

ПРИЛОЖЕНИЕ

Антонина Лазарева

Проблема эстетического монизма в философии Вл.Соловьева

Ни в один из периодов своего философского творчества Владимир Соловьев не упускал из виду хорошо известную в истории мысли триаду истины, добра и красоты. Он подчеркивал единство трех составляющих, а окончательное, завершающееся в действительности осуществление, фактическое претворение в жизнь истины и добра (ввиду первостепенной значимости поставленного им в своей системе на первое место) он возлагал на третий элемент, на красоту. В ней, полагал мыслитель, наиболее полно и зримо достигается всеединство, которое было для него и принципом, и задачей, стоящей не только перед философией, но и перед всей человеческой жизнью.

Эстетическая задача должна выполняться творчески преобразующей деятельностью, прежде всего через искусство. Соловьев выдвигает более возвышенную, по сравнению с теориями воспроизведения действительности, задачу искусства: творчески преобразить, одухотворить весь жизненный мир. Это — идея, существенным образом дополняющая и теорию истины, и теорию добра.

В статье «Общий смысл искусства» (1890 г.) формулируется троякая задача искусства по отношению к природе: прозрачно и непосредственно воплотить ту глубину идеи, которую не дано выразить природе; преобразить физическую жизнь в духовную, одухотворить материю, придав ей внутреннюю красоту, которая должна дать вечную жизнь индивидуальным явлениям, освободив их от материального тлена. В этом и заключается высшая задача искусства: претворить абсолютную красоту в действительность, или создать вселенский духовный организм. Идеал художественного творчества — в совершенном преображении вселенной в «божественное произведение искус-

ства», в единый богочеловеческий организм — эта мысль прослеживается уже в ранних работах философа 1877–1880 гг., в «Философских началах цельного знания» и «Критике отвлеченных начал».

Красота как онтологическая реальность увязана у Соловьева с истиной и добром по образу и подобию единства в Св.Троице, догмат о которой, принятый Халкидонским собором (451 г.), гласит о соединении неслитном, неизменном и нераздельном. «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир... Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме»¹.

Соловьев устанавливает структурные сходства между истиной, добром и красотой, выделяя в основных формах человеческого отношения к ним, в мышлении, воле и чувстве, общие моменты: *всеобщность* (в отличие от случайной единичности), *объективность* (в отличие от фантастических и исключительно субъективных форм) и *предметность* (направленность чувства, мышления и воли на соответствующую каждой из этих способностей души человека определенную сторону триады). Философ выделяет формообразующие факторы общечеловеческой жизни, которые имеют для нее значение положительных начал: «...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, познающее своим предметом *объективную истину* (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо*»².

И эстетическому чувству, и этическому запросу, и познавательной потребности соответствует одна и та же надлежащим образом обустроенная их предметность вообще, одна и та же структура должного жизнеустройства в особенности. Например, свободное единство частных имеет для Соловьева не только логическое достоинство, но и этическое, и эстетическое, и жизненный смысл. Мысль о жизненном отношении целого и элементов в нем получает следующее развертывание. Истинное бытие, нормальное положение сущих, должное отношение между ними, гармоничная их связь имеет место,

«когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе»¹. Такое бытие является для воли — высшим благом, для мышления — абсолютной истиной, для чувства — красотой. Иначе говоря, одно и то же положение распространяется и в целом, и порознь на все три отдела философии всеединства, касается не только истины, но и добра, и красоты; им же определяется должное сочетание, гармонический синтез этих элементов в соловьевской системе.

Глубоко внутренняя связь заключена между тремя отделами этой философии. Их титульные категории сущностно соединяются в высшем синтезе, в Абсолюте. Стороны основной жизненной задачи «великого синтеза» рассматриваются в каждом из трех отделов системы. Принцип всеединства в ней так и формулируется: задачу цельного знания пытается разрешить философия теоретическая; идеал цельной жизни составляет основную тему этики; и, наконец, в учении о цельном творчестве заключается главное содержание задуманной философом эстетики.

Устремленность к обобщающему синтезу должна реализовываться через приближение к нему во всех трех «элементах». Развитие, происходящее в одной сфере, уже в силу неразрывности с другими, не может не побуждать к аналогичному продвижению и в них. Затронуто звено — звенит вся цепочка. Углубление познания истины сказывается и на процессе совершенствования в добре, и на приближении к истинной красоте. Обращаясь в своей этике к идее добра, Соловьев рассматривает сначала природные отношения нравственности, переходя затем к исследованию нравственных отношений между людьми и, далее, благоговейного отношения к Богу. В эстетике он, сходным образом, начинает с уяснения объективности красоты в природе и эстетического отношения искусства к ней, обозначая переход к рассмотрению искусства в историческом плане и особенно современного, связующего красоту природы и «нездешнюю красоту» грядущей действительности.

