному типу рациональности, способную наметить пути выхода не только из гносеологического тупика, в котором оказалось западное мышление, но и из социального и духовного кризиса европейской цивилизации. Фактически русский философ следует за А.Шопенгауэром, который выводит разум из сферы высших способностей и мыслит его как нечто вторичное по отношению к организму.

Органологический подход базируется на экспликации процессов дифференциации и интеграции, и, производя ее, Вл.Соловьев тем самым становится у истоков идеи системной природы всех развивающихся объектов, которая впоследствии будет развернута Н.О.Лосским и А.А.Богдановым. То есть он стоит у истоков той русской мыслительной традиции, представители которой предвосхитили идеи современного системного подхода к процессам развития. Органическую логику нужно воспринимать с максимально расширенным набором ассоциаций и аналогий, заходящих в разные области знания, в том числе и знания эстетического. Эта логика будет определять фактически облик соловьевской эстетики природы (прежде всего в том виде, в каком мы встретим его в статье «Красота в природе»), положения которой во многом перекликаются с эстетическими выводами из современной эволюционной эпистемологии, представляющей процессы эстетического мышления как момент эволюции живой природы и как ее продукт, решающей проблемы соответствия эстетических норм и внешней реальности, установления априорных эстетических структур на основе данных современной биологии.

Логическая экспликация биологической модели эволюции, ее направленности в сторону усложнений, усовершенствований используется в качестве инструментария при решении основных проблем философии всеединства. Но как возможна сама эта экспликация в интеллектуальной ситуации, когда отсутствует язык для законосообразного суждения об изменяющихся органических формах? Ведь «теория Дарвина нарушила фундаментальные интеллектуальные привычки всего тогдашнего способа научного мышления. Люди не могли принять факт *исчезновения существующих* и появления *новых* форм. Почему? Потому что мыслить о них невозможно!.. Если я допущу возникновение и исчезновение не просто отдельных предметов, но *форм*, то разрушу язык описания... Формы заданы, и их заданность и постоянство являются условием возможности моего мышления об эмпирических событиях, когда я вообще могу высказать что-либо законосообразное. И позволить разрушить этот язык я могу лишь при условии, что мне дадут другой язык, на котором я мог бы так же, в свою очередь, законосообразно говорить о вещах, которые рождаются и умирают. Но теория Дарвина такого языка не дала, и мы его не имеем, о чем свидетельствует история психологии и биологии»⁶³. Но в таком случае язык описания живых вещей, с помощью которого Вл.Соловьев намерен построить органическую логику, — это какой-то «пустой» язык, то есть пока отсутствующий у интеллектуального сообщества язык, и потому уже заранее ощущаешь, с какими трудностями придется столкнуться русскому философу при реализации логической стратегии. К тому же, как говорится, биология чревата смертью, а раз это так, то как язык описания такого состояния можно применить для описания бессмертных вещей, — а ведь именно на это нацелен соловьевский проект органической логики.

Органическая логика является методологическим аппаратом теории цельного знания. Она призвана выявить духовную связь знания как действительного организма.

Новая логика — своего рода органон для противопоставления организмического, телеологического понимания мира пониманию инструментальному. Тут закон логического развития подводится под общий закон органического развития, закон жизни, утверждающий присутствие наряду с заметными всплесками органической материи (зародышевое и зрелое состояние организма) промежуточной между ними стадии дифференциации. Появление этой логики (иногда Вл.Соловьев называет ее логикой теософской) было вызвано прежде всего развитием такой области научного знания, как биология, для адекватного описания которой был необходим анализ самого типа рассуждений в этой науке, рассмотрение логико-философских проблем ее. Интеллектуальные процессы, приведшие к своеобразной логике Вл.Соловьева, хорошо просматриваются в контексте размышлений Г.Башляра, связывающего изменения в логике с изменениями, происшедшими после крушения викторианской научной парадигмы; эти изменения приводили к необходимости введения движения в логику как на уровне понятийного аппарата, так и на уровне логических связей. «Устойчивый объект, неподвижный объект, вещь в состоянии, — пишет Башляр, — задавали область подтверждений аристотелевской логики. Теперь перед человеческой мыслью возникают другие объекты, которые невозможно остановить, которые в состоянии покоя не имеют никаких признаков, и, следовательно, никакого концептуального определения. Значит, нужно каким-то образом изменить действие логических ценностей; короче — необходимо разрабатывать столько логик, сколько существует типов объектов любой природы»⁶⁴.

Когнитивно развернутую идею целостности Вл.Соловьев соотносит с идеей органичности, и вырастающая из этого органическая логика способствует тому оживлению холистического мышления, которое происходит в конце XIX века. Усилия, направленные на то, чтобы приложить органицистские теории к области когнитологии, не прекра-

тились и в XX веке. Новые сценарии их логико-гносеологического применения связаны с традиционной неodarвинистской моделью (К.Поппер, С.Тулмин), альтернативной моделью эволюции, построенной К.Уоддингтоном, и моделью самоорганизации, несущей на себе печать синергетики. Обращение к биологическому знанию, отношение к предмету которого всегда устанавливается в каких-то аксиологических рамках, исполнено в структурах перцептивного сознания, эмоционально окрашено, связано с опытом проживания открывшихся ему истин, имеет особое значение для эстетики. Ведь в этом знании конституирующую роль «играют не столько структуры отстраненного, дистанцированно-безличного знания, сколько аксиологические ориентации ученого, его личное участие в знании, его вовлеченность в научный поиск, страстность, самоотдача... Личностные параметры биологического знания с особой наглядностью выражены в используемых метафорах, в эстетическом переживании живой природы как целостности, в этически-религиозных переживаниях уникальности жизни. Этот тип «личностного знания» является не просто неявным знанием, сопровождающим в качестве некоего фона все научно-объективное знание, а важнейшим, конституирующим, системообразующим фактором биологического знания. Именно «личностное видение» той предельной проблемы, каковой для биологии является проблема «что такое жизнь?», во многом определяет установки исследователя, способы обоснования и оправдания их в научном сообществе и в обществе в целом»⁶⁵.

У русского философа органическая, телеологическая интуиция играет существенную роль в обосновании идеи личностного развития. Идея одушевленного организма, способного рождать нечто от себя отличное, нечто другое, идея органической формы, самой формы жизни есть идея формы «метода», ведущего к предельной человечности. В противовес отвлеченной философии Вл.Соловьев стремится ввести в метафизическое знание структуры опыта прожи-

вания человеком собственной жизни, структуры дела жизни, поток которой никогда с собой не расстается и остается тождественным самому себе благодаря ее непрерывному напору. Тут сразу же ставит вопрос — можно ли рационально упорядочить этот поток? Уже дарвинизм порождает переживание жизни «как прихотливого непредсказуемого потока изменчивости, и это переживание, может быть, более сильно, чем чисто логическая сторона его аргументации»⁶⁶, к которой как раз стремится Вл.Соловьев. Правда, это стремление реализовано у него лишь частично, и его философское чувство жизни превалирует над теми объяснениями ее, которые он пытается дать в форме органической логики. Ее методологическим нормам он намерен следовать при создании философии всеединства. Подтверждение тому мы находим в незаконченной, структурно сложной работе «Философские начала цельного знания» (1877 г.) — первом наброске философской системы Вл.Соловьева. В этом трактате само понятие личностного развития как раз и появляется на уровне интенсивного переживания жизни как божественного дара. Это переживание подчинено предельно широкому логическому смыслу сущего или трансцендентной личности. Все, что в своей формальной всеобщности утверждает относительно органических значений эта логика, укоренено в традиции диалектического мышления: «Так как органическая логика, имеющая своей *исходной точкой* сходной $\lambda \gamma\omicron\varsigma$) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то *метод* этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающееся, не зависящее ни от каких случайных внешних элементов» [II I,340—341]. Развивая это логическое новшество на основе гегелевской рационалистической диалектики, Вл.Соловьев одновременно стремится «снять» ее в форме положительной диалектики.

Смысл органического метода логического конструирования, несмотря на все старания Вл.Соловьева противопоставить свою философию гегелевской, во многом проясняется через обращение к «Науке логики», прежде всего к той ее части, которая рассматривает понятие идеи. Ведь Гегель тут, по существу, говорит о том же, о чем впоследствии будет рассуждать Вл.Соловьев, обосновывая собственную теорию цельного знания, а именно о логическом взгляде на жизнь или логике жизни. Гегель даже заметит, что «идея жизни касается столь конкретного и, если угодно, реального предмета, что согласно обычному представлению о логике может показаться, будто, трактуя об этой идее, выходят за пределы логики. Разумеется, если логика должна содержать лишь пустые, мертвые формы мысли, то в ней вообще не могла бы идти речь о такого рода содержании, как идея или жизнь»⁶⁷. Но Гегеля, точно так же как и Вл.Соловьева, интересовали не мертвые абстракции, а абстракции существенные, связанные с рассмотрением в логике процесса познания, интересовали определения *бытия* и *сущности* (а Вл.Соловьева и *сущего*), и интересовали постольку, поскольку они входят в логику в качестве предпосылки познания; этой предпосылкой для Гегеля и является непосредственная *идея* или, что то же, *жизнь*, объективность которой и есть *организм*. Эта живая объективность мыслится немецким философом как трепет жизненности или чувствительность, как всецело проникнутая понятием объективность, а само это понятие есть здесь «*вездесущая* душа, которая остается простым соотношением с самой собой и единой в многообразии, присущем объективному бытию»⁶⁸. Для понимания философии Вл.Соловьева важны и другие стороны гегелевской идеи жизни: модусы рассмотрения жизни, соотношение идеи и осуществления, чувствительность как наличное бытие души и т.д. А в некоторых таинственных местах соловьевского понимания идеи почти дословно воспроизводятся гегелевские формулировки: например, определяя идею как действительное существо, русский фило-

соф повторяет тезис Гегеля об «идее в форме *единичности* как простом, но отрицательном тождестве с собой — *живом индивидуе*»⁶⁹. Разумеется, к такого рода выводам Вл. Соловьев приходит вполне самостоятельно, в соответствии с внутренней логикой собственной мысли. Сложнее обстоит дело с отношением органической логики Вл. Соловьева и гегелевского логического рассмотрения жизни, с одной стороны, и эстетики — с другой. Для Гегеля важно провести различие между жизнью как категорией логики и такими формами, как природная жизнь и духовная жизнь. Ни одному из соотношений жизни как таковой «с духом нет дела до жизни как категории логики, где ее не следует рассматривать ни как средство какого-то духа, ни как его живое тело, ни как момент идеала и красоты»⁷⁰. Вслед за Гегелем и русский философ считает, что красота не может быть ухвачена в категориях органической логики. Тем не менее сама логика мыслится им как орган, возникший из прочтения духовных практик, она ставится в зависимость и от этики, и от эстетики, фактически самоопределяясь как феномен культуры. Эти идеи Вл. Соловьева могут быть по-новому прочитаны в контексте современного обращения к практической логике, которое есть «обращение к канонам и правилам не языка, данного нам в представлении (как вещь положенного *перед* нами), а к живой речи, к ее интенциональной природе, по определению не осуществимой (как обращение к субъективности человека) вне эстетически организованной пространственной ее конфигурации»⁷¹.

Рассмотрение связи «логическое — эстетическое» приобрело особое значение в XX веке в методологии науки, прежде всего у сторонников так называемой фиксированной методологии. Дело в том, что соловьевская теория цельного знания во многом перекликается с современным пониманием эстетических образований научного сознания. Сегодня расширен поиск инструментария, пригодного для того, чтобы создать целостную гносеологическую картину, в которой найдут свое отражение различные параметры на-

учных теорий, внеэмпирические измерения научного исследования. На этом фоне все более объемной становится эстетическая топология, ориентированная на представление научной рациональности. Мы имеем в виду споры вокруг эстетического контекста смены научных парадигм, кунтовскую идею эстетических факторов реконструкции знания, представления об «эстетической индукции» (Дж.Маккалистер) в научном исследовании, эстетических критериях отбора теорий, автономности этих критериев. Все усиливающаяся теоретизация научного познания апеллирует к явно выраженным эстетическим конструктам — так согласно современным физическим взглядам именно на красоте держится теория струн.

Как и у современных методологов науки, у Вл.Соловьева эстетически нормированными оказываются сами основания рациональности и логического мышления. Логически выверенное понимание органического и эстетическое понимание не противостоят друг другу, а дополняют друг друга, более того, для Вл.Соловьева мыслимы состояния, когда между логическим единством некоторых определений, с одной стороны, чувством и душой, а значит, и красотой, с другой, можно обнаружить отношения соответствия. Это не значит, что Вл.Соловьев смешивает логику и эстетику. Он прекрасно сознает, что изменить образ эстетического подхода к миру невозможно без изменения образа рассуждений, что логически ясный ответ в отношении содержательной предметности проявлений идеи как блага, истины и красоты можно дать только в режиме всеобщего, в режиме рационального, а не в режиме нравственно-эстетических идей, ибо последние составляют специфический предмет воли и чувства, а не мышления как способности полагать логические определения, и потому благо и красота «не подлежат логическим определениям, которые относятся к идее только как к истине. Но вследствие единства идеи, мы не нуждаемся в логическом определении всех ее форм, ибо благо и красота суть то же самое, что и истина,

только в модусе воли и чувства, а не в модусе представления. Когда мы спрашиваем: что есть красота, то есть какое она имеет содержание, то мы собственно спрашиваем: что мыслится в красоте? а так как подлинный предмет мышления есть истина, то мы собственно спрашиваем: что есть истина в своем отношении к красоте» [II I,380]? Рассматривая логику в качестве образования, обусловленного эстетическими отношениями, Вл.Соловьев развивает античные представления о возникновении логики в связи с анализом различных практик культурной деятельности, одной из них как раз и является биологическая рациональность.

