

Владимир Дмитриевич ЖУКОЦКИЙ –
заведующий кафедрой философии
НЭПИ ТюмГУ,
доктор философских наук, профессор,
Зинаида Романовна ЖУКОЦКАЯ –
кандидат культурологии, доцент кафедры
философии НЭПИ ТюмГУ

УДК 1+73

ШЕЛЛИНГ И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена проблеме влияния философии откровения Шеллинга на концептуальные культурфилософские построения русского символизма. Впервые устанавливается связь между этими явлениями: философским проектом эстетического постижения религиозного и его осуществлением. Показана их общая включенность в логику секуляризационного процесса на компромиссной (не вульгарно атеистической) основе: путем придания категориального статуса понятиям теургии и откровения.

The article is devoted to the influence of Shelling's philosophy upon the concept structure of Russian symbolism. The relations of these phenomena are stated: firstly, as the philosophical project of the aesthetic apprehension of the religious, secondly, as its realization. The authors demonstrate how these phenomena are integrated into the logics of the secularization process: by the attribution of categorical status to the notions of teurgy and revelation.

Русский символизм представляет собой одно из наиболее ярких явлений культуры Серебряного века в России. На каком-то этапе первого десятилетия XX в. он оказался в эпицентре всей культурной жизни, захватив в свою орбиту ярчайшее созвездие писателей, композиторов, философов и поэтов. На тревожном небосклоне предреволюционной и революционной эпохи засияли пронзительные имена Андрея Белого, Александра Блока, Валерия Брюсова, Константина Бальмонта, Вячеслава Иванова, Дмитрия Мережковского, братьев Метнеров, Александра Скрябина, Константина Мочульского, Сергея Танеева, Георгия Чулкова, Эллиса и др. Среди очарованных был и Николай Бердяев. Многие в их творчестве составило предмет современных научных исследований. Однако такие крупные явления в культуре не возникают на ровном месте, они требуют кропотливой работы «старателей». И тогда вопрос о *предтечах* возникает сам собой [1; 113]

Анализируя идейные предпосылки русского символизма, мы без труда обнаруживаем заметное влияние философии А. Шопенгауэра, непосредственный и очевидный авторитет Р. Вагнера, Ф. Ницше и Вл. Соловьева, а также несколько удаленные во времени постулаты немецкого и французского романтизма — Новалиса, Гете, Шиллера. Но дальнейшее углубление в тему показывает, что русский символизм не мог состояться без русской шеллингиады и тех фундаментальных алгоритмов мысли, которые со всей определенностью прозвучали в философии Ф. В. Й. Шеллинга (1775–1854). Само становление русской философской культуры в XIX в. шло прежде всего под влиянием Шеллинга и лишь затем Гегеля. А. В. Гулыга имел все основания сказать «русская философия — шеллингианка». Шеллингианские мотивы присутствуют в творчестве И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, П. Я. Чаадаева, Н. В. Станкевича. Аполлон Григорьев в 1859 г. писал: «Шеллингизм (старый и новый, он все один) проникал меня глубже и глубже — бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория» [2; 36]. Но наиболее ярко мировоззренческое влияние Шеллинга проявилось в творчестве Ф. И. Тютчева и А. И. Тургенева. Образ «живой природы», в которой есть все: и душа, и свобода, и

любовь, и язык, — природы, подающей человеку тайные знаки его судьбы, через Тютчева вошел в плоть и кровь символистского мировидения и, быть может, сильнее всего запечатлен в поэзии А. Блока. А шеллингианская тема «художественных потенций сознания» стала программной для всей системы русского символизма. Известны серьезные симпатии Шеллинга к православной культуре и даже искреннее желание принять православие. Все это факты сближения культур. Поэтому так важно сегодня выяснить их смысловую направленность.