В эстетике красота реализует в себе — прежде всего через искусство — идею всеединства, именно реализует, благодаря чему философ укрепляется, вслед за Достоевским, в надежде и вере, что красота спасет мир и придаст ему гармоничную целостность, *достойное бытие*.

Достойное бытие предполагает свободу составных частей, но — во всеединстве, в совершенном единстве целого. Соловьев утверждает даже «полную свободу» и «наибольшую самостоятельность частей», и опять-таки не иначе, как «при наибольшем единстве целого», делая такую свободу и самостоятельность *критерием* достойного или идеального бытия вообще⁴.

Достойное бытие — это и есть то самое Сущее всеединое, в котором частные элементы не исключаются, а восполняют друг друга, не враждуют против целого, а, напротив, находят свое утверждение, не подавляются, а объединяются в нем. Красота, Истина, Добро суть различные стороны, аспекты одного и того же во-площающегося идеального бытия, достойного бытия — идеи, которая достойна *быть*. Красоту, или воплощенную идею, Соловьев характеризует как лучшее в нашем реальном мире, что не только существует, но и заслуживает существования.

Достойное существование — дело самих людей. Их задача — построить такую жизнь, которая соответствовала бы идеалу достойного бытия; это должно стать для них тем, что Н. Федоров называл *общим делом*. Единственно верное понимание образца жизнеустройства (который достоин человека и которого человек должен быть достоин) Федоров находит у Сергия Радонежского, который поставил храм Троицы как зеркало для собранных им в общежитие, чтобы взиранием на св. Троицу побеждался страх перед ненавистной разделенностью мира⁵. Во взглядах создателя «Философии общего дела» Соловьев нашел много близкого своим воззрениям. Для обоих идеалом человеческого общества является всеединство, единство всех в Боге. Эта идея всемирного братства во Христе связана с верой в возможность преодоления «ненавистной разделенности» людей и в осуществимость всеобщей гармонии, или царства Божия здесь, на земле.

Имея в виду параллелизм, находимый Соловьевым в содержании всех трех фаз единой идеи (различая их только по форме), можно при осмыслении развития учения о красоте проводить до известных пределов аналогии с тем, что уже представлено в развернутом виде в его теоретической философии и в философии практической. Наибольшую важность для данного рассмотрения представляет сдвиг в решении вопроса о статусе *безобразного*, которое в двух других разделах философии соответствует таким же антиподам идеи достойного бытия, — лжи и злу. Неполным, односторонним было бы рассуждение о достойном бытии без противопоставления ему *недостойного* бытия. Хотя эстетика именуется учением о прекрасном, она была бы осколком целостности, если бы не включала в себя видения антипода красоты, *безобразия*.

Соловьев довольно долго не испытывал интеллектуальных затруднений в решении вопроса о *достойном бытии*. Он верил, что Божественный порядок сбудется совсем скоро. Небесное соприкасается с земным, простирается в него и пронизывает своим лучезарным светом. Эту связь неба и земли Соловьев-поэт хорошо иллюстрирует картиной тихого моря, отражающего в себе синеву и божественное сияние небес:

В свете немеркнушем новой богини
Небо слилось с пучиною вод. (*Das Ewig — Weibliche*, 1898 г.)

Восторженно высказываясь о красоте в природе, он понимал, что в ней же находится и беспокойная противоположность прекрасного: «Хаос, т.е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическая ценность таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится»⁶. Исследователи отмечают, что в этике Соловьева противоположность добра является не просто как относительная, не только как «фон», но и как реальная и действенная сила. В предисловии к «Трем разговорам» философ со всею остротой ставит вопрос: «Есть ли зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов владеющая нашим миром?».

В эстетике он приходит — и даже раньше, чем в этическом учении, — к пониманию безобразного не просто как бесформенного, хаотичного и безобразного, или как еще не сформировавшейся красоты (прежде всего в природе), но как «*положительного*» безобразия («Красота в природе», гл. 8). Такое направление своих размышлений и переход к признанию «положительно» безобразного Соловьев приводит в связь с естественной эволюцией. Анализируя восхождение природного развития по ступеням к более прекрасным формам, он отмечает усиливающееся сопротивление красоте со стороны другого естественного начала, разрушающего ее.