В философии — от Аристотеля до Гегеля — понимание организма было связано с категориями части и целого, новое видение которых привносит не только современная биология, но и квантово-релятивистская физика и кибернетика. Эти науки, выстраивая системный образ объекта, двигались в русле платоновско-лейбницевской традиции понимания несводимости целого к сумме его частей, обогащали его вероятностными представлениями. «Важную роль при описании динамики системы начинают играть категории случайности, потенциально возможного и действительного... Новым содержанием наполняется категория объекта: он рассматривается уже не как себестождественная вещь (тело), а как процесс, воспроизводящий некоторые устойчивые состояния и изменчивый в ряде других характеристик»⁷². Метафизическое движение к некоторым новым смыслам этой категориальной сетки начинается уже в философии всеединства, в которой особое значение приобретают именно понятия «система», «потенциальность».

Вслед за Аристотелем Кант рассматривал строение организмов в соответствии с функциями их органов, которые могут быть описаны только относительно того целого, ради которого они существуют. Из организмов, и это (как мы увидим в последующих частях работы) важно для понимания эстетики Вл.Соловьева, Кант выводит всякую организацию, различные уровни которой — «механизм», «хи-

мизм», «организм» — были представлены как генетически связанные в философии Гегеля. Развивая идею целостных связей различных уровней организации универсума, Вл. Соловьев полагает вслед за Кантом, что «организм как такой не может быть сведен к механизму» [II I, 314]. Русский философ видит в первом целый микрокосм, понимание которого предполагает телеологический способ объяснения. Организмы — эти фрагменты организованной материи, отсылающей нас к понятию цели природы, — суть ее самоорганизующиеся системы. По Канту, продукт природы «как нечто *организованное и себя само организующее*, может быть назван *целью природы*», то есть организмом, который превосходит любые эстетические техники человека: «...организация как внутренняя цель природы бесконечно выше всякой способности сходного изображения с помощью искусства»⁷³. Соотнося самоорганизацию только с живыми системами, Вл. Соловьев рассматривает организм в качестве субъекта развития. В своей трактовке процесса развития он приближается — хотя это приближение имеет весьма сложную траекторию — к пониманию его, характерному для современной синергетики, а именно как роста степени синтеза порядка и хаоса, единства и многообразия, как снятия противоречия между ними. С эстетической точки зрения примечательно, что синергетическая теория развития и концепция развития в философии всеединства содержат в своем основании принцип гармонии. Г. Хакен видит своеобразие синергетики в исследовании согласованного состояния процессов самоорганизации в сложных системах различной природы. Самоорганизующаяся система должна удовлетворять по меньшей мере четырем условиям: 1) система должна быть термодинамически открытой, 2) динамические уравнения системы являются нелинейными, 3) отклонение от равновесия превышает критические значения, 4) процессы в системе происходят кооперативно. Самоорганизация выступает как процесс, который приводит к образованию новых структур⁷⁴.

Но не исключает ли идея субъекта как саморазвивающейся системы то абсолютное первоначало, априорная объективность которого нисходит светом на сам этот субъект? Этот вопрос стоит не только перед философией всеединства, но перед синергетическими исследованиями: «Синергетика в самом деле основывается на исследовании феномена самоорганизации, так что влияние бога на первый взгляд исключено. Но можно ставить вопросы и дальше: кто создал тогда законы, по которым происходит самоорганизация? Или же мы знаем, что развитие самоорганизующейся системы всегда определяется флуктуациями, которые мы не можем предвидеть, но они внутренне присущи системе. Здесь мы сталкиваемся с границами нашего познания»⁷⁵. Вл.Соловьев разворачивает жесты объяснения самоорганизации в сторону теологии, а на саму органическую логику смотрит как на форму теософического познания, имеющего своим предметом развитие абсолютно-сущего. А почему для построения своей религиозно-метафизической системы ему понадобилось обращение к смыслу органического — помогает понять философия Шеллинга, согласно которому «организм потому так называется, что казавшееся вначале существующим для самого себя — в нем лишь *орудие*, орган более высокого»⁷⁶, а таковым в философии всеединства как раз и является истинносущее как предмет ее.

Вл.Соловьев жил в то время, когда только начали меняться прежние воззрения на процессы развития в природе, хотя его концепция и не успела зафиксировать все эти изменения. Философ стремится к некоему универсальному эволюционизму, обеспечивающему экстраполяцию идеи развития, получившей обоснование в биологии, на весь мир. Это, конечно, не тот глобальный эволюционизм XX века, который дает системные характеристики развивающихся объектов, это скорее описание феноменологии развития. Процесс развития есть особый тип изменений, и русский философ стремится проникнуть в его внутренний механизм, в его непосредственно ненаблюдаемую сущность. Для

субъекта этих изменений *causa formalis* совпадает с *causa finalis*, в результате чего он и становится субъектом развития. Развивающееся существо не просто подвержено испытанию в экологической среде или внешнему воздействию, а производит из самого себя эти изменения, они имеют для него имманентный смысл, так что вопрос о внешнем воздействии есть вопрос о реализации этого существа. Сам эволюционный процесс Вл.Соловьев понимает не в смысле адаптации, а по аналогии с индивидуальным развитием — от эмбриона до зрелого организма. В сущности, это аналогия предзаданной направленности, predeterminedности процесса, который идет по некоему априорному плану — в отличие от сформировавшегося в немецкой классической философии представления о роли случайного в формировании живой организации и от дарвиновской вероятностной концепции ненаправленной, непредetermined эволюции. Но для уяснения смысла соловьевской органической логики важно учитывать, что, например, дарвиновская концепция содержала в себе неявные теологические допущения. «Эволюционное учение Дарвина, в отличие от других эволюционных концепций, говорит об организме, не приписывая ему никаких особых «жизненных сил», энтелехий, саморазвивающихся принципов. И в этом плане Дарвин действительно освобождает биологию от объяснений, неприемлемых для доминирующего типа научной рациональности. Правда, оборотной стороной такого «приближенного к механистическому» объяснения целесообразного устройства организмов оказывается то, что за *всей совокупностью* органических процессов начинает маячить невидимая рука Провидения»⁷⁷.

Интерпретация природного организма непосредственно соотнесена у Канта с его учением об архитектонике чистого разума. Разум как систематическое единство или единство многообразных знаний, реализовав которое он становится наукой, заключает в себе собственную цель и отвечающую ей форму расчлененного целого, которое мо-

жет «расти внутренне (per intussusceptionem), но не внешне (per appositionem) в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям»⁷⁸. Вслед за Гегелем, совершившим, как отмечают исследователи, довольно-таки сомнительную процедуру выведения из кантовского критицизма идеи о том, что логика должна иметь органическую структуру эпигенетически развивающейся системы, Вл.Соловьев при разработке новой логики и эпистемологии полагает, что наивысшая форма, в которой может быть достигнута полнота знания, является органической по своему типу; он фактически игнорирует кантовское предупреждение, что мы никогда не сможем найти эмпирический образец для демонстрации такой полноты. В рамках конструирования органической логики используются структуры кантовского толкования организма как закрытой самоорганизующейся системы, за этими рамками — в метафизике сущего — Вл.Соловьев переносит акцент на присутствующий у Канта неэмпирический смысл систематического единства разума; форма этого единства берется в качестве образца, в соответствии с которым строится понятие истинно-сущего. Единство в многообразии есть сущее в своей самоотношенности, в этом смысле его допустимо трактовать как некий аналог кантовского разума, устанавливающего авторство относительно систематического единства благодаря своей открытости иному, своей способности выражать инаковость иного, предоставлять ему свое авторство.

Отдельные фрагменты картины биологической реальности, как она сформировалась в XIX веке, и задают методологическую направленность новой, органической логики Вл.Соловьева. Но за соловьевской разработкой органической логики стояло нечто более существенное, чем вопрос о методологии биологии. Новизна органической логики — не в изменении предмета логики, а в изменении самих прин-

ципов ее построения, вследствие чего она оказалась ориентированной, во-первых, на исследование системного характера научного знания, и во-вторых, на включение логического органа в контекст социальной эпистемологии. Органическая логика есть разновидность новой современной логики в том смысле, в каком логиками являются «многозначная», «вероятностная», «интенциональная», «интуиционистская», «конструктивная», «топологическая» и другие неклассические логики. Возникнув на базе анализа биологических рассуждений, логика органического измерения мира мыслилась Вл.Соловьевым в качестве метода разработки новых проблем логики, применимого не только к рассуждениям в других науках, но и в философии. Использование принципов биологической эволюции для моделирования логических процессов продумано им как применение некоей схемы умпостигаемой идеи, некоей ее монограммы, воспроизводящей не полное, а лишь ступенчатое протекание деятельности логического организма в форме исходных, промежуточных и завершающих мыслительных определений, различных знаниевых структур, и сам создатель такой монограммы уподобляется эмбриологу, который, изучая «историю развития известного организма, не имеет ни возможности, ни надобности указывать все моменты этого развития, а довольствуется обозначением важнейших» [II 1, 383]. Но такой подход односторонне представляет процесс развития логико-когнитивных структур, игнорирует существенные отличия между биологическими и когнитивными структурами — последние субъективны в принципе (и тематизированный в них контекст действий социального и духовного субъекта, как мы увидим вскоре, Вл.Соловьев как раз и пытается развернуть), и их объяснение на основе биологического знания весьма проблематично. Не случайно сегодня более перспективными признаются те модели эволюционной эпистемологии, которые ориентированы не на динамический порядок живых систем, а на более универсальные закономерности самоорганизации как

условие биологического развития, а также принципы построения сложных систем, характерные для синергетики, теории детерминированного хаоса, исследования диссипативных структур, теории самоорганизованной критичности.

Уже кантовская телеология ориентирована на осмысление понятий природы и свободы, или, говоря языком Дильтея, единства наук о природе и наук о духе. И Вл. Соловьев, развивая кантовскую традицию, видит в самой органической логике новый инструмент решения сложной проблемы единства и многообразия жизни и знания, приобретения ими уровня гармонической завершенности, достижения современной наукой состояния внутреннего единства: «...великая истина, развитая научной теорией, — это единство физических сил» [V 7,150]. Вл. Соловьев развивает подход Шеллинга, мыслившего категории общей физики как «категории органической конструкции и учения об органической природе»⁷⁹. Критика русским философом позитивистского варианта решения проблемы научного знания как целостной системы, отрицанием им разного рода схем унификации знания и представляют интерес с точки зрения анализа современной научной картины мира, которая тоже «основана не на стремлении к унификации всех областей знания и их редукции к онтологическим принципам какой-то одной науки, а на единстве в многообразии различных дисциплинарных онтологий. Каждая из них предстает частью более сложного целого и каждая из них конкретизирует внутри себя принципы глобального эволюционизма»⁸⁰. Критикуя редукционизм, «господствующее в современной науке стремление сводить явления одного рода к другому» [II I,313], распространенные попытки редуцировать органическое к неорганическому, игнорирующие «собственную жизнь в организме и самосознание в человеке», Вл. Соловьев тем не менее находит для них философское оправдание. Редукционистское устремление современной философии науки оправдано постольку, поскольку оно «утверждает существенное единство и внут-

ренную связь *всех* форм бытия» [Там же, 314]. Но методология и логика редуционизма не обеспечивает междисциплинарного синтеза знания, не воспроизводит его живой связи со всей культурой. Осознавая это, Вл.Соловьев при решении проблемы единства знания фактически вводит тот же принцип редуцируемости любого научного описания к биологизаторскому, а не физикалистскому, как это имеет место в логическом позитивизме. С помощью этого принципа он стремится рассмотреть мир как развивающуюся систему, но реальные предпосылки для такого видения мира сложились только во второй половине XX столетия внутри «нового типа научной рациональности, включающего формирование особой системы идеалов и норм исследования. Это была неклассическая рациональность, предполагавшая отказ от прямолинейного онтологизма и базирующаяся на понимании относительности любой онтологии к средствам и операциям человеческой деятельности, в рамках которой фиксируется и изучается объект»⁸¹.

Попытки рассмотреть жизнь как содержание логики, выявить аналогии между логикой и теорией эволюции предпринимались и до Вл.Соловьева, и после него — обоснование логического взгляда на жизнь в «Науке логики» Гегеля, построение попперовской «Логике исследования» путем использования дарвиновского понятия отбора, причем в последнем случае сам дарвинизм рассматривается как прикладная ситуационная логика. В отличие от этого Вл.Соловьев стремится представить биологическое развитие в качестве методологической параллели развития цельного знания, заложить органическое понимание мира в основание концептуального каркаса логики, сделать идею дарвинизма универсальной идеей логики, не редуцировав при этом первую к какому-то эмпирическим понятиям, а изобразив ее философски. То есть по отношению к эволюционной теории Вл.Соловьев поступил в известной мере так же, как в XX веке поступит классик европейской философии К.Поппер, увидевший в дарвинизме метафизическую ис-

следовательскую программу. Правда, у Вл. Соловьева отсутствует точная и строгая экспликация органической логики, новая формально-логическая динамика прочерчена слабо, он дает лишь ее качественное описание. Перспективность этой идеи Вл. Соловьева отмечают многие современные исследователи. «В наши дни, когда происходит радикальное изменение самых глубинных — понятийных оснований физики, как это имело место в первые десятилетия нашего века — в эпоху Эйнштейна, Бора и Гейзенберга, необходимо особое внимание уделить разработке важной темы — темы единства научного знания. Хотя эта проблема гораздо более сложна и трудна и сейчас наиболее перспективными представляются те пути ее решения, которые еще в прошлом веке предлагались В.С. Соловьевым (построение особой — органической логики) и П.А. Флоренским (выработка новых, более глубоких и общих топологических оснований физики и биологии)»⁸². Автор полагает, что то построение органической логики, к которому только приступил Вл. Соловьев, должно быть дополнено сегодня ее точной и строгой математической экспликацией — так называемой когерентной логикой как более наглядным, геометризированным современным вариантом интуиционистской логики для пространств с переменной, вариабильной топологией.

Смысловое поле органической логики будет определять и способ обоснования эстетического, чем и вызван наш интерес к ней. Ведь новая логика — это только общий остов философии, который «получает тело, жизнь и движение в следующих частях философской системы» [II I, 343] — метафизике, этике и, как потом добавит Вл. Соловьев, эстетике, каждая из них возводится в ранг органической дисциплины, органа, создающего другие части системы. Если говорить об отечественной традиции, то интересно было бы сопоставить органическую эстетику с попыткой русского шеллингианца А.А. Григорьева представить в качестве организма эстетический объект — мы имеем в виду концепцию произведения искусства в его «органической критике».