Концепция позитивной философии

В историко-философской литературе принято проводить жесткий водораздел между прогрессизмом раннего Шеллинга и реакционностью позднего Шеллинга. Например, К. Н. Любутин в известной работе 1981 г. «Проблема субъекта и объекта» писал: «Философия откровения — завершение философской эволюции Шеллинга — идеологическое оружие прусского абсолютизма» [3; 48]. Как известно, эти оценки восходят к блистательному тексту двадцатидвухлетнего Ф. Энгельса, написавшего под впечатлением прослушанных осенью 1841 г. в Берлинском университете лекций Шеллинга брошюру «Шеллинг и откровение» с характерным подзаголовком «Критика новейшего покушения реакции на свободную философию». Юные младогегельянцы, составившие большую часть студенческой аудитории, не могли не встать грудью на защиту своего кумира. И это предопределило общий пафос брошюры, отдельные страницы которой выдают большой идеализм ее автора, чем того, кто составляет предмет критики. Впрочем, для нас важно другое: политический и социально-культурный подтекст восприятия философии Шеллинга очень часто возводил полярности там, где на самом деле было искреннее стремление философа совершить тот же переход мысли в новое качество «пост-церковности», но с максимальной постепенностью, так, чтобы никто и не заметил, что этот переход состоялся.

Философию откровения Шеллинга обвиняли в попытке протянуть руку старой церковности, вдохнуть жизнь в увядшее, по меркам светской культуры, древо христианской догматики. Подобное впечатление производили и «богоискательские» усилия Д. С. Мережковского и многих других представителей русского духовного ренессанса. Но ни в том, ни в другом случае они не претендовали на статус *религиозного* (социально выраженного) ренессанса, о чем убедительно писал Н. А. Бердяев [4; 239]. Религиозная тема носила в этих исканиях подчеркнута светский характер, а значит, она не препятствовала общей логике секуляризационного процесса в европейской и русской культурах. Об этом говорит и известное признание самого Шеллинга, рожденного в протестантской вере: «Протестантизм должен понять, что он *только* переход, только опосредование, что он нечто лишь в соотнесении с более высоким, посредником которого он выступает» [5; 321]. Этим «более высоким», по мнению немецкого философа, должна стать новая мифология как социокультурная реальность грядущей эпохи. Все, что может дать философия в этом объективном процессе развития европейской и мировой культуры, так это проективный анализ перспективы. *Философия мифологии* и *философия откровения* как две составные части большой системы «позитивной философии», задуманной Шеллингом, и призваны дать эту теоретическую проекцию будущей культуры.

По общему признанию историков философской мысли, это грандиозное архитектурное строительство немецкого философа не было завершено. В чем-то оно оказалось просто неудачным и противоречивым. Но все дело в том, что «эта стройка» оставила россыпи настоящих брильянтов философской мысли, которые украсили короны не одной новейшей философской школы постклассического перио-

да — позитивизма, экзистенциализма, философии жизни. Сам Шеллинг сформулировал недвусмысленный парафраз о негативной философии как форме существования всей прошлой философской мысли: «негативная философия останется преимущественно философией *школы*, позитивная — философией *жизни*» [6; 205]. На этот статус «философии жизни» в дальнейшем претендовали почти все, и не в последнюю очередь марксизм с его *философией практики*, а также русский символизм с его радикальной «философией культуры».

Шеллинг не оставил после себя философской школы, но его проект «позитивной философии» перевернул всю философию, положив начало постклассическому философствованию. Отныне философия узнала о себе, что она лишь *часть* большой философии, часть, которую правильнее называть «негативной философией», или философией в рамках только мышления и конструирования логических схем. Но другая, гораздо более существенная часть философии, которую Шеллинг в противоположность первой предпочитает называть «позитивной философией», принадлежит не мышлению, не сфере разума, а самому *бытию* — жизни, истории, культуре как целому. В этом своем качестве философия утрачивает свои видовые особенности и обнаруживает содержательное тождество с другими видами духовной культуры, и прежде всего с искусством и религией, которые в этой сфере также обретают устойчивый синкретизм. Форма, в которую отливается это вновь явленное единство духовной культуры, аналогична той, которая существовала до ее исторической дифференциации. Это форма мифологии.

Между этой новой мифологией, к разработке которой приступает современное человечество всем объективным ходом своего исторического развития, и старыми, отдифференцированными видами духовной культуры, к числу которых относится и «негативная философия», должна встать опосредующая их, принципиально открытая (т. е. не замкнутая на себя) *позитивная философия*, для которой живительный воздух поступает из новейшего дыхания истории и культуры или новейших достижений науки и общественной практики, как сказал бы марксист советской заправки. Сам Шеллинг предпочитает называть это бытие истории и культуры «опережающим всякое мышление», это бытие «есть именно абсолютно представленное» [6; 227]. Оно — акт воли, действия, творческого усилия, оно — абсолютный источник того, что в дальнейшем составляет содержание нашего мышления, оно — существование, порождающее свою сущность.