Рост, усиление и развитие *безобразия* (как и красоты) в природе, превращение его во все более самостоятельную, обособленную и действенную силу, едва ли не в субъекта, находит соответствующее этому процессу отражение и выражение в развертывании концепции безобразного в эстетическом учении Соловьева. В развитии животного царства — и в филогенезе, и в онтогенезе — он отмечает явный отпечаток упорного сопротивления «оживотворенного хаоса высшим органическим формам». Чем прекраснее природный феномен, тем с большей трудностью и на более узком пространстве может «он достигать победы». «И каждая новая победа его, — пишет Соловьев, — открывает возможность нового поражения»⁷.

Уже в работе «Красота в природе» (1889 г.) намечилось уверенное продвижение философа к признанию и утверждению *безусловного различия* между красотой и безобразием, так же как между добром и злом⁸.

Органическая природа создает *почву* для возникновения более значительных воплощений красоты, но сама по себе эта почва имеет положительное отношение к появлению лишь случайной красоты, чего нельзя сказать об отношении к этой почве заявляющего в ней о себе «безобразия мировой основы»⁹. Зная об опасности дуализма, в данном случае эстетического дуализма, и испытывая его грань, Соловьев все же не впадает в него. Кроме прекрасного начала в природе, считает он, надо признать и безобразное: «Зачатки всего животного царства так же некрасивы, как и зачаток отдельного животного организма, хотя бы самого высшего»¹⁰.

Противоборство прекрасному в природе даже обостряется с переходом природной жизни к более высоким формам. Ее собственными жизненными силами хаос и разброд не преодолеваются. Напротив, всякое отдельное прекрасное явление, всякое индивидуальное существо в здешнем мире остается под властью материального процесса, который сначала прорывает прекрасную внешнюю форму, затем разрушает и ведет к гибели. Красота в земной жизни неустойчива и преходяща. Природная стихия может разрушить не только естественную красоту, но и самый идеальный нравственный порядок, превратить в тщету все усилия к добру в человеческом жизнеустройстве. Не может мириться с этим нравственное чувство. Дух возмущается и готов противоборствовать.

Как может произойти проникновение духа в природу и овладение ее упругой вещественной сущностью? Познавательный процесс не преобразует природу, а только отражает ее; следствием научного познания является овладение и управление ею, но не одухотворение. Этика занята прежде всего не собственно природными отношениями, а человеческими, нравственно-духовными. Значит, нравственное начало нужно распространить и на природу. «Недобрая тьма» природного бытия может быть преобразована и введена в нравственный порядок не иначе как через свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты. А это достижимо, как считает Соловьев, только через творческое преобразование вещественного бытия, посредством эстетической деятельности.

И эту деятельность он понимает в очень широком, подчеркнута практическом жизненном смысле; задачу преобразования мира выдвигает на первый план и теоретические цели подчиняет ей как средства. Е. Трубецкой верно и по достоинству оценил эту направленность

в мироотношении Соловьева: «Та «великая задача», ради которой он жил от начала и до конца его деятельности, для него заключалась не в созерцании, а в осуществлении царства Божия»¹¹. По мере продвижения в постижении и разработке этой задачи у философа возникли серьезные затруднения, связанные, особенно в последний период его творчества, с углубленным осмыслением сущности зла.

Коренное зло — это не модификация или отсутствие добра, а наличие действительного недоброго начала. Так же и безобразие — не утрата красоты и благообразия, не перестановка элементов гармонии, как это трактовалось Соловьевым в ранний период, а такая же реальная противоположность прекрасному, как зло добру. То же с ложью: она не просто недостаток или отсутствие сознания истины, не безотчетное заблуждение, не невольная погрешность, а сознательный и преднамеренный обман. Вот о каких противоположностях истины, добра и красоты должна теперь идти речь.

Но в таком случае не уживающаяся с ложью правда, по-видимому, теряет гарантии на победу над воинствующей неправдой; утверждение единства мира в добре, как и в красоте, становится крайне проблематичным. Может возникнуть впечатление, что Соловьев иногда склонен к антиномичности, разорванности сознания, дуализму. Например, эпиграф к его «Заметке в защиту Достоевского» (1882 г.), представляющий собой тщательную выборку из евангельских изречений, приводит душу в смятение перед логическими противоречиями, дразнит проблематичностью единства, указывает на зыбкость общего согласия всех в добре, на парадоксальность гармонии даже при совершенной любви. И в то же время у него нельзя не заметить сильнейшее стремление не пребывать в состоянии антиномичности, не примиряться с разладом, а проторить путь к истинной целостности¹². Признание зла и безобразия активной, экспансивной силой делает довольно распространенную пантеистическую установку (которую ошибочно приписывают и Соловьеву) до очевидности недостаточной и ведет связанную с нею форму эстетического монизма к более определенной и проработанной форме.