Самые значительные открытия в области логики всегда переплетались с извечными вопросами бытия человека в мире. И мысль Вл.Соловьева тоже начинает свое движение в область логики с постановки чисто экзистенциальных проблем, проблемы «мира, в котором я живу, передвигаюсь и существую» [V 7,145]. Органическая логика — сугубо теоретическое понятие, имеющее тем не менее свои онтологические предпосылки, свои жизненные истоки. Жизнь человека, рассуждает философ, далека от гармонии, которая теряется в нашем мире в эмпирических отклонениях; эта жизнь являет собой то, что молодой Вл.Соловьев называет монотонностью бесцветного существования, это довольно-таки безрадостная картина онтологического отчаяния, внутренней боли, конфликтности или, говоря библейски, неисполненности в составе творения: всякого рода мучения чередуются в ней с состояниями тяжелого труда и гнетущей скуки. Все это приводит к печальному выводу:

... чем бы ни был ты в сем мире,
Есть нечто лучшее — не быть.

Место нашего существования — это не место блаженства, и когда самые страстные ожидания превращаются в несбыточные надежды, когда рассеивается туман иллюзий, человек поневоле спрашивает себя: а для чего такая жизнь? В чем ее смысл? Каковы частные и всеобщие цели существования отдельного человека и всего человечества? Но вопрос о цели сразу же отсылает нас к вопросу о развитии, и соловьевская постановка его включает гуманистический смысл — к целеполаганию способны лишь развивающиеся существа, человек, оно немислимо в неподвижных системах. Но тем самым Вл.Соловьев относит принцип развития лишь к определенному фрагменту мира, проблематизируя его связь с другим принципом его системы — принципом всеединства. И это он делает несмотря на то, что уже Шеллинг поставил задачу «привести к общему выражению конструкцию органической и неорганической природы»⁸³, а Гегель повернул анализ принципа единства мира в сторону

методологии, исходившей из идеи развития. Русский философ разделяет характерную для научного знания XIX века усеченную трактовку принципа развития, под действие которого попадала лишь биологическая реальность. Именно к биологии обращается Вл. Соловьев с целью рационального объяснения процесса развития.

Как же протекает развитие? Оно являет собой некий целостный процесс, в котором действует онтологическая сила, и логика этого процесса есть логика бытия некой континуальной определенности, имеющей идентичные значения во все моменты развития, логика, изображающая, как, говоря словами Шеллинга, непрерывный жизненный процесс бесконечно индивидуализируется в каждом отдельном существе. Вместе с тем это одновременно и логика впервые возникающих структур: каждая из них несет в себе новый, ранее неведомый миру смысл. Правда, у Вл. Соловьева нет ясного видения механизма возникновения новых структур, которые в современной науке представляются как возникающие в «открытых системах, находящихся в неравновесном состоянии, и формируются за счет внутренних кооперативных процессов, под влиянием различного рода флуктуаций, благодаря чему осуществляется переход от одного типа самоорганизующейся системы к другой, а эволюция системы в конечном счете приобретает направленный характер»⁸⁴. Несмотря на это различие, есть нечто, что сближает философию всеединства с этими представлениями, — осознание фактора кооперативно-гармонических процессов, позволяющего проникнуть в тайну порождения нового. С точки зрения Вл. Соловьева, единство вновь возникающих структур вписывается в онтологию целого, сохраняющего непрерывность структуры и функции в процессе своей эволюции. В результате анализ характеристик организма как развивающейся структуры оказывается внутренне связанным с целостным системным рассмотрением этих структур. Органическая логика как раз и предполагает синтез идеи развития и идеи системности.

Общий закон всякого развития — это закон взаимосогласованной дифференциации и интеграции, в соответствии с которым невыделенные точки в исходном моменте развития достигают на промежуточных стадиях дифференцированного многообразия, но это выделение «не продолжается бесконечно (ибо тогда не было бы никакого развития, а только распадение), но переходит в новое, дифференцированное единство, которое и составляет цель развития» [II 1,382]. Простой континуум точек роста не даст представления о развитии, все они должны быть свернуты в исходной точке — этой зародышевой форме понимания развивающегося целого, удерживающей нерасчлененное представление о нем, образовывать некую слитную целостность со слабой определенностью входящих в нее элементов. Вопрос о развитии есть в первую очередь вопрос о субъекте развития, каковым не может являться ни простая субстанция, ни механический агрегат. Настоящим субъектом развития может быть лишь единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, это нечто в высшей степени гармоничное — живой организм, и такая трактовка его приближается к современному пониманию системы. Закон развития можно интерпретировать как закон именно органического развития, согласно которому «никакой элемент или определяющая форма организма не создаются вновь, а только полагаются *explicite* те, которые уже имелись в зародыше. Другими словами, в ходе развития особенные элементы или члены организма, бывшие первоначально поглощенными, не выделенными, становятся каждый как частная цель, так что можно сказать, что развитие состоит в том, что организующая сила жизни последовательно останавливает свое внимание и свою деятельность на отдельных элементах, чтобы потом свести их к новому единству» [Там же, 389] — внутреннему свободному согласованию элементов, появившихся в результате дифференциации, расчленения исходной целостности, то есть тех процессов, которым на когни-

тивном уровне соответствуют структуры анализа, расчленения целого на части. Как ни критикует Вл. Соловьев позитивизм, но его собственное понимание органического развития напоминает именно позитивистскую трактовку эволюции — в частности ту, которую находим у Г. Спенсера: эволюция направлена в сторону интеграции биологических элементов, в результате чего возникает равновесие (у Вл. Соловьева — новое единство). Односторонность как позитивистской, так и соловьевской интерпретации эволюции в том, что она является, по существу, механистической моделью, упрощающей образ эволюционного древа, не способной объяснить процесс возникновения качественно новых структур органического мира — правда, и сегодня мы пока достоверно не знаем, как в деталях протекает процесс возникновения нового вида благодаря мутациям. Но в соловьевской интерпретации эволюционной модели для нас важно другое — уже теория Дарвина давала латентное изображение исходного пункта биологической эволюции как зародыша открытой системы, в которой при соответствующих условиях может возникнуть гармоничный порядок, и именно эта гармоничность, вводимая биологической рациональностью, имеет принципиальное значение для эстетики. Организм — это некий сгусток гармоничности (единства, развивающегося в многообразии, как говорил Гегель, не частей, а членов, развивающегося в многообразную целесообразность) самого мира, самой жизни, и его развитие есть рост организации, сообщающей стройный вид, внутреннюю упорядоченность и согласованность живым системам. Их онтологии имеют своей предпосылкой представление о силах, действия которых обеспечивают возникновение и существование связей между элементами живого целого и выделение его носителей из множества существующих систем по тому способу, каким оно обеспечивает свое существование в этом множестве. Само развитие — это, собственно, и есть жизнь с ее, как будет показано в немецкой классической философии, формирующей, организующей

силой. Его структура является ориентированной структурой, развивающееся изначально содержит в себе в свернутом виде все то, чем оно станет в последующие моменты развития, как семя растения потенциально содержит в себе уже все будущее растение. Но из этого феноменологического описания неясно, как возможна сама эта ориентированная структура, каким способом можно выразить трансформацию семени в организм, так же как современнику Вл.Соловьева И.Г.Менделю не было ясно, где и как записана информация о признаках будущего организма. Основположник генетики осознавал, что за ее «законами скрывается некое организующее начало, механизм которого оставался непонятным. Не вызывало сомнения то, что уже в зародышевой клетке есть те признаки, скажем, признак цвета, которые проявляют себя в народившемся новом организме. Но в клетке нет цвета, как такового, а есть что-то другое, что однозначно определяет, каким будет цвет ближайшем и в последующем поколениях. Что это — было неясно». Впоследствии была раскрыта «одна из тайн природы: существование тонко организованного механизма, наследственности, программно управляющего биологическим развитием любого земного организма... В зародышевой клетке имеется запись информации, определяющей модель развития будущего организма,... и современная генетика в основном знает тот «язык», тот код, на котором в зашифрованном виде записана информация о будущем развитии зародышевой клетки и ее превращении в организм»⁸⁵.

И для Вл.Соловьева несомненен направленный характер развития — от первоначального смещения (в известном смысле напоминающего понятие хаоса, о котором говорит современная синергетика) к нарастающему порядку, и оно возможно в силу настройки инструмента развивающегося мира на определенный лад. Это некий аналог феномена «тонкой подстройки Вселенной» (П.Дэвис) — неперменного условия поступательного развития универсума. С этим фе-

номеном связан так называемый антропный принцип, который, как полагают исследователи, как раз и является преоткрытием трансцендентализма.

Вл.Соловьев прав, когда говорит, что зародыш — это уже *целый организм*, но современным представлениям не отвечает его тезис о том, что все определяющие элементы развития должны находиться уже в этом зародышевом состоянии. Тем самым русский философ отдает дань биологическому преформизму (концепция свертывания и развертывания живого организма), который уже у Лейбница вытекал из его теории предустановленной гармонии. Конечно, без преформированных структур невозможно объяснить генетический механизм развития живого организма. Но сама генотипическая модель будущего организма неоднозначно определяет все его свойства, на фенотип влияет вся история его жизни. Нельзя не учитывать эпигенетические факторы развития, имеющие важное значение при рассмотрении того, как происходит постепенное и последовательное новообразование органов и частей зародыша — проблема, над которой будет биться мысль русского философа. С точки зрения Вл.Соловьева, различие между зародышевым состоянием и зрелым организмом, или, если брать гносеологический срез — между зародышевой формой понимания целого и мысленным воспроизведением его в форме конкретного целого, состоит в разности *состояния* или *расположения* образующих начал и элементов организма или когнитивной организации: в первоначальном состоянии еще нет четкой топологии форм и элементов, здесь все смешано и индифферентно, так что мы имеем консистенцию невыделившихся частей. «В третьем, совершенном состоянии, они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга, в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные чле-

ны организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития» [II I,254]. Развитие, по логике Вл.Соловьева, представляет собой имманентный органический процесс, гносеологический эквивалент которого он находит в гегелевском методе восхождения от абстрактного к конкретному. С эстетической точки зрения тут важно, что речь идет о своеобразном типе онтологических и эпистемологических изменений, а именно — типе гармонического изменения, по крайней мере его завершающая фаза может быть интерпретирована в терминах гармонии, духовной гармонии жизни, а первая и промежуточная — как деятельность по подготовке гармонии. Заметим, что уже дарвиновская исследовательская программа включала в себя элементы, рассматривавшиеся в качестве источника гармонии, организации и прогресса в мире живого.

Закон всякого развития выявляет, согласно Вл.Соловьеву, соотношение категорий единства и многообразия на каждой новой ступени органических изменений. Уже гегелевская телеология исходила из трактовки целесообразности как того высшего, которое «*внешним образом определяет многообразие объектов через некоторое в себе и для себя сущее единство*»⁸⁶. В телеологии Вл.Соловьева на первой ступени органических изменений актуализируется и гипертрофируется момент единства, подчиняющий себе части зарождающегося организма, а на второй стадии это единство теряет свою силу, превращается в отвлеченное единство, не способное скреплять многообразие окрепнувших членов организма, каждый из которых притязает на исключительное место в жизни всего организма. И лишь на завершающей стадии единство становится «живой действительностью», перерастает в конкретную целостность. Итак, схема развития соединяет в себе результаты системного и структурного анализа, и есть схема поочередной актуализации единства, многообразия, конкретного единства (единства в многообразии), и весь органический цикл заверша-

ется актуализацией гармонии. Процесс органического развития есть не что иное, как процесс развертывания усилия, направленного на организацию, упорядочение мира, процесс, завершающийся утверждением гармонии, что сразу же обращает нас к глубоким эстетическим интуициям, связанным с теорией развития. Правда, столь значимый для эстетики вопрос о направленности эволюции, идущей в сторону гармонии, не устраняет сомнения в том, адекватно ли отражает эта схема эволюционную лестницу развития. И это сомнение заставляет увязывать эстетику с иными интерпретациями эволюции, обладающими большей универсальностью и эффективностью по сравнению с выдвигаемым Вл.Соловьевым способом построения теории развития с помощью органицистских аналогий и метафор.

В дальнейшем Вл.Соловьев попытается представить и социальность как позитивную самоорганизацию, параллельную самоорганизации живой природы. Это сходно с современными концепциями социальной синергетики. Как и последняя, философия всеединства ставит во главу угла исследование социальной системы в ее историческом развитии со стороны взаимоотношения порядка и хаоса, интеграции и дифференциации, связывая будущее социальной формы с установлением гармонической зависимости между утилитарно-техническим и гуманистическим развитием. Следуя за Шеллингом, смотревшим на историю как на организм, систему времени и признававшим, что «та же деятельность, посредством которой природа в каждый данный момент вновь воспроизводит себя, в мышлении способна к воспроизведению только посредством организма в качестве промежуточного звена»⁸⁷, Вл.Соловьев стремится показать, как органическая структура вторично создается в мышлении, в самом существовании культурно-исторических объектов. В этом можно найти зародышевую форму синергетических представлений о социальных состояниях как диссипативных структурах. Но попытка наложить схему органического развития на историческую и культурную

жизнь человечества в целом вызывает много вопросов. Уже концепция основателя органической школы в социологии Г.Спенсера показала проблематичность перенесения биологической модели на развитие социального мира, и не случайно, что в первые десятилетия XX века эта школа теряет свой вес. Если органическая школа утверждала идентичность органического и социального, то у Вл.Соловьева речь идет о сходстве эволюционного и исторического, и в этом смысле его концепция перекликается с попытками столь критикуемого им Н.Я.Данилевского развернуть органицистское понимание всемирной истории, но несмотря на этот объединяющий их органицистский дух — это все-таки разные историософские концепции. Не приведет ли эта попытка понять исторический процесс через логику органического целого к некоторой натурализации значений исторического мира? Ведь историческое развитие и органическое развитие — это все-таки разные типы развития, тут могут быть продуктивные аналогии, но введение категории органического в тонкую ткань философии истории может произвести разрывы этой ткани — и это реальная опасность. И такой опасности Вл.Соловьеву удастся избежать, поскольку саму историческую жизнь он понимает как жизнь духовного организма: «...синтетический взгляд на общую историю человечества сохраняет специфические особенности духовного организма» [II I,289].