Философ и в ранний период творчества считал нужным оговариваться, что он предполагает идею всеединства «только в общем и еще не определенном виде»; вечное бытие абсолютного начала не может «представлять для нас полной определенности», его содержание распознается «пока только в общих и слитных чертах»¹³. В таком ее виде толкователям вольно было подводить философию всеединства Соловьева под рубрику «пантеизм», тогда как дальнейшая разработка и развертывание им идеи единства указывает на ошибочность

такого приравнивания, — в рамки пантеизма она не уместается. Да и сам Соловьев определенно противился этому, называя «отвлеченный монизм или пантеизм» ложью¹⁴.

Надо иметь в виду, что у Соловьева всеединство есть не только данность в Абсолюте, но и цель нашей деятельности, задание, и для философии, и для человеческой жизни. В соответствии с представлением о несовершенстве в нас, в философии и особенно в эстетическом учении должен встать вопрос о совершенствовании, выправлении «перекосов», преодолении безобразия и прежде всего в самой сердцевине эстетической деятельности — в *искусстве*.

Имеющее дело преимущественно с «реально-безобразным» в нашей собственной и окружающей нас природе, уже во времена Соловьева набиравшее силу известное направление в искусстве занято воспроизведением и порождением антиэстетического: дурного и отвратительного. Сублимация в нем вытеснена деградацией, низведением красоты к пошлости. Вместо пробуждения души — взвинчивание нервов, возбуждение агрессивности, разжигание низменных инстинктов и порочных страстей. Феномен этого искусства передает публике импульсы разрушительной энергии. Поэтому сразу же после оптимистичного эпитафия о спасении мира красотой Соловьев начинает статью о красоте в природе с затруднения, возникшего в самом искусстве: «Станным кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и критических опытов». Верно сказано, что искусство это «заблудилось среди дорог и ушло в беспутство <...> далекое и прекрасное будущее принадлежит не модернизму, этому выродившемуся мнимо-искусству, созданному, восхваленному и распространяемому беспочвенными людьми, лишенными духа и забывшими Бога. После великого блуждания, после тяжелых мучений и лишений человек опомнится, выздоровеет и обратится снова к настоящему, органическому и глубокому искусству; и так легко понять, что и ныне уже глубокие и чуткие натуры предчувствуют это грядущее искусство, призывают его и предвидят его торжество»¹⁵.

Надо постоянно иметь в виду обратное воздействие этического видения на эстетическое и подразумевать способность нравственно выправлять вывихи эстетического подхода, поползновения к псевдохудожественности. Как не разделить тревожные и вполне современные мысли Соловьева: «Многие люди имеют *потребность* в порнографии; должна ли эта потребность удовлетворяться производством непристойных книг, картин, безнравственных зрелищ? Иные потребности, а равно и способности имеют явно извращенный ха-

ракти; так, у многих известные положительные качества ума и воли вырождаются в особую способность к ловкому устройству мошеннических афер на легальной почве; следует ли допускать свободное развитие этой способности и образование из нее особой профессии или отрасли труда?»¹⁶.

Философ считает, что дело не просто в действенности произведения искусства, а в конструктивной действенности, не в разрушительном, а в созидательном воздействии на человека и природу, во влиянии на творческие, а не деструктивные способности людей. Энергию надо направлять на совершенствование жизни. Красота в искусстве должна вести к реальному улучшению действительности.

Эстетика Соловьева, как и другие разделы его философии, является учением развивающимся, ведущим к уточнению предшествующих положений, а не к отречению от них.

Это — совершенствующееся внутри себя учение, на что недостаточно обращают внимание исследователи. Встречающиеся в этом процессе трудности суть трудности роста, а не тупики, требующие «пересмотра» (Е. Трубецкой, В. В. Зеньковский и др.) прежних взглядов (в смысле отказа от них).

Как в обозначившемся дуализме добра и зла в этике, так и в наметившемся в эстетике дуализме красоты и безобразия имеет значение не голый факт надломленности целостности, а та перспектива, в которой он осмысливается. Важна устремленность к преодолению несовершенства философии всеединства, для характеристики которой (удачно ли, нет ли) бытует термин *монодуализм*. Философ вполне определенно рассматривает состояние своего учения о красоте с точки зрения его ориентира, назначения, цели, в известном смысле художественно; сам предмет требует развитости художественного чутья и эстетического освоения, осмысления этого предмета «с точки зрения его окончательного состояния или *в свете будущего мира*»¹⁷, т.е. должного бытия.

Между положительными определениями достойного, должного бытия (т.е. бытия в истине, добре и красоте) Соловьев устанавливает такое же существенное тождество, как и между соответствующими им отрицательными началами; одними и теми же характерными признаками определяет зло в сфере нравственной и ложь в сфере умственной, и ими же определяет безобразие в сфере эстетической. Соловьев дает подробное разъяснение этому. «Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; и к тому же в сущности сводится всякая ложь и всякое безобразие... и исключительное самоутверждение (эгоизм), и анархический парти-

куляризм, и деспотическое объединение мь должны признать *злом*. Но то же самое, перенесенное из практической сферы в теоретическую, есть *ложь*... Анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это последнее для чувств сводится к представлению бесконечной пустоты, лишенной всяких особенных и определенных образов бытия, т.е. к чистому безобразию»¹⁸. Раньше были обозначены важные структурные моменты, существенно сходные для истины, добра и красоты, а здесь — сходные также между ложью, злом и безобразием. И это позволяет в философии всеединства так или иначе разрабатывать проблемы эстетической *целостности*, обращаясь к строению или «модели» другого элемента триединства.

Соловьев считал, что красота природы есть «только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни». Хищный и злой зверь может быть с виду весьма красив. Но значит ли это, что в самой сущности природы заключено недоброе и не прекрасное начало? А разве это не противоречит взгляду на мир как в основе своей прекрасный и благой, в котором безобразие и зло есть только обманчивый покров, обусловленный ущербностью или огрублением красоты лишь в ее проявлении?

Как поэт, Соловьев признается:

Не веря обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества.

Явление должно быть откровением, раскрытием сущности, а тут мы видим обратное, — обманчивое проявление. Так же и в первом случае (в примере с «красивым и злым» зверем) получается, что явление не открывает сущность, а скрывает. И безобразие в природе, прикрытое красотой, и, наоборот, красота под покровом «грубой коры вещества» противоречат общему философскому соображению о явлении как явлении самой сущности и положению о том, что нет ничего в явлении, чего не было бы в сущности.

Итак, в одном случае красота — только покрывало, брошенное на злую жизнь природы, в другом, наоборот, природа прекрасна, а зло — лишь покрывало на ней. Совместить эти точки зрения невозможно. (Сходное затруднение следует отнести и к явлению собственно человеческой природы, моральной: скупой по натуре человек может прикрыть свою жадность личиной доброты, представить себя щедрым, а добрый постарается не выпячивать перед другими свою

доброту и порой даже выставит себя напоказ под видом скряги, шутя разыграет роль скупердяя). Явление должно бы нести в себе печать доподлинного, сущностного, а здесь все перевернуто и извращено.

Но как случилось это превращение, как произошло это отступление во внебожественность от дивного, субстанциально благого божественного строя в природе? Не силою же или бессилием самой Красоты! Не могуществом же или слабостью истины и добра! Не *другим* ли чем-то по отношению к Божественному?

У Соловьева происходит переход к признанию реальности зла, которое, однако, он поначалу не связывает с какой-либо конкретной «сущностью». Природа бывает злою, но сама по себе она не есть зло. Оно есть и в человеческой природе, но человеческая природа не тождественна злу. И природа, и натура человека могут быть *носителями* зла, но сущность зла не в них. Больше того, в речи о Достоевском философ выражает веру «в чистоту, святость и красоту материи» и в человека, но не в человеческое зло. Субъект зла — не человеческая и не окружающая нас природа, а что-то *другое* или кто-то другой. В «Трех разговорах» дан намек на виновника *безобразия*: это как будто «нечистый» помрачил ясный лик природы, а в душу вселил разлад и какое-то зловещее предчувствие. Обозначен *субъект* зла; в религиозном выражении это — антихрист. (В реплике участника «Разговоров»: «это черт своим хвостом туман на свет Божий намахивает. Тоже знамение антихриста!»).

Другое по отношению к Абсолютному в системе эстетики есть *другое* и по отношению к безусловной красоте, не вмещающееся в нее, — таково *безобразие*, подрывающее однозначность реализации прекрасного в мире. Не значит ли это, что в мире есть *два* начала и придется принять точку зрения дуализма или признать амбивалентность самой сущности?