Завершение идеи жизни Гегель видел в роде — этой «индивидуальности самой жизни». Такой индивидуальностью выступает человечество как субъект исторического развития, понимание которого (субъекта) структурировано у Вл.Соловьева заложенным еще средневековым реализмом принципом реального существования всеобщего. Человечество в представлении Вл.Соловьева — это собирательный организм, действительное индивидуальное существо. При таком подходе сразу же возникает вопрос о соотношении этого действительного индивидуального существа и человеческой индивидуальности, — вопрос тем более есте-

ственный для Вл.Соловьева, что его самоориентация на традицию христианского теизма заявлена еще в юношеских работах. А христианское вероучение как раз и проникнуто онтологией переживания абсолютного как личности, оно покоится на понимании личного Бога, развернутом в догматах триединства (божественное бытие как личностное отношение Отца, Сына и Святого Духа) и Боговоплощения (осуществление в святой личности Иисуса Христа всей полноты божественной и человеческой сущности). В дальнейшем мы увидим, насколько выдержано учение Вл.Соловьева в духе христианского теизма и вырастающего из него персонализма. Но вернемся к вопросу о том, как соотносятся в концепции Вл.Соловьева идея человечества и идея человеческой индивидуальности.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ЦЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Вл. Соловьев стремится дать структурно-системную концепцию исторического развития человечества. Он отвлекается от бесконечного многообразия исторической жизни, но выделяет для анализа универсальные формы ее, вне которых немислима жизнь человечества как органического субъекта исторического развития. Русский философ производит операцию по извлечению этих форм из целостной природы человека, вмещающей в себе три основные формы бытия: чувство, мышление и волю, то есть такую каузальность, как способность действовать согласно целям. Эти формы берутся у Вл. Соловьева в их личностном и социальном измерении. Общечеловеческая жизнь не может черпать свой смысл из чисто субъективных проявлений этих форм. Значение положительных начал для нее могут иметь «только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами — чувство, имеющее своим предметом *объективную красоту*, мышление, имеющее своим предметом *объективную истину* (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо*» [Там же, 256–257].

Так на волне органицистской трактовки истории впервые вводится Вл. Соловьевым центральная эстетическая категория — категория красоты. Вообще говоря, применение органических метафор приводит к упрощенным пред-

ставлениям о творчестве, подводимом под категорию красоты. Эти представления не учитывают своеобразия искусства, принципиальные различия между органическими структурами биологической активности и структурами художественного действия. Но не будем забывать, что у Вл.Соловьева речь все-таки идет о духовном организме, и для него сама *красота* в конечном счете *есть возникновение личности*. Эстетическое соотносится им, как ни странно, прежде всего с понятием объективности. Уже у Канта объективное знание имеет в качестве своего источника трансцендентальный субъект, которому соответствует именно личность, а не эмпирический индивид, бытие которого связано с состояниями субъективного произвола. А с позиций трансцендентального идеализма Шеллинга абсолютная объективность может быть «дана одному искусству. Можно смело утверждать: лишите искусство объективности, и оно перестанет быть тем, что оно есть, и превратится в философию; придайте философии объективность, и она перестанет быть философией и превратится в искусство. Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, *всего человека*, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо»⁸⁸. Для Гегеля совершенное произведение искусства объективно в силу того, что оно свободно и возвышается над всякой случайностью, при этом сама личность характеризуется им как бесконечно более интенсивная неподатливость, чем та, которая присуща объектам. Так что, вводя тему объективности в обсуждение вопроса о природе эстетического, Вл.Соловьев фактически имеет в виду, что оно когерентно не индивидуальному, а личностному, проистекает не из мира индивидуальных капризов, прихотей, переживаний, чисто субъективных чувств, лишенных объективного значения, а из чувства, пропитанного личностным смыслом. Здесь интересно то, что Вл.Соловьев называет общественной стороной чувственности, чувственности как некоторого общезначимого для жизни чело-

вечества начала, несущего в себе некий положительный заряд. Конструктивная в общечеловеческом смысле чувственность и есть для Вл.Соловьева эстетическая чувственность, в трактовке которой явно ощутимы мотивы кантовской критики способности суждения. Красота имеет своим референтом чувственность как бытийную форму, онтологически закрепляющую состояния человеческой жизни. Чувственность берется как исток творчества, которое, с точки зрения Вл.Соловьева, охватывает достаточно узкий — по современным меркам — круг деятельности. Творческое чувство реализуется лишь в структурах технического художества, изящного искусства и мистики; такая морфология творчества диктуется логикой восхождения от материи к духовности, в основе этой морфологии лежит гегелевская идея о том, что с развитием форм искусства оно все более отдаляется от природы и приближается к духовности. Но если еще можно принять такого рода морфологию творчества, то предложенная русским философом морфология искусства способна озадачить любого эстетика: ведь «использование Соловьевым формально-содержательного различия для определения разницы между изящным и техническим художествами особенно проблематично. Весьма произвольно проведена граница между ваянием как низшим и наименее совершенным из изящных художеств и зодчеством как высшим и наиболее совершенным из технических «художеств». Осталось неясным, почему Соловьев не последовал за Гегелем и не включил зодчество (хотя бы как низшее и наименее совершенное) в список изящных художеств»⁸⁹.

Первая эстетическая ступень на пути восхождения от материи к духовности — архитектура — есть материальное творчество, в котором идеальный смысл красоты совмещен с принципом полезности. От такого совмещения возникает украшение, для Вл.Соловьева это единственное эстетическое свойство зодчества, что явно сужает эстетические горизонты данного вида искусства. Творческое усилие в сфере изящных искусств осуществляется под знаком эстетической формы, воплощенной в идеальных образах ваяния,

живописи, музыки и поэзии. «Ваяние есть самое материальное искусство, наиболее близкое к техническому искусству в высшей форме этого последнего — зодчестве, живопись уже более идеальна, в ней нет вещественного подражания, тела изображаются на плоскости; еще более духовный характер имеет музыка, которая воплощается уже не в самом веществе и не на нем, а только в движении и жизни вещества — в звуке; наконец, поэзия (в тесном смысле этого термина) находит свое выражение только в духовном элементе человеческого слова» [II 1,262]. Красота как своеобразный предмет искусства представляет собой относительное эстетическое явление, и хотя его образно-символическая ткань есть со стороны формы нечто идеально-необходимое, но со стороны содержания она выступает чем-то случайно-неопределенным. Произведение искусства — лишь «отблеск вечной красоты». Человек ведь не абсолютный творец, способный творить из себя самого, предпосылкой его искусства является интуитивное восприятие высших творческих сил, божественных по своей природе. Художественно выполненная красота не заключает в себе той необходимости содержания, которая в единстве с необходимостью формы присутствует в абсолютной красоте, «истинной цельной красоте» трансцендентного мира. Уже у А.Шопенгауэра философия, мистика и искусство образуют своеобразные подходы к рассмотрению мироотношения. Вслед за ним и Вл.Соловьев видит духовную перспективу в органическом соединении мистики с философией и искусством. Мистика поворачивает творческое чувство к трансцендентному миру, ей свойственна безусловная ясность, доступная лишь человеку посвященному. Кроме того, чтобы разобраться в конструкции цельного знания, нужно учитывать и понимание самой мистики у Шопенгауэра, согласно которому она обращает к состоянию прекращения знания, которое в ситуации перцептивного сознания замещается символическими знаками. И хотя сопоставление мистики и искусства может показаться неожиданным, тем не менее оно имеет определенный смысл. У мистики и

искусства есть общий корень, он — в чувственности; и мистическое, и художественное откровение совершается посредством воображения, предполагает состояние экстатического вдохновения. К мистическому акту, посредством которого проявляются все горизонты мира, восходит вся сфера творчества, он имеет «значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной» [Там же, 264—265].

Вл. Соловьев сопоставляет основные предпосылки, принципы и структуры творческого процесса с соответствующими образованиями в сфере знания и практической деятельности, в трактовке которой американский исследователь Джордж Клайн видит своеобразие его философской позиции. «Возможно, главное отличие Соловьева от Гегеля (а также Платона, Аристотеля и Спинозы) — это отказ подчинить «действие», практику (doing) и «делание», созидание (making) познаванию (knowing). Он помещает все три сферы на один онтологический и аксиологический уровень, равно трактуя их как существенные составные части «цельной жизни». Очевидно, именно это делает Соловьева наиболее «русским», наиболее «экзистенциальным» (в одном из смыслов этого многозначного слова) и наиболее оригинальным мыслителем»⁹⁰. Вместе с тем Вл. Соловьеву ближе «поэтическая» линия Платона, чем рационалистическая линия Аристотеля, состояние цельного знания для него — это состояние спора мышления и воображения, логики и поэтики, и в этом смысле философия всеединства движется в русле традиции отечественной философии, в большей мере сохранившей верность установкам античного мышления, чем многие направления западной философии. Представление об оригинальности мышления Вл. Соловьева можно получить, ознакомившись с его схемой, которая является итогом обращения к органической логике, осмысления дарвиновской теории эволюции (философ, конечно,

не мог знать развитой Л.С.Бергом теории номогенеза — направленной эволюции), итогом органического понимания всеобщей действительности:

I	II	III
<i>Сфера творчества</i>	<i>Сфера знания</i>	<i>Сфера практической деятельности</i>
Субъективная основа — чувство	Субъективная основа — мышление	Субъективная основа — воля
Объективный принцип красота	Объективный принцип истина	Объективный принцип общее благо
1 степень (абсолютная) Мистика	Теология	Духовное общество (церковь)
2 степень (формальная) Изыскное художество	Отвлеченная философия	Политическое общество (государство)
3 степень (материальная) Техническое художество	Положительная наука	Экономическое общество (земство)

Смысл органической логики задает готовую схему интерпретации духовно-исторического опыта, схему рациональной реконструкции социального универсума, но схема эта неоднозначно воспринималась и воспринимается религиозной и философской мыслью. Не вдаваясь в анализ такой интерпретации, в анализ феномена неоднозначности этого восприятия, подчеркнем, что важно прежде всего понять, о чем, собственно, говорит Вл.Соловьев. Речь у него идет о понимании всечеловеческой жизни как целостного организма, логика развития которого воспроизводит логику развития живого организма. Тут теоретически моделируются социальные связи в виде сочетания идеализированных объектов — историческая сила, гармония, целостность. Но из органицистского прочтения истории так и остается неясным, как возможна такая социальная позиция, пребывающая в которой можно было бы представить саму социальность как целостность или устремленную к гармонии структуру. Несмотря на это, перед нами философия истории, которая, как подчеркивал А.З.Штейнберг на заседании Петроградской Вольной Философской Ассоциации, «освещает сразу непререкаемое значение Соловьева и связывает его единством интересов с подлинной творческой русской мыслью и пресекает споры о том, что самостоятельной русской философской мысли нет»⁹¹. Можно по-разному оценивать категории, методы, развитые Вл.Соловьевым, но нельзя не признать перспективность самой идеи духовно упорядоченного видения исторической действительности в некоем системном контексте, — идеи, осуществление которой завершается классически выдержанной концепцией единства добра, истины и красоты. Основные моменты исторического существования человека Вл.Соловьев пытается поставить в соответствие трем основным состояниям развивающегося организма, трем возникающим в результате взаимоотношения единства и локального многообразия социальным мутациям — особым типам реализации одной из возможных социальных структур. Это три типа сочетания

порядка и хаоса, переход которых друг в друга рождает различные типы социальных связей в качестве онтологически первичных, промежуточных и завершающих, каждый из которых представляет собой специфический социальный объект с собственным смысловым горизонтом. При этом он подменяет реалистический анализ сменяющих друг друга состояний социального мира, их жизненных вибраций схемами, в которых можно найти элементы, идущие от концепций эпигенеза и преформизма. В противоречии со своей метафизикой всеединства, направленной на постижение *того, что есть*, Вл. Соловьев ориентирует собственную историософию в сторону довольно жесткого схематизма, замаскированного из объяснения эмбриональных явлений, из эволюционных концепций. А это приводит к разнообразию социально-исторического опыта, в принципе не поддающегося однозначному моделированию и прогнозированию, к нормативному однообразию, ориентируя силовые линии мирового социального пространства так, чтобы начертить с их помощью смысловые контуры русского проекта. Философ доводит свой анализ до уровня социальных универсалий, не учитывающих феномены социальной неопределенности, динамической неравновесности, разнообразия сценариев культурного развития, до уровня концепции, «думающей за всех сразу». Сказанное не значит, что его философия истории не схватывает какие-то важные моменты в историческом изменении социального поля — важные в плане понимания внутренних механизмов организации общества, социальных закономерностей, и в плане культурной жизни людей. Начальный период социальной эволюции характеризуется тем, что сферы творчества, знания и практической деятельности пребывают в потенциальном состоянии, в нерасчлененном виде. Существенные черты начальной фазы определяли характер древней истории, когда все формы общечеловеческого организма находились в синкретическом состоянии, а осознание единства еще не нашло развития в многообразном. Тут еще не выделились

структуры духовного, политического и экономического общества, в которых отвердевают формы деятельности с единством и многообразием, они, по Вл. Соловьеву, представляют собой слитное целое — теократию. Не обособились друг от друга и теология, философия и наука, представляющие на данном этапе в образе теософии. Мистика, материальное и изящное искусство сплетены в единое мистическое творчество, которое Вл. Соловьев определяет как теургию. Жрецы как носители духовной власти организуют политическую, хозяйственную и интеллектуальную жизнь древних цивилизаций. Этот синкретизм наиболее полно выражен в храме как сакрально-эстетическом феномене древней культуры, делающем доступным для человека проявление высших потенций. «Отдельные искусства в древнейшем периоде представляют, во-первых, ту особенность, что они гораздо теснее между собою связаны, чем теперь, еще не выказали вполне свои особенности, так что невозможно отделить древнейшую поэзию от музыки, древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках); и во-вторых, — что все они служат одной иерархической цели, то есть подчинены и даже слиты с мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе» [II 1,266–267].

Синкретизм древней культуры сменяет громадная эпоха выделения из первоначального единства различных жизненных сфер и элементов, их отделения, обособления, обретения независимой действительности, направляя в определенное русло все формы человеческой активности. В результате образуется вторая фаза в развитии человечества со своими типизирующими структурами, завершающие моменты которой связаны с индустриальной цивилизацией, социальное мышление которой оперирует аналогией человека-атома. Логика этой эпохи воспроизводит в общих чертах логику второй стадии органического разви-

тия. Эта переходная фаза представлена западной цивилизацией, историю которой Вл. Соловьев доводит фактически до культуры европейского модерна. Дифференциация западного общества проявляется в целой серии односторонних процессов, начавших набирать силу в XVI—XVII веках и повлекших за собой постепенное размывание фрагментов социальной действительности, до сих пор определявшихся религиозными нормами средневековья: отделение государства от церкви, распад светского общества, абсолютизация индивидуального начала, реформирование церкви, революционные движения, нарастание личного эгоизма, преобладание прагматического отношения к миру. Несмотря на свои внешние успехи, западная цивилизация не смогла привнести в жизнь человечества вселенский смысл, придать ей внутреннее содержание. Социальный мир оказался опрокинутым в состояние всеобщего обезличения и опошления, через которые западное общество уже настолько мифологизировалось, что ему нет нужды создавать какие бы то ни было мифы относительно лежащего в его природе многообразия. Художественная культура Запада, подчиненная в Средние века мистике, начинает обретать с эпохи Возрождения «изящное искусство формы», но в современном своем состоянии демонстрирует преобладание утилитарно-технического искусства, которое свидетельствует об обнищании человеческого духа. «Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если еще и появляются чисто-художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идейка — так называемая тенденция — вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло, — это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, также как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме

того лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство, это — легкость и общедоступность» [Там же, 280]. Действительно, кризисные явления заметны уже в классическом искусстве, но ими не исчерпывается картина художественного развития Запада. Вряд ли стоит воспринимать приведенные суждения как полагающие предел развитию художественного духа Западной Европы, хотя некая стандартизация, вульгаризация и утилитарный реализм, или то, что сегодня называется «массовой культурой», и можно принять вслед за Вл. Соловьевым за предел, переступив который люди окажутся в ситуации, когда иссякнут творческие начала западной цивилизации, образующей переходный этап на пути к третьему состоянию исторической жизни человечества.

Оно имеет смысл только с позиций религиозно ориентированного социального знания — в этом состоянии человечество должно, согласно Вл. Соловьеву, обрести универсальное содержание жизни через откровение божественного мира. Он дополняет неоправданно сильную идеализацию русского народа как проводника третьей исторической силы, призванной вдохнуть новую жизнь в одряхлевшее тело человечества, положением о религиозной миссии России, перекликающимся с идеями Достоевского (роман «Подросток», Пушкинская речь) о внутреннем предназначении России в христианском мире и всемирной истории. Философ выступает проектировщиком условий, при которых будет утверждаться духовная зрелость российского общества. Россия предуготовит такое духовное состояние, когда окажется возможным общение человечества с Богом, а само человеческое сознание станет органом цельной жизни. Грядущий русский мир, рассмотренный с высоты «философии бесконечных задач», должен положить конец движению истории вне Бога.

Третье состояние означает не смешение или обособление основных форм общечеловеческой жизни, а свободный их синтез, в котором происходит гармоническое соедине-

ние церкви, политического и экономического общества, их перерастание в *свободную теократию* или *цельное общество*. Конструируя этот крупномасштабный социально-религиозный проект, философ отводит важную роль в его реализации гармонии как *causa finalis* исторического процесса. Он надеется, что с помощью органов всецелой общечеловеческой организации «высокая» культура сможет сдерживать натиск того феномена, который в XX веке получил название массовое общество. Но, как показал опыт того же века, даже самая рафинированная культура не только не предотвращает социальный атомизм, но в известных ситуациях даже способствует саморастворению индивида в массе. В рассуждениях Вл. Соловьева поражает прежде всего то, что, усматривая в человечестве индивидуальное существо, он даже в схеме высшего состояния общечеловеческой жизни не находит места для действительного индивида, для личности, мы уже не говорим о цельной личности. С точки зрения самого Вл. Соловьева это и понятно, ибо его привлекает прежде всего все то, в чем человек превосходит сам себя, превращаясь в участника актуального общения с Богом. И здесь не может быть речи о каком-то принижении человека, напротив, он тут возвышается, возвышается в ранг святого, имеющего доступ к пространству такого общения. Тут сама философия личности движется в русле весьма сильной тенденции к реабилитации целого, утраченного западным мышлением, к построению целостных форм общечеловеческой жизни, укорененных во внутренней свободе религиозного мира. В такой реабилитации целого, в создании универсальной онтологии *цельной жизни* Вл. Соловьев отводит ключевую роль русскому народу, который создаст условия для новой культуры устройства жизни. Третье состояние предполагает и органическое сращение *мистики и искусства* (закрывающих в себе общую цель — общение с трансцендентным миром посредством внутреннего творческого действия), в результате чего возникает новый феномен *свободной теургии* или *цельного творчества*. В этом со-

стоянии теология, философия и наука перерастают в *свободную теософию*. Такое замыкание целостности на понимание трансцендентного осуществлено уже Кантом: согласно Б.П.Вышеславцеву, «каждая целостность, как показал Кант на примере целостности вселенной, трансцендентна и метафизична, ибо в опыте и в эмпирических науках мы не встречаем никакой целостности»⁹². И у Вл.Соловьева трансцендентная целостность является исходным пунктом *цельного знания*. Знание, подобно мозаике, складывается в относительно целостный образ, и именно учение о теософии или цельном знании у Вл.Соловьева, как отмечал Е.Трубецкой, составляет «главное содержание задуманной им эстетики»⁹³. При этом сходство терминологии Вл.Соловьева с необуддистской теософией Е.Блаватской, тоже провозглашающей синтез науки, философии и религии, чисто внешнее, он остается в рамках западноевропейской и русской философской традиции и его христианская теософия ближе к тому смыслу этого термина, который придавал ему Шеллинг и европейская мистика.

Закономерен и переход от соловьевской телеологии к интерпретации знания как цельного образования. Это, конечно, не единственно возможная его интерпретация, сегодня существуют и иные, например истолкование знания как эпифеномена воли к власти или как коммуникативной практики, направленной на другого человека. Говоря о намерении Вл.Соловьева создать цельный облик знания, нужно помнить, что уже в кантовской телеологии речь идет о части, поскольку она возможна в силу ее отношения к целому. «Только так и возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, но не как причина — ибо тогда была бы продуктом искусства, — а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, какое содержится в данной материи, для тех, кто высказывает об этом суждение»⁹⁴. Гегель же трактует цель как бесконечную внутри себя целокупность.

Теория цельного знания — закономерный результат организмического подхода к логике и эпистемологии, эта теория восходит к развитой Шеллингом идее знания как высшей потенции, поднимающейся над миром. Рассуждая о цели органического процесса, завершенности природного мира в его свободе, он писал, что субъективное на стадии этой завершенности «уже не занято непосредственно, наподобие предшествующих потенций, бытием, так как это бытие предстает теперь ему как нечто законченное, завершенное, замкнутое; высшая потенция, вновь поднимающаяся *над* этим миром бытия, соотносится с ним уже лишь идеально или может быть только *знанием*. Ибо то, что относится ко всему бытию в его *целостности* как высшее, постигающее его, может быть только знанием. Тем самым мы привели субъект к *той* точке, где он есть чистое знание или то, чье *бытие* состоит только в знании»⁹⁵. Вл. Соловьева же интересует не столько характеристика знания со стороны его отношения к целостности бытия, сколько характеристика знания как некоего целостного состояния. Он стремится снять одностороннее существование различных видов знания и описать его как то реальное целое, каковым оно является по своей природе, отыскать интегративную форму упорядочения знания.

При этом когнитивная теория Вл. Соловьева сталкивается со сложностями интерпретации холизма, которые в полной мере проявились только в современной ситуации. С одной стороны, предметом научного исследования все чаще «становятся не отдельные, выделенные части целого, которые раньше исследовались изолированно, а целостные комплексы, которые в качестве неотъемлемого комплекса включают человека. Для их изучения оказывается недостаточно поэлементного анализа, поскольку в процессе исследования может быть обнаружен такой уровень организации, где экспериментирование над частью с неизбежностью затрагивает целое, что может привести к радикальной трансформации человекоразмерной системы, создавая опас-

ность ее разрушения, а значит, угрожая самому существованию человека... Все это означает, что в процессе исследования объектов, необходимо анализировать их не изолировано, а как часть более широкой целостной системы, учитывая, что от манипулирования с этой частью зависит сохранение целостной системы»⁹⁶. С другой стороны, статус сложившейся в XX веке так называемой синтетической теории эволюции, соединяющей дарвинизм с генетикой, «связан с тем, что она позволяет избежать таких понятий, как «направленность эволюции», «целостность», «организация», хотя мышление в таких категориях имманентно присуще биологической рациональности. Понятия такого рода, как бы они ни были внутренне убедительны при осмыслении феномена жизни, чрезвычайно трудны для научного исследования»⁹⁷.

Нас здесь будет интересовать теория цельного знания прежде всего в аспекте культуры гносеологического анализа, где первенствует интуиция, непосредственное умозрение сущностей, установки символического мышления, которые вырастают из понимания личности как высшей конкретной формы органической целостности, появляющейся на границе идеального и реального миров. Цельное знание мыслится как структура, призванная сыграть действительную роль в качестве теории духовной связи между философией, наукой, религией и искусством. Вслед за Кантом Вл.Соловьев считает, что понятия не определяются полностью, то есть не выполняется то, на что уходят все усилия разума, а именно на цельность определения и описания, которые нельзя сделать без ряда духовных формирований. Не удовлетворяясь сциентистскими вариантами решения проблемы единства знания, Вл.Соловьев ставит проблему цельного знания как проблему понимания знания во всем многообразии его форм и типов, проблему системной связи, ассимиляции и обоснованности знания, производимых на пути критики устоявшихся когнитивных систем с точки зрения определенного идеала знания, а именно идеала ско-

ординированности теологии, философского и научного знания. Вл. Соловьев одним из первых почувствовал, как на смену просвещенческой парадигме, устанавливавшей отношение между знанием и верой как совершенно автономными сферами, приходит новая парадигма, ориентирующая на диалог науки и религии, их взаимное сближение. Смену этих парадигм как раз и зафиксировала концепция цельного знания, поставившая во главу угла проблему синтеза рационального и духовного, согласования несоизмеримых видов мироотношения, познания мира через структуру откровения и теоретико-экспериментальные структуры. Это идея кооперации и интеграции различных областей знания, фактически она выводит нас на исследование знания как самоорганизующейся системы, на оценку и согласование полученных в этих областях результатов. Органическая логика составляет как бы остов знания о замкнутых цельных формах, каковыми и являются живые организмы, то есть цельного знания. Да и сама сфера эстетического открывается в области целостности, полноты или формы, проходящей в своем чистом виде через все проявления сущего, а неформальным образом (вне разделения сущего на две формы — первый полюс и первая материя) эстетическое невозможно в принципе. Полнота сущего делает все явления прекрасными.

В чем новизна понимания знания и познания в теории цельного знания? Это теория знания как жизненной формы, она есть результат проявления религиозно-эпистемологической инициативы, состоящей в исследовании проницаемых мембран, скорее соединяющих, чем разъединяющих теологию, философию и науку. Она ориентирована на создание целостной, системной модели перевода познавательных результатов в статус знания, на объективное рассмотрение мира и представление о положении человека в нем, которое не может стать предметом до конца исчерпывающего рефлексивного самоконтроля. Речь идет о создании модели, предвосхищающей современные концепции

социальной эпистемологии, поскольку она не только указывала на исторические трансформации внутри познавательного отношения, но и ориентировала на изучение его связи с тем, что Вл.Соловьев называет духовным, политическим и экономическим обществом, на соединение теории познания с культурно-историческими и социально-экономическими исследованиями. Теория цельного знания пытается дать контекстуальное объяснение познания, определить социальное место знания, выявить логику устойчивых связей и изменений в этой топологии. Уже в «Трех силах» Вл.Соловьев ставит вопрос о параллелизме социальных и эпистемологических процессов: так, анализируя результаты развития западной цивилизации, он отчетливо сознает, что «в области знания Западный мир постигла та же судьба, как и в области жизни общественной» [II I,234]. Идея цельного знания есть идея синтеза разнородного — открытия объективной истины, независимой от человека, и поиска антропологически измеримых состояний: переживания той же истины, ее духовного восприятия, то есть тех состояний, которые дополнены в современной культуре языковой манифестацией знания, сообщенностью форм знания, связью познания и сознания, возрождающей идею патристики, согласно которой знание есть «сознание самого себя»⁹⁸. Такое знание открывает внутренние возможности выхода сознания в сферу вечного, бесконечного, абсолютного. По существу, концепция Вл.Соловьева означает указание перспективы, когда эпистемология завершает свой круг и превращается в философскую герменевтику — по типу исторической герменевтики Коллингвуда, настаивавшего на культурно-исторической обусловленности разума.