Рассуждение философа о моральном зле как *ином*, и ином действительном, свободном и самостоятельном, не зависящем от Бога как Абсолюта, не проистекающем от Него, можно аналогичным образом провести относительно «положительно безобразного», как это делает Е.Трубецкой, продолжая и развивая мысль, вытекающую из направления, обозначенного Соловьевым. «Допустимо ли *в самом* всеединстве то всеобщее распадение, которое составляет печать нашей здешней эмпирической вселенной? Если же нет раздора во всеединстве вечной божественной природы, если в ней все — лад и гармония, то, очевидно, что наша вселенная есть по отношению к ней — явление чего-то другого, а не ее явление»¹⁹. И далее: «В вечной идее нет места для существ, коих жизненное содержание целиком выра-

жается в отрицании всеединства, во вражде против целого; *в ней нет и не может быть паразитов*. С другой стороны, по тем же самым основаниям, — этот *здесьшний* мир, в котором есть неполнота, несовершенство и паразитизм, т.е. прямое отрицание всеединства, — *свободен от всеединой идеи*»²⁰.

Соловьев формулировал эти вопросы совершенно отчетливо (см. его «Оправдание добра») в контексте этических проблем монизма: «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло? Если оно из добра, то не есть ли борьба с ним недоразумение, если же оно имеет свое начало помимо добра, то каким образом добро может быть безусловным, имея вне себя условие для своего осуществления? Если же оно не безусловно, то в чем его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества над злом?»²¹. Не будем принимать постановку проблемы за ее решение.

Абсолютная красота — не фатум для человека, но и не мираж нашего воображения, а онтологическая реальность и одновременно объективная мировая цель. В окружающей нас природе естественная необходимость, как утверждает Соловьев, не может привести к идеалу безусловной красоты. Он приходит к заключению, что задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть выполнена посредством человеческого творчества. Осуществление идеала красоты в мироздании без участия свободной, сознательной воли человека может происходить лишь до определенных пределов, притом поверхностно, внешним образом.

Соловьеву принадлежат мысли, что Бог «перерождает и спасает погибающую природу», что 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 реализуюсь»²². Эти же самые функции Соловьев относит и к человеку. Задачу созидания «святой гармонии», приближения человека к Абсолютной красоте он решает не как перераспределение функций между Богом и человеком, а как сотрудничество, со-творчество, дружное со-действие.

Конечно, человеческое воздействие на природу в форме насилия и господства над нею не украшает ее и не красит человека, когда он — в антропологическом смысле дитя природы — возомнит себя покорителем ее, повелителем над нею, жестоким и безжалостным деспотом. Насилующий не терпит свободы своего объекта и не нуждается ни в нравственном, ни в эстетическом *отношении* к нему. Иным способом может и должно вестись подлинное преодоление зла и ус-

транение безобразия в природе, совершенствование ее, придание большей красоты окружающей нас среде и нашей человеческой природе. Для полного торжества красоты Соловьев считает необходимым, чтобы темные силы природы были не только побеждены, но и «убеждены всемирным смыслом». Этот последний момент углубляется в контексте троякого отношения человека к природе: страдательное подчинение ей, затем борьба с нею и покорение ее и, наконец, утверждение ее идеального, одухотворенного состояния, в каком-то ей надлежит стать через человека.

Первое отношение делает человека рабом материи, а природу — объектом поклонения, преклонения перед нею «в ее данном несовершенном и извращенном состоянии». Второе отношение к ней — переходное. Чтобы сообщить природе должный вид, к ней, в ее нынешнем не-должном виде, надо отнестись сначала отрицательно. Третье и окончательное отношение — нормальное и положительное, в котором человек пользуется своим превосходством над природой не только для своего, но и для ее возвышения.

Таковы же ступени отношения человека к своей материальной природе: страдательное — подчинение плотского человека своей материальной жизни в ее не-должном виде; отрицательно-деятельное отношение — аскетическая борьба с плотью и подавление ее; положительно-деятельное — не уничтожение, а преобразование телесности, возвышение ее. Преобразование человеком *своей* природы позволяет вести нормальную деятельность и по отношению к земле, культивировать ее, *ухаживать* за нею ввиду ее будущего обновления и возрождения.