Что касается входящей в структуру цельного знания философии, то Вл.Соловьеву ближе тот ее образ, который сформировался в философском рационализме Нового времени внутри монистического способа рассмотрения мира и который в наибольшей мере отвечает задачам синтеза философии с теологией и наукой. Этот способ предполагает

построение всего массива знания из одного первоначала. Таким у Вл.Соловьева является *истинно существующее*, возведенное в ранг принципа всей реальности. После Декарта и Спинозы, считает русский философ, монистическая идея отчетливо проявляется у Фихте, который единым безусловным началом познания признает трансцендентальный акт самосознания. В своем описании монистической интенции Фихте Вл.Соловьев в общем следует за Гегелем, который связывал эту интенцию со стремлением преодолеть дуализм Канта, признававшего тщетность усилий по извлечению всего эмпирического многообразия мира из трансцендентального субъекта, из-за чего и вводил «вещь в себе», аффицирующую нашу чувственность. Место Фихте в истории монизма Гегель связывает с тем, что тот попытался сконструировать весь мир из единого принципа деятельности чистого Я, но из этой конструкции выпала природная реальность, так что философу удалось завершить лишь отрезок пути, который следует пройти, чтобы вывести весь мир из трансцендентального субъекта. И потому и Шеллинг, и Гегель критикуют Фихте за то, что он свернул с этого пути; в наукоучении они усматривают дуалистическое учение, относя его к системам субъективного идеализма. Разделяя этот критический пафос, Вл.Соловьев пишет: поскольку Фихте «отверг действительность Ding an sich — объекта вне нашего сознания, то для него все существующее совпало с сознанием субъекта, и таким образом трансцендентальное единство самосознания признано им как абсолютное начало всякого бытия» [II I,53]. В отличие от Фихте Шеллинг стремится доказать, что не только трансцендентальный субъект есть все, но и, наоборот, все есть трансцендентальный субъект, и природа, лишенная всякой самобытности в наукоучении, в философии Шеллинга, как трактует эту категорию натурфилософии Вл.Соловьев, полна жизни и сама по себе столь же субъективна, как и человеческое Я. Природное и духовное в трансцендентальном идеализме Шеллинга — это разноуровневые проявления аб-

солюта, и поэтому в нем идеальное и реальное, мышление и созерцание «тождественны, и таким образом этот абсолютный субъект, не будучи субъектом в тесном смысле (т.е. как противоположность объекту), есть абсолютное безразличие обоих, и может быть назван *субъект-объектом*» [Там же, 54]. Идея абсолютного тождества, которая противопоставляется Шеллингом прежним представлениям о субстанции, воспринята и Гегелем, но она диалектически переработана им в идею отрефлексированного тождества как тождественного с собой не-тождества. При этом рефлексия понимается как данное внутри абсолюта бесконечное соотношение его определения с самим собой. Абсолютное как изначально тождественное полагается внешней ему рефлексией, и потому оно тут не есть абсолютно абсолютное, ибо на этом акте лежит ответ абстрактного тождества, в котором нет жизненности, явление которой совпадает для Гегеля с живым противоречием. Такую форму рефлексии Гегель связывает с философией Спинозы, который сводит трактовку абсолютного тождества к неподвижному тождеству или, как скажет Вл. Соловьев, к отвлеченному тождеству субстанции. Спинозовскому разворачиванию абсолютного недостает становящегося тождества и рефлексии в себя. С точки зрения Гегеля, абсолютное здесь еще не рефлексированное абсолютное, рефлектирующее же движение как раз и осуществляется истинно абсолютным тождеством. Корень рефлектирующего движения есть противоречие, которое разворачивается в самой средоточии божественной перво-реальности как абсолютное самоотталкивание внутри самого себя, как сливающееся с самим собой отрицание и переход как снятие перехода, и в гносеологическом смысле представляет собой возвышение разума над ограниченностью рассудка. Абсолютное начало существует для Гегеля, считает Вл. Соловьев, лишь в понятии, которое «как чистая деятельность вечно различается в самом себе, относится к себе отрицательно, полагает себя как другое, изменяется, переходит в другое во множестве моментов. Отсюда та из

менчивость, постоянный переход одного в другое, то течение, в котором состоит бытие всего сущего, жизнь всего живущего» [Там же, 57]. Развертывая идею тождества как тождественного с собой нетождества, Гегель тем самым вводит противоречие в основание того, на чем держится саморазвитие абсолютного начала, и выведение всей полноты знания из этого начала, то есть монизм, становится возможным как логически последовательное развитие исходного принципа — принципа противоречия. Все противоречия, над разрешением которых билась предшествующая философская мысль, снимаются Гегелем посредством самого же противоречия, но возведенного в принцип его собственной системы: «...в том и сущность, — пишет Вл.Соловьев, — Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри самого себя» [Там же, 58]. Вл.Соловьев справедливо характеризует философию Гегеля как предельное выражение идеи чистой рефлексии, существо которой как раз и составляет отрицание как отрицание — «...отрицающая рефлексия может принимать отрицаемое только за то, за что оно само себя выдает» [Там же, 102]. Для Вл.Соловьева в данном случае важно то, что в сферу отрицаемого тут попадает вся действительность, все сущее как таковое, которое сводится у Гегеля, как полагает Вл.Соловьев, к диалектическому развитию понятия. Отсюда понятно, почему Гегель строит свою эпистемологию в форме последовательного монизма: «...с устранением всякой вне познания сущей действительности познание *как таковое* становится единым сущим» [Там же, 61].

Вл.Соловьев не приемлет трактовку познания как абсолютной формы и, критически оценивая эпистемологические результаты, полученные в философии Канта, Фихте и Гегеля, стремится построить собственную теорию познания и знания. Но несмотря на критику гносеологических установок немецкого идеализма, Вл.Соловьев «в теории познания... остается в пределах кантовской парадигмы понимания сознания»⁹⁹. В этой теории само цельное знание

берется как нечто, что Вл.Соловьев называет непосредственно актуальным и целиком осуществляющимся в сознании — месте непосредственного проявления истинно-сущего. Посредством нее собираются все конкретные знания. Целое знание воссоздает образ знания как чего-то отличного от хаоса, как упорядоченного идеального предмета, из которого нельзя вырвать какую-то часть, ибо это значило бы вырвать нечто, без чего осталась бы незавершенной бесконечность. «У Канта мысль о присутствии целого в начале есть не метафизическая мысль, не высказывание о каком-то недоступном нам в нашем опыте предмете, сделать которое нам позволяет некая сверхчувственная, присущая нам метафизическая способность, а есть что-то с самого начала завязавшееся у него на термин «сознание», на сознание как то, что присутствует целиком. Случай присутствия чего-то целиком есть случай сознания»¹⁰⁰. Следует сразу же заметить, что у Вл.Соловьева мы сталкиваемся с феноменом удвоения самого сознания: один раз он вводит его на уровне субстанции, но духовной, на уровне духа, который присутствует в первоначале, а второй — в структуре «того мира, в котором мы со своим сознанием составляем только одно из явлений» [II I,142], дух и является предпосылкой этого мира, чем Вл.Соловьев надеется опровергнуть вульгарный пантеизм. В отличие от Канта, у русского философа мысль о присутствии целого есть мысль о совокупности всех конкретных знаний. Феномен такого присутствия решал бы проблему всеобщего значения и объективного единства познания, давал бы ответ на вопрос: как возможно познать эту существующую вне субъекта и независимо от субъекта действительность. В философии Канта, считает Вл.Соловьев, эта действительность растворилась в продукте познания, непознаваемая же вещь в себе была устранена у Фихте как непознаваемый объект, а у Гегеля — как непознаваемый субъект. И потому в теории цельного знания заявлено требование пересмотра тех предубеждений, которые присутствуют в немецком идеализме. Такой пере-

смотр она связывает с выявлением тех сквозных структур, которые играют регулятивную роль в познании и проступают в тех пространствах, где истина сопрягается с благом и красотой. Цельное знание устанавливает таким образом духовный регистр познания, трактуя последнее как укорененное в культуре и культурой живущее образование. Теория цельного знания фактически притязает на расширение теории познания до уровня теории сознания, благодаря которому «мы сами составляем действующее, а не только представляющее» [Там же, 84] существо, то есть личность, которая целиком и полностью реализуется на каждом шаге познания. И в этом смысле теорию цельного знания допустимо трактовать как совершающую переход от гносеологической к трансцендентальной интенции. К тому же эта теория ориентирована именно на явление личности — этого нашего настоящего существа, которое «вовсе не есть какая-то трансцендентная, вне сознания пребывающая субстанция», а «выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительной постоянной связи обоих в единстве самосознания, которое и есть действительное я» [Там же, 73]. Тем самым закладываются основы для трактовки познания как личностного события, а самого сознания как места, где непосредственно проявляется абсолютное, такая трактовка создает образ того, что нередко называют персоналистической гносеологией.

Как же вводит Вл. Соловьев свою теорию цельного знания в эпистемологический мир? И что, с его точки зрения, существоно для полноты цельного знания? Рассматривая гносеологическую реальность, сознание без труда различает тройственную структуру: *объект* — этот предмет познания, существующий независимо от него, *субъект*, столь же автономный в своем существовании, и, наконец, *отношение субъекта к объекту*. Познание предстает субъективным образом объективного, а внутри самого познания различаются в духе философской классики чувственная, логически-рациональная и мистическая формы.

Выдвигая в центр гносеологических рассуждений понимание рациональности, а также связанное с ним решение проблемы отношения субъекта к объекту и объективности знания, подвергая критике различные формы рационализма — от схоластической идеи «самодержавности разума» до гегелевского панлогизма, Вл.Соловьев стремится не упустить все то, что есть объективного и в самом рационализме, и в эмпиризме. В русской философии он стоит у истоков онтологического, а не гносеологического истолкования разума, которое впоследствии будет продолжено Н.Бердяевым и другими русскими философами. В рамках такой интерпретации рационализм уязвим не только потому, что он доводит до противоположности дихотомию субъекта и объекта, мышления и бытия. Он даже наделяется способностью предопределять судьбы мира. Что касается объективности, то она выступает для Вл.Соловьева неким идеалом цельного знания. Уже у Канта объективность — основа того, что явления гармонируют друг с другом. Этот идеал несет в себе по крайней мере два смысла: во-первых, это знание объективно в схоластическом смысле — сам его предмет берется в своем объективном выражении или идее (в средневековой философии «объектом» и называли понятие, идею, а не чувственно воспринимаемую вещь). И, во-вторых, объективным считается знание, содержание которого несводимо «к субъективному признаку человеческого ума» [Там же, 310]. Такое сведение характерно для философии эмпиризма, которая интерпретирует объективность под углом зрения «овнешнения» знания, «приписывает значение объективной действительности только данным внешне-го опыта». Эта объективистская установка приводит в конечном счете к чему-то «совершенно субъективному и лишенному положительного философского значения» [Там же, 313]. Несмотря на субъективизм, эта установка фактически отделяет онтологию знания от онтологии его носителя — человека. Ведь познание есть способ бытия существ, есть «бытие их друг для друга», но, с другой стороны, «всякое бытие есть вид познания» [Там же, 335].

Сама конструкция цельного знания воспроизводит кантовскую идею целого — идею системной связи, или гениальной координации, понятых как индивиды, то есть полностью определившиеся существа. «Термин «индивид» у Канта равнозначен системной связи или непреднамеренно гениальному единству вещей»¹⁰¹. Знание как живое существо — так можно определить суть эпистемологического замысла Вл.Соловьева, стремящегося теоретически закрепить неразрывные связи, существующие между мышлением об объектах и характеристиками познающего субъекта: средствами познания, религиозными состояниями, моральными, эстетическими целями и ценностями, которыми руководствуется человек и которыми ориентирован сам процесс познания. Эта попытка — шаг к преобразованию прежней эпистемологии, не учитывающей такие связи, к реформированию самой теории рациональности в направлении выявления самого смысла живого единства субъективности и объективности. Такое реформирование представляет интерес в свете идеалов неклассической рациональности, согласно которым объективность знания мыслится в расширенном контексте, предполагающем взаимосвязь исследуемого объекта со средствами эксперимента и наблюдения. «Общепринятое разделение мира на субъект и объект, внутренний мир и внешний, тело и душу больше не приемлемо и приводит к затруднениям,... предметом исследования является уже не природа сама по себе, а природа, поскольку она подлежит человеческому вопрошанию», «мы должны помнить, что то, что мы наблюдаем, — это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов»¹⁰².

У раннего Вл.Соловьева мы еще не найдем реального контура, который смутно очерчивается линией границы между субъектом и объектом, но для него ясно, что сами эти категории образуют не бинарное отношение, а систему, элементы которой имеют смысл только в гармонии друг с другом и с системой в целом — тема, весьма перспективная

с точки зрения гносеологической реализации неклассических установок, в частности тех, что связаны с современными вариантами представления единства физического знания — принципом дополнительности Н.Бора и идеалом единства физической картины мира А.Эйнштейна. Так, анализируя квантовую теорию, исследователи отмечают, что «в самой ее концептуальной структуре имеются два уровня описания реальности: с одной стороны, понятия, описывающие целостность и устойчивость системы, с другой — понятия, выражающие типично случайные ее характеристики. Идея такого расчленения теоретического описания соответствует представлению о сложных системах, характеризующихся, с одной стороны, наличием подсистем со стохастическим взаимодействием между элементами, с другой — некоторым «управляющим» уровнем, обеспечивающим целостность системы»¹⁰³. Эта перспектива имеет важное значение для эстетики — сам принцип дополнительности, явившийся, по существу, переоткрытием принципа гармонии, выступает в качестве основания для организации эпистемологического мира. Что же касается категории субъекта, то возможно вести речь не о каком-то одном способе его описания, а о гармонически проникающих друг друга описаниях его и как индивидуального, и как трансцендентального, и как универсального существа, и все эти описания будут равноценными. За целостным видением эпистемологии, за проблемой синтеза знаний у Вл.Соловьева стоит фактически проблема целостной онтологии, ориентированной на восстановление некогда утраченного духовного единства человека с Богом, а такое восстановление предполагает прежде всего понимание того, почему разум, по Канту, «заставляет нас стремиться к *безусловному*, где наше мышление становится трансцендентальным»¹⁰⁴, не доходящим до дерзости прехождения пределов.