Е. Трубецкой в исследовании мирозерцания Соловьева взялся раскрыть глубочайшую мысль его эстетики о действительном преобразении человеком себя и мира через свободное самоопределение. Следует признать в нас способность к выбору пути между Божественным и не-божественным направлением, свободу выбора между добром и злом. Иначе самостоятельное творчество человека превратится в призрак, а его созидание — в фатум, и что бы мы ни создавали, все это окажется предопределенным, и нет в нашей деятельности ничего нового, ничего, что не было бы уготовано в вечности. А будь все временным, не-вечным, было бы миражом и творчество человека. Но когда мы утверждаем, что во временном бытии человек создает нечто новое, небывалое, то тем самым, как говорит Трубецкой, развивая сердцевину мировоззренческого содержания философии Соловьева, мы «спасаем возможность *человеческого творчества*»²³, и значит, вечная действительность Безусловного не тяготеет над человеком как фатум.

Скажем иначе. Человек свободен. Именно поэтому он может преодолеть и *необходимость* своей природы, возвыситься над нею или пасть ниже низкого. Даже нравственная его природа (добрая ли, злая) не является вечной и неизменной «субстанцией». Он волен себя изменить.

Отвергать нравственную свободу выбора философ не намерен ни в теории, ни на практике. Он хочет такого *примирения*, которое заключалось бы в «союзе вечной истины Божией и свободы человеческой». Человек же свободен выбирать между единством и разделенностью, между примирением и враждой, между добром и злом. Гарантии выбора в пользу добра нет, и опорой может быть только вера, крепкая вера в добро как чаемый исход. Именно в этом русле и рассуждает Соловьев: лучший путь, путь к единству в Добре открыт, но не заказан и противоположный — к раздору, вражде, злу.

Он пишет о *долженствующем*, а налично существующее слишком часто есть не-должное, даже противоположное ему. Философ ведет речь о совершенствовании, о вере в *способность* человека к обожению; способность же может проявиться или нет; актуализоваться может и противоположная способность (к тому же подкрепляемая склонностью к совсем не должному) — к *зверочеловеческому*, отвратительному и безобразному, которое реализуется настолько ощутимо и зримо, что в него нет надобности верить, достаточно видеть и знать. А вот осуществление той всемирной гармонии, о которой пророчествовал и Достоевский, и Соловьев, не может быть предметом знания, но только веры. Для веры это — истина, для знания — нечто недостоверное, проблематичное, недоказуемое.

Рациональное знание стремится к доказательному, необходимому, достоверному. Занимаясь тем, что *есть*, посюсторонним, здешним миром, оно не обращается к небу веры, не взыскует *нового неба и новой земли*. Между тем Соловьев утверждает веру в ту гармонию, что реализуема здесь, на земле. Он прозревает сквозь явь разладов в жизни грядущую реализацию всеобщей гармонии, еще не для всех зримой. Путь к воцарению всеобщего примирения, к обожению человека, как и природы, указывает «истинно христианская, православная, отеческая» вера.

Соловьев не отказывается от *единства*, того, на котором основывал раньше свое философствование, но пытается глубже уяснить его. Он настаивает на единстве временного и сверхвременного, исторического (преходящего) и сверхисторического (вечного), небесного и земного. Само земное имеет исторический характер, развивается во времени, чему учит и Священное Писание. Одно — та земля, о кото-

рой повествуется в начале Книги Бытия, земля во тьме и неустроенности; другое — новая земля, которая явится «в свете, торжествующей правде и дивном великолепии».

Мысли Соловьева были плодом соразмышлений с Достоевским, в общении с которым он совершал поездку в Оптину пустынь (1878 г.). Они соглашались, что всемирная гармония — это не утилитарное блаженство на теперешней земле, а начало той новой земли, в которой правда живет. Оба признавали, что перейти к всемирной гармонии можно не иначе как через внутреннее духовное преображение, «в муках и болезнях нового рождения».

Новое рождение предполагает отрешение от *жизни во лжи*, смерть такой жизни. На возражения о зыбкости надежд преодолеть дурное, порочное и мерзкое, что было в прошлом, и действовать по мотивам большего достоинства, наконец, в соответствии с идеалом добра, Соловьев отвечал, что это не метафизический вопрос, а факт душевного опыта, и не столь редкий, чтобы им можно было пренебречь. В отличие от животного, человеку даже естественно хотеть быть лучше, чем он есть. «Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией»²⁴.

На протяжении всего своего философского творчества он был убежден в том, что путь к истине, добру и красоте лежит через борьбу, через напряженное выдерживание в себе и преодоление отрицательного начала, факт существования которого не есть только внешняя необходимость, но зависит также от нас самих. Отсюда нетрудно развить следующее положение: нравственное состояние духовных существ определяется в конечном счете не наличными условиями существования, а, наоборот, обустроенность земли зависит от нравственного уровня ее обитателей, от их духовного здоровья. Подорвано физическое здоровье — надо помогать себе исправлять недуг, исцеляться; ослаблено духовное здоровье — надо совершенствоваться.

Настаивая на необходимости внутреннего преображения, духовного переворота, Соловьев не отвергает и постепенности в процессе нравственного совершенствования человека и его мира. Очевидно, оба способа, оба пути он предполагает каким-то образом совмещать и взаимодополнять (единство прерывности и непрерывности). Иначе не понять, как мог он утверждать монизм философского воззрения на всем пути своего творчества, как мог отстаивать концепцию органической целостности, цельной жизни, цельного знания и творчества.

В «Оправдании добра» показаны моменты соприкосновения и соединения обоих способов продвижения к целостности. Эволюционный (не скачкообразный, не через внутренний переворот) способ восхождения к совершенному Добру и совершенной Красоте оказывается не столь уж простым и гладким. Постепенность в совершенствовании есть восхождение по степеням, по ступеням. Но более высокая ступень совершенства не устраняет и не отрицает низшие, а предполагает их и на них опирается. Между совершенством в Боге и несовершенством в нас философ пролагает мост — процесс совершенствования. Как подлинное всеединство охватывает в себе ступени своего формирования, так высшее совершенство включает в себя весь путь совершенствования. Истинно прекрасному и нравственному строю сознания близки и дороги все проявления духовности и в физическом мире, и в истории. Достигнув одной из верхних ступеней «богочеловеческой лестницы», человек не станет отбрасывать лестницу, по которой взбирался и которая поддерживает его самого.

Теперь с большей определенностью можно ответить на вопрос: противоречит ли последний период философствования Соловьева предшествующему его развитию? Или: должен ли был философ пересматривать и отвергнуть свои прежние взгляды в свете означившихся в его мировоззрении новых установок?

В «Трех речах в память Достоевского» (1881–1883 гг.) и еще отчетливее в «Приложении» к ним у Соловьева очерчены два видения добра (и два видения красоты), относящиеся к двум различным состояниям человеческого сознания, к двум ступеням духовного бытия (это же относится и к его взгляду на природу, включая прежде всего человеческую природу). Есть в этих «Речах» и указание на реальность зла. Тема отношения искусства к природе, художника к земле, развиваемая здесь, уже в первой «Речи» включает в себя «тьму и злобу земной жизни» и возвращение искусства к земле «с любовью и состраданием», но не с тем, чтобы предаться «тьме и злобе» в ней, ибо для этого никакого искусства не нужно, а с тем, чтобы «исцелить и обновить эту жизнь».

Речь идет об искусстве будущего, еще не вполне ясные очертания которого пронизательный взгляд различает, по убеждению Соловьева, уже в современном ему искусстве, в его двойном стремлении — «к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти слияния с текущей действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям»²⁵. Для осуществления идеала необходимы «труд и подвиг».

Соловьев страстно отстаивает продвижение к духовной целостности через эстетическое преображение существующей действительности, признавая реальное наличие «тьмы и злобы» в ней, но вместе с тем твердо веря в действенность идеального начала, высшего начала, приняв которое человек способен одолеть хаос и безобразие в земной жизни и восстановить гармоничное единство.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 305–306.
- ² Там же. С. 146, 199, 362.
- ³ Там же. С. 394.
- ⁴ Свобода частей вне живого их единства в целом не только перестает быть критерием достойного бытия, но становится свободой уничтожения такого бытия. «Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупe, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь laissez faire, laissez passer — значит говорить обществу: умри и разлагайся!» (Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 408).
- ⁵ См.: Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 6, 98, 128, 182.
- ⁶ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 368.
- ⁷ Там же. С. 378.
- ⁸ Там же. С. 356.
- ⁹ Там же. С. 374.
- ¹⁰ Там же. С. 378.
- ¹¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.Соловьёва. В 2 т. М., 1913. Т. 1. С. 86.
- ¹² См., к примеру: Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 321.
- ¹³ Там же. Т. 1. С. 586, 587.
- ¹⁴ Там же. Т. 2. С. 395.
- ¹⁵ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 332.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 428.
- ¹⁷ Там же. Т. 2. С. 399.
- ¹⁸ Там же. С. 395.
- ¹⁹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 296.
- ²⁰ Там же. С. 297.
- ²¹ Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 547.
- ²² Соловьев В.С. Жизненный смысл христианства (философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова) // Филос. науки. 1991. № 3. С. 59, 60.
- ²³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 400.
- ²⁴ Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 629.
- ²⁵ Там же. С. 294.