Идея цельного знания является идеей ноуменальной стороны нашего мышления. Цельное знание — это только фрагмент цельной жизни, в идее которой В.В.Зеньковский

видел «транскрипцию идеи «Царствия Божия», но с тем существенным отличием, что «цельная жизнь» мыслится Соловьевым не как **благодатное** (т.е. свыше) преобразование жизни, а как «окончательный фазис исторического развития». Этот мотив **детерминизма** в историософии, столь победно звучавший у Гегеля, конечно ставит под вопрос, каков же смысл религиозной идеи у Соловьева — не имеем ли мы здесь дело с типичным для секулярной культуры мотивом религиозного имманентизма»¹⁰⁵? Оставляя пока в стороне вопрос о смысле религиозной идеи у Вл.Соловьева, отметим, что она предстает в качестве системообразующей для категориальной структуры новой гносеологии, ориентированной на анализ культурного контекста, в котором функционирует знание, и даже приводящей к сгущению этого контекста в парадокс. Отсюда понятны призывы Вл.Соловьева уйти от односторонней трактовки гносеологии в ее усеченном стандартами западного рационализма варианте, призывы к радикальному изменению направления эпистемологии и созданию такой картины познания, на которой оно будет представлено как результат духовного напряжения. В центре его внимания прежде всего религиозно-нравственные и культурно-исторические особенности рационального мироотношения. Иначе рациональное сознание было бы слишком далеко от живого процесса познания, оставалось бы в пределах спекуляции и абстрактно-философского схематизирования. Такое понимание в чем-то перекликается с современными идеями неклассической рациональности, согласно которым «субъективность в ее «конечности», определенности и вместе с тем условности, относительности, ограниченности ее возможностей, иными словами, так называемое *человеческое измерение*, выступает в качестве необходимого, неустранимого фактора рационально-рефлексивной оценки реальной ситуации. По существу той исходной реальностью, с какой имеет дело неклассическая рациональность, является *проблемная ситуация*, в которой наряду с объективной составляющей обя-

зательно присутствует и субъективная составляющая, возможности которой также должны учитываться рационально-рефлексивным сознанием... Это сознание не только должно фиксировать существенную данность субъективной позиции, но и рационально проектировать изменения этой позиции в контексте проблемных ситуаций»¹⁰⁶.

Одним из важнейших граничных топосов цельного знания является гармония, понимание которой должно строиться с учетом нового понимания многообразия — безграничного разнообразия, изменчивости и отсутствия качественных скачков в процессе эволюции, с учетом инфинитезимальных категорий, введенных дарвинизмом, согласно которому «бесконечная малость» изменений объясняет все многообразие живых форм и изумительные сложные приспособления, которые наблюдаются в живой природе. Идея гармонии интерпретируется у Вл. Соловьева и в духе личностного единства и личностного многообразия, как это следует ожидать от христианского философа, и эстетическое охватывание этого многообразия производится в сфере цельного знания. В ней «отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть начало ее осуществления» [II 1,289–290]. Признавая бессилие человеческой индивидуальности в сферах цельного творчества и цельного общества (что само по себе довольно-таки странно и требует развернутых комментариев, которым здесь не место), Вл. Соловьев вводит персоналистский мотив лишь в сферу цельного знания, разрабатывая тему трансцендентной структуры на уровне гармонии личностного сознания с самим собой.

Структура цельного знания есть синтетическая структура, и каждое из его образований берется в своем предельном основании, доводится до своих настоящих начал и корней, и тем самым возводится в степень цельной истины. Каждое образование полнится содержанием двух других, лишаясь своей односторонности и исключительности, приобретая синтетический характер. Нам здесь важно, что об-

раз истинной философии, то есть философии, синтезировавшей теологию и науку, мыслится Вл. Соловьевым как такое духовное формирование, которое несет в себе структуры эстетического смыслообразования. Такого рода философия, отвечая «высшим стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства, имеет таким образом не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них» [Там же, 291]. Для реализации такого философского усилия требуется не только развитый ум, но и все богатство духовных проявлений человека, его творческое воображение. В этом качестве философия предстает философией жизни или «живой философией», имеющей не только чисто теоретическое значение, но притягивающей на то, чтобы стать «образующей и управляющей силой этой жизни», отвечающей на стремление человеческого существа к духовной целостности, к такому знанию истины, которое не оторвано от структур морально-эстетического мира. Здесь истина, по существу, отождествляется с благом и красотой. «Истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо и красота и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природою и власть над нею» [Там же, 311–312]. И с этой точки зрения лишается разумного смысла любой исторический или естественнонаучный факт, материальная истинность которого берется «без всякого отношения к этике и эстетике» [Там же, 304]. То есть наполнение метафизики духом цельного знания не мыслится Вл. Соловьевым вне ее наполнения эстетическим смыслом. Сама же эстетика, скроенная по меркам цельного знания, тоже должна преобразоваться, трансформироваться в *органическую эстетику*, вписывающуюся в структуры органической этики, органической логики и органической метафизики, из которых строится здание свободной теософии.

Цельное знание ориентировано на то чтобы содействовать человеку переместить средоточие своего бытия в абсолютный трансцендентный мир, так что по крайней мере его цель совпадает с целью истинной религии. Его праформой, удерживающей опыт сознания в режиме такого перемещения, является своеобразная форма мыслительной деятельности, имеющая своей предпосылкой чувственное восприятие явлений, — умственное созерцание или идеальная интуиция, которую тематизирует сознание. Чтобы понять, зачем Вл.Соловьеву понадобилось прибегать к этому понятию, нужно сначала разобраться в самом метафизическом способе построения его системы. У русского философа он аналогичен фихтевскому, когда эта система выводится «из полученного первопринципа. Именно в этом отношении он (И.Г.Фихте, как и Вл.Соловьев. — *Н.К.*) ближе к Спинозе, чем к Канту. Кант, подобно эмпирикам, исходит из *факта* существования наук — естествознания и математики — и ставит вопрос о том, как возможен этот факт, то есть какие условия должны быть выполнены, чтобы стали возможны синтетические априорные суждения, составляющие основу наук. Поэтому Канту чужда мысль о выведении системы знания из единого принципа»¹⁰⁷. Вл.Соловьев строит свою систему всеединства так, что ее метафизические заключения логически вытекают из принятой посылки — принципа сущего, аналога принципа субстанции у Б.Спинозы и принципа Я у И.Г.Фихте. Если для И.Канта сущим, действительным является все то, что находится в контексте с чувственным созерцанием, то для Вл.Соловьева это — нечто другое, о котором можно говорить скорее как о вещи в себе, но познаваемой. Кантовская же вещь в себе непознаваема именно в силу антропологических ограничений нашей собственной природы, мы не способны на адекватное познание ее — созерцание без чувств, созерцание трансцендентального объекта, созерцание сверхчувственного, умопостигаемого. Так сама логика

построения системы и у И.Г.Фихте, и у Вл.Соловьева подталкивает к возрождению представления о таком способе созерцания, который нам не присущ, — интеллектуально-го созерцания.

Интеллектуальное созерцание как способ сверхэмпирического постижения — важный элемент новоевропейского философствования. В философии Канта интеллектуальность созерцания означает его самодеятельность, и если бы в апперцепции таким способом было дано все многообразное в субъекте, то его внутреннее созерцание можно было бы назвать интеллектуальным, в котором душа созерцала бы себя так, как она есть, а не так, как она себе является. Но такой способ воздействия души на самое себя своей собственной деятельностью не свойственен эмпирическому субъекту, то есть существу, зависимому и в своем существовании, и своем созерцании. Оно вынуждено выстраивать в своем сознании отношение к тому предметному ряду, от которого зависит именно в силу того, что, как говорит Кант, «с интеллектуальным сознанием моего существования, выступающим в представлении *я существую*, которое сопровождает все мои суждения и действия рассудка», я не могу «связывать определения моего существования с помощью интеллектуального созерцания»¹⁰⁸. И потому Кант допускает интеллектуальное созерцание лишь в качестве предиката первосущности и отказывается рассматривать его как акт трансцендентальной апперцепции. Никакое созерцание не дается нам рассудком, хотя Кант и вводит понятие некоего совершенного, интуитивного, прообразного рассудка, который должен быть созерцающим, и вводит именно в связи с обсуждением вопроса о целом как цели. Согласно немецкому философу, случайность гармонии взаимоотношений между природой и дискурсивным рассудком по частным законам делает столь трудным для него приведение многообразия к единству познания. Иначе обстоит дело в ситуации с интуитивным рассудком, который идет от синтетически общего (созерцание целого как такового) к осо-

бенному, то есть от целого к частям. На таком допущении как раз и строится теория цельного знания у Вл. Соловьева, в которой само представление о целом, если говорить словами Канта, не включает в себе *случайности* связи частей, чтобы определенную форму целого сделать возможной, в чем нуждается дискурсивный рассудок. Если мы хотим «в соответствии с интуитивным (прообразным) рассудком мыслить возможность частей (имея в виду их свойство и связь) как зависящую от целого, то сообразно... особенности нашего рассудка это может происходить не так, чтобы целое содержало в себе основание возможности соединения частей (что в дискурсивном способе познания было бы противоречием), а только так, что *представление* о целом содержит в себе основание возможности формы этого целого и относящегося сюда соединения частей». Такое представление о целом соотносится с суждением о целевой каузальности, имеющем место в случае органической материи. Внутренняя возможность понятия о целом как цели «непременно предполагает идею о целом, от которой зависят даже свойство и способ действия, как мы и должны представлять себе органическое тело»¹⁰⁹, явно обнаруживающее преднамеренное единство цели. Указанное представление ведет нас к идее некоего *intellectus archetypus*, а само основание, относящееся к целям, надо искать в сверхчувственном субстрате природы, хотя мы и не можем, как говорит Кант, *объяснить природу как бы сверху вниз*. Этот субстрат Вл. Соловьев и называет истинно-сущим, отсветом которого как раз и является красота. Отсюда понятно, почему идеальную интуицию Вл. Соловьев мыслит в качестве исходной точки органической логики.

Посредством интеллектуального созерцания возможно непосредственное познание идей, которое зависит от внутреннего действия на нас трансцендентных существ. Если для Канта интеллектуальное созерцание — это не тот инструмент, посредством которого может осуществляться деятельность интеллектуального сознания, то для Фихте,

напротив, оно как раз и есть способ созерцания активности самосознания. Состояние Я как безусловно деятельного или сущего Фихте мыслит как состояние созерцания, выражающее колебание силы воображения. Само наукоучение есть, в его представлении, система интеллектуального созерцания, описание непрерывной последовательности созерцаний. Но «надея человеческий интеллект способностью к созерцанию, Фихте, в сущности, снимает различие между ним и божественным интеллектом. То, что Кант считал прерогативой божественного интеллекта — порождение бытия в акте его созерцания — становится у Фихте атрибутом Я. Именно поэтому он считает возможным вывести из первопринципа — Я — не только форму, но и содержание всего сущего. Так на месте кантовского критицизма возникает спекулятивный трансцендентализм, который затем получает свое развитие сначала у Шеллинга, а затем у Гегеля»¹¹⁰. В рамках этого спекулятивного трансцендентализма движется и философское мышление Вл.Соловьева.

И вполне естественно, что в его трактовке идеальной интуиции ощутимо влияние Ф.Шеллинга, который бросает Канту упрек в том, что он пренебрегал актом интеллектуального созерцания. В натурфилософии за исходный берется принцип свободного действия, создающего, конструирующего свой объект. Принцип конструирования, соединенный с онтологическим принципом, как раз и порождает Я, продуцирующее само себя. Это не то Я, которое у Канта вводилось в качестве сознания, сопутствующего всем понятиям, это — аналог Я как категории наукоучения, выражающей состояние самопорождения Я в процессе осознания им самого себя и тождественной в системе трансцендентального идеализма интеллектуальному созерцанию. Под воздействием Фихте Шеллинг мыслит само Я как порождающий самого себя континуум интеллектуального созерцания, в котором вещи определяются так, как они есть сами по себе. Оно есть для него самообъективирующееся продуцирование, свободное действие, способ-

ность к нему выражает тождество продуцирования объекта и созерцания его. У немецкого философа духовная интуиция, интеллектуальное созерцание суть принцип построения абсолютного знания, они символизируют изначальную основу гармонии между субъективным и объективным, когда созерцающее Я идентично созерцаемому Я, так что о самом созерцании можно говорить как о Я, возникающем посредством знания о самом себе. Именно в искусстве Шеллинг видит общепризнанную объективность интеллектуального созерцания. «Эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание»¹¹¹. Он представляет его как орган трансцендентального мышления, как место для рефлексии бессознательного. Без интеллектуального «созерцания философствование лишено субстрата, который служил бы опорой и основой мышления. Это созерцание есть то, что занимает в трансцендентальном мышлении место объективного мира и как бы служит основой полету умозрения»¹¹². Но не следует переоценивать влияния шеллинговской трактовки интеллектуальной интуиции на философию и эстетику Вл. Соловьева.

С введением интеллектуальной интуиции в ткань философии всеединства соловьевоведы справедливо связывают феномен децентрации оппозиции чувственного и интеллектуального, опирающейся на внутренний опыт сознания. «Лишь терминологически перекликаясь с шеллинговской «гениальной интуицией», способность к интеллектуальному усмотрению идей, о которой говорит Соловьев, оказывается ближе скорее гуссерлевской «феноменологической установке». По Соловьеву, человек в своем «естественном» состоянии (аналог «обыденной установки») вообще не обладает этой способностью: открытие интеллектуального зрения не зависит от его воли (соответствуя гуссерлевскому переходу на феноменологическую установку постольку, поскольку самый этот переход не может быть обоснован феноменологически) и проявляется только в из-

менном состоянии, вызываемом действием на нас имеющих собственное бытие идеальных предметов»¹¹³. В своем обосновании феномена интуитивного осознания Вл. Соловьев обращается к сфере эстетического опыта. Онтологическое доказательство идеальной интуиции дается самим фактом художественного творчества. Художественный образ это и не эмпирическое представление, и не абстрактное понятие; и то, и другое необходимы для продумывания художественной идеи, но они не способны породить художественную реальность. Эстетическое достоинство художественного акта теряется при каждой попытке свести его содержание либо к рассудочной схематизации, либо к копированию действительности. Настоящее произведение искусства предполагает синтез противоположных тенденций, ведущих к индивидуализации и универсализации мира, что и составляет отличительное свойство художественности. На такой синтез не может притязать ни отвлеченное понятие с присущей ему универсальностью, ни частное явление с присущей ему индивидуальностью; ни то, ни другое не может стать предметом искусства. Им может быть только цельная идея, доступная идеальной интуиции. Любая художественная структура замкнута на интуитивную, прообразную структуру.

Онтология умственного созерцания не исчерпывается искусством, она структурирует и мир истинной философии. В отличие от философского рационализма и эмпиризма, далеких от интуитивных прозрений, акты цельного знания не сводятся к построению эмпирических и понятийных схем, они выполняются силой и в материале умственного созерцания, что сближает цельное знание с искусством. Различие же их проявляется в том, что последнее имеет своим референтом какую-то конкретную идею, в то время как цельное знание охватывает весь идеальный космос.

Итак, проблема эстетического, обоснованная в ранних работах Вл. Соловьева через апологию гармонии, углубляется в «Философских началах цельного знания» посредством

выявления соответствия между силами, действующими в истории человечества, и силами, подготавливающими гармоническое устроение жизни. Новый момент здесь — стремление философа вписать искусство в универсальную схему развития человечества вплоть до наступления стадии некоего гармонического состояния, на первоначальных этапах которого (развития) связь единства и многообразия выступает в неадекватной форме, стремление зафиксировать колебания художественной материи между силами исключительного монизма и плюрализма, тенденции художественного развития в связи со становлением социальных гармоний (типа тех, что возможны в цельном обществе) через действие трансцендентальных элементов. Гармония — это вспыхивающая связь, эстетическая рефлексия имеет дело с многообразием, замкнутым на единство, и для Вл. Соловьева важно показать, как состояния, ориентированные на то и другое, проявляются в различных регионах мирового искусства.

Универсальными задачами утверждения гармонического порядка в мире и в знании об этом мире мотивируется и логическое учение Вл. Соловьева. Нарушая гегелевский запрет на то, чтобы черпать логическое из конкретных наук, а не из самой логики, он пытается построить на основе биологического знания новую органическую логику. Это, в сущности, логика развития как типа изменений, приводящих к гармоническому состоянию жизни, логика того, как в истории единство получает очертания многообразия. Жизнь постоянно актуализирует либо элементы, участвующие в образовании гармонического целого (то есть единство и многообразие), либо такой способ связи этих элементов, который наблюдается в самом гармоническом целом. Органическая логика, продолжающая традицию так называемых неявно практических логик — это и есть логика гармонии, которая присутствует в живом, логика развертывания ее структурных истоков, логика, позволяющая понять, говоря языком Шеллинга, необходимость для ин-

теллигенции созерцать себя в качестве органического индивида, в чем «усматривают основание того, почему произвольно и как бы в силу общего инстинкта в том, что в организации случайно, — в своеобразном строении и форме, особенно наиболее благородных органов, — обнаруживают как бы видимое выражение или хотя бы возможность предположить наличие таланта и определенного характера»¹¹⁴. Эта идея трансцендентального идеализма как нельзя лучше поясняет значение органической логики для построения эстетики. В логике развертывания структурных истоков гармонии Вл.Соловьева меньше всего интересуют субъективные моменты человеческой жизни, он больше занят ее объективными проявлениями, — что касается эстетики этой жизни, то это — объективность красоты, на которую направлена одна из основных форм человеческой природы, а именно чувство, в котором залегают исходные интуиции всякого творчества, в том числе и художественного, во многом сходного, но во многом и отличающегося от творчества философского. Сами виды искусства располагаются по степени убывания в его природе материальных и формальных моментов и нарастания в ней духовного начала. Все художественное развитие имеет своим истоком и пределом действие сил божественного мира, сил абсолютной красоты, чем объясняется возможность внутренних аналогий между эстетикой и мистикой. Объединяя в феномене цельного творчества мистику, изящное и техническое творчество, Вл.Соловьев не делает, подобно древним грекам, принципиального различия между практическим и художественным созиданием. Вл.Соловьеву, как и другим противникам такого различия, «можно, конечно, возразить, что царство, объективным принципом построения которого является красота, — это гибрид от скрещивания двух различных моментов: определенного типа переживания или чувствования и определенного типа искусного делания, созидания. Момент чувства в техническом искусстве кажется минимальным, а момент искусного делания,

видимо, отсутствует в мистике, — хотя Соловьев имеет в виду включение в нее мистической дисциплины равно, как и мистического опыта»¹¹⁵. Эстетическое для Вл.Соловьева — это и не нечто чисто теоретическое, и не нечто чисто религиозное, оно всегда имеет (как и последнее) чувственную форму, но в нем, как и в мистическом опыте, в котором тоже присутствуют когнитивные формы, эта чувственность наполнена таким содержанием, которое в тенденции является философским. Искусство как орган цельной жизни, сросшийся с мистикой, в перспективе может образовать в этом сращении феномен свободной теургии. Она составляет внутреннее содержание вселенской культуры, форму общения человека с божественными силами, а само становление этой формы связано с интегрированием христианского смысла в новый проект целостности, который призвана осуществить Россия.

Примечания

- ¹ Символ свободы // Литературная газета. 2000. 24–30.V. № 21(5790). С. 10.
- ² Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1892. Вып. 2. С. 410.
- ³ *Антоний Сурожский*, митрополит. Оживший из мертвых // Человек. 1997. № 1. С. 99.
- ⁴ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Т. 1. С. 297.
- ⁵ Творения иже во святых отца нашего Георгия Нисского, епископа. М., 1865. Ч. 7. С. 260.
- ⁶ *Аверинцев С.* Пушкин — другой... // Литературная газета. 1999. 2.VI. № 22 (5745). С. 9.
- ⁷ *Занусси Ки.* Язык примитивной культуры может передавать только примитивные чувства и мысли // Литературная газета. 2000. 9–15.VIII. № 32–33. С. 13.
- ⁸ *Хорунжий С.С.* Заметки к энергийной антропологии // Вопросы философии. 1999. № 3. С. 62, 80.
- ⁹ *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 621.
- ¹⁰ *Кант И.* Сочинения. В 6-ти тт. М., 1963–1966. Т. 5. С. 387.
- ¹¹ *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. М., 1997. С. 145–146.
- ¹² *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1997. С. 153–154.
- ¹³ *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 1. С. 471.
- ¹⁴ *Иванов Вяч. Вс.* Космическая одиссея наступающего тысячелетия // Литературная газета. 2000. 1–12. I. № 1–2 (5772). С. 10.
- ¹⁵ *Пуанкаре А.* О науке. М., 1983. С. 512.
- ¹⁶ *Подорога В.А.* К вопросу о мерцании мира // Логос. 1993. № 4. С. 145.
- ¹⁷ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1. С. 93.
- ¹⁸ *Кант И.* Сочинения. Т. 5. С. 219.
- ¹⁹ *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. С. 198.
- ²⁰ Антология феноменологической философии в России. М., 1998. Т. 1. С. 105.
- ²¹ *Гальцева Р., Роднянская И.* Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество). Вступительная статья // *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 8.
- ²² *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 54.
- ²³ *Соловьев Вл.* «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990. С. 156.

- 24 *Аверинцев С.С.* Послесловие // *Христианство. Энциклопедический словарь.* В 3 т. М., 1993–1995. Т. 3. С. 465–466.
- 25 *Андреев И.Д.* Богословие // Там же. Т. 1. С. 277.
- 26 *Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.* Россия. Духовное возрождение. М., 1999. С. 48.
- 27 *Гегель Г.В.Ф.* *Философия религии.* В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 170–171.
- 28 *Деррида Ж.* Введение // *Гуссерль Э.* *Начало геометрии.* М., 1996. С. 63.
- 29 *Гегель Г.В.Ф.* *Наука логики.* В 3 т. М., 1970–1972. Т. 3. С. 14.
- 30 *Гуссерль Э.* *Начало геометрии.* М., 1996. С. 211.
- 31 *Толстой Л.Н.* *Полное собрание сочинений.* Т. 62. С. 128.
- 32 *Гуссерль Э.* *Начало геометрии.* С. 236–237.
- 33 *Тиме Г.А.* Пессимизм духа и оптимизм Абсолюта («Переживание» мысли Шопенгауэра и Гегеля в России) // *Вопросы философии.* 2000. № 7. С. 100.
- 34 *Kant I.* *Kants Gesammelte Schriften.* Berlin, 1936. Bd. 21. S. 106.
- 35 *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 149, 329.
- 36 *Гегель Г.В.Ф.* *Наука логики.* В 3 т. М., 1970–1972. Т. 2. С. 123.
- 37 *Толстой Л.Н.* *Собрание сочинений.* М., 1985. Т. 22. С. 250.
- 38 *Гегель Г.В.Ф.* *Наука логики.* Т. 2. С. 118.
- 39 *Мамардашвили М.* *Кантианские вариации.* С. 258.
- 40 *Кант И.* *Сочинения.* Т. 3. С. 383.
- 41 Там же. Т. 4, ч. I. С. 105.
- 42 Там же. Т. 3. С. 381.
- 43 Там же. С. 388.
- 44 Там же. С. 644.
- 45 *Мамардашвили М.* *Кантианские вариации.* С. 308.
- 46 *Юркевич П.Д.* *Философские произведения.* М., 1990. С. 84.
- 47 *Леонтьев К.Н.* *Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза.* М., 1996. С. 284.
- 48 *Мамардашвили М.* *Кантианские вариации.* С. 302, 304
- 49 *Гайденок П.П.* *Время и вечность: парадоксы континуума* // *Вопросы философии.* 2000. № 6. С. 129.
- 50 *Гуссерль Э.* *Начало геометрии.* С. 235.
- 51 *Шеллинг Ф.В.Й.* *Сочинения.* Т. 2. С. 467.
- 52 *Мамардашвили М.* *Необходимость себя.* М., 1996. С. 168–169.
- 53 *Лопатин Л.М.* *Философские характеристики и речи.* М., 1995. С. 115.
- 54 *Маркузе Г.* *Одномерный человек.* М., 1994. С. 16.
- 55 *Аверинцев С.С.* Послесловие // *Христианство. Энциклопедический словарь.* Т. 3. С. 469.
- 56 *Кант И.* *Соч.* Т. 5. С. 419.
- 57 *Гегель Г.В.Ф.* *Наука логики.* Т. 3. С. 257.

- 58 Там же. С. 201.
- 59 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 364.
- 60 Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 162, 207.
- 61 Там же. С. 231.
- 62 Швырев В.С. О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (рациональность в аспекте ее возможностей) // Рациональность на перепутье. В 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 41.
- 63 Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 258.
- 64 Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 252.
- 65 Огурцов А.П. Антропность биологии и образы человека // Биология в познании человека. М., 1989. С. 20–36.
- 66 Сокулер З.А. Научная рациональность Нового времени. Эволюционизм и креационизм // Рациональность на перепутье. Кн. 2. С. 320.
- 67 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 216.
- 68 Там же. С. 219.
- 69 Там же. С. 221.
- 70 Там же. С. 218.
- 71 Михайлов Ф.Т. Рецензия на кн.: Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., Эдиториал УРСС, 1998. 150 с. // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 153.
- 72 Степин В.С. и др. Философия науки и техники. М., 1995. С. 280.
- 73 Кант И. Сочинения. М., 1966. Т. 5. С. 399, 410.
- 74 См.: Климонтович Н.Ю. Без формул о синергетике. Минск, 1986. С. 56–58.
- 75 Хакен Г. Интервью журналу «Вопросы философии» // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 58.
- 76 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 2. С. 482.
- 77 Сокулер З.А. Научная рациональность Нового времени. С. 318.
- 78 Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3. С. 680.
- 79 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 369.
- 80 Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994. С. 219.
- 81 Там же. С. 186–187.
- 82 Акчурина И.А. Топология и идентификация личности // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 146.
- 83 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 223.
- 84 Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. С. 215.
- 85 Фейгенберг И.М., Ровинский Р.Е. Информационная модель будущего как программа развития // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 76–77.

- 86 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 187.
- 87 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 184.
- 88 Там же. С. 486.
- 89 Клайн Дж.Л. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 92.
- 90 Там же. С. 90.
- 91 Из протоколов Вольфила: заседание «Памяти Вл.Соловьева» // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 142.
- 92 Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 196.
- 93 Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 112.
- 94 Кант И. Соч. Т. 5. С. 398.
- 95 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 2. С. 484.
- 96 Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. С. 216-217.
- 97 Сокулер З.А. Научная рациональность Нового времени. С. 326.
- 98 Блаженный Августин. О граде Божием. М., 1994. Т. 2. С. 184-185.
- 99 Чубаров И.М. Владимир Сергеевич Соловьев // Антология феноменологической философии в России. М., 1997. С. 105.
- 100 Мамардашвили М. Кантианские вариации. С. 162.
- 101 Там же. С. 182.
- 102 Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 301.
- 103 Степин В.С. и др. Философия науки и техники. М., 1995. С. 274.
- 104 Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 577.
- 105 Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 26-27.
- 106 Швырев В. Человек и рациональность // Человек. 1997. № 6. С. 84.
- 107 Гайденко П.П. Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте // Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. М., 1995. С. 15.
- 108 Кант И. Соч. Т. 3. С. 102.
- 109 Там же. Т. 5. С. 437-438.
- 110 Гайденко П.П. Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте. С. 16.
- 111 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 482.
- 112 Там же. С. 258.
- 113 Чубаров И.М. Владимир Сергеевич Соловьев. С. 103.
- 114 Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 419-420.
- 115 Клайн Дж.Л. Гегель и Соловьев. С. 92.

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЭСТЕТИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ	30
ГЛАВА ВТОРАЯ ИСТОРИЯ КАК РЕЗОНАНС НАДЕЖД НА ГАРМОНИЮ	86
ГЛАВА ТРЕТЬЯ ОРГАНИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА	113
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ЦЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ	146
Примечания	183

Научное издание

КОРМИН Николай Александрович

**ФИЛОСОФСКАЯ ЭСТЕТИКА ВЛАДИМИРА
СОЛОВЬЕВА**

Часть I: Святая гармония

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Ю.А.Аношина*

Корректор: *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.03.2001.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 5,84. Уч.-изд. л. 8,94. Тираж 500 экз. Заказ № 005.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14