Более того, «тот, кто есть до всякой потенции, в ком не может быть ничего всеобщего и кто поэтому может быть только *абсолютным отдельным существом*, именно *он есть* суть (*Urbegriff*) всякого принципа, обнимающее все бытие» [6; 227]. Это абсолютное основание истории и культуры К. Маркс называл «отдельными живыми индивидами», формулируя свой идеал в «Манифесте» предельно лаконично — «свободное развитие каждого, есть условие свободного развития всех». В философии русского символизма таким «абсолютным отдельным существом», о котором сказано, что оно есть «обнимающее все бытие», выступает творческая личность.

Еще более существенно то, что в конструкции Шеллинга Бог не позади нас, а впереди. Он всегда на кончике пера творческой личности. Здесь теургизм получает свое логическое обоснование. Опора на религию не есть опора на *догмат* религии, который вообще не претендует на статус разумного, а есть опора на «факт религии». В этом смысле всякая религия вправе вырабатывать *свою* позитивную философию как переходную цель к чистой позитивной философии: иудей — иудейскую, а магометанин — магометанскую. Шеллинг-христианин занят разработкой *христианской* позитивной философии, философии откровения. Как справедливо заметил Ф. Энгельс, «эта особая позитивная философия зависит ... исключительно от веры и существует только для веры» [7; 442]. Но веры-то не догматической, а творческой, когда говорят: не чело-

век для догмы, а догма для человека. Именно поэтому позитивная философия Шеллинга «не есть ни христианство, ни философия» в их чистом виде, но она уже претендует на синкретизм, который как явление культуры еще только проектируется.

Таким образом, не церковная вера господствует и подчиняет себе человека, а сам человек в своем творческом сверхусилии *человека действующего* создает образ «живого Бога» и использует «факты религии» как простой материал, впрочем, вполне уважительный, для его *разумного* обустройства. Этот алгоритм мысли почти в точности воспроизводит философия русского символизма.

Любопытно, что даже в деталях мысль русских символистов порой следует строго по курсу, проложенному немецким философом. Достаточно воспользоваться конспектом лекций Шеллинга в брошюре Энгельса, полученным путем «сличения трех тетрадей», чтобы убедиться в этом: «Церковь и ее история развивается на основе поучений трех апостолов: Петра, Иакова (вместе с его преемником Павлом) и Иоанна... Католическая церковь есть церковь Петра, консервативная, иудейски-формалистическая; протестантская церковь есть церковь Павла; третья, которую нужно еще ждать и которая подготовлена, конечно, Шеллингом, есть церковь Иоанна, который сочетает простосердечие Петра и диалектическую остроту Павла. Петр является представителем отца, Павел — сына, Иоанн — духа» [7; 440]. Все это вылилось в доктрину Д. С. Мережковского о грядущем Евангелии от Духа Святого, о новом откровении и особой миссии Иоанна. Разумеется, речь не могла идти о создании новой церкви по аналогии с предыдущими, церковь Иоанна, ее гипотетическая основа, уже должна была реально существовать в форме *свободной религиозности* в живом пространстве интеллигентского духа, хотя каждый предлагал свою формализацию этой веры, включая и жестко атеистический ее вариант.

Внесенные Шеллингом дискурсы философии откровения могут иметь и недогматическое прочтение. Это подметил и Энгельс, высоко оценившей историко-культурную составляющую философии мифологии: «Таким образом, я охотно признаю выводы Шеллинга, касающиеся самых важных результатов мифологии в отношении христианства, но в другой форме, так как я рассматриваю оба явления не как нечто, внесенное в сознание извне сверхъестественным образом, а как наиболее внутренние продукты сознания, как нечто чисто человеческое и естественное» [7; 433]. Надо заметить, что этот подход не чужд и самому Шеллингу, официальный статус которого не позволял ему, однако, педалировать эту тему. Зато русские символисты были свободны от каких-либо правительственных обязательств и упорчили этот вектор мысли, что особенно характерно для мировоззрения В. Брюсова, А. Блока, А. Белого, Г. Чулкова.

Чтобы понять этот, казалось бы частный, вопрос об истолковании христианской догматики в философии откровения Шеллинга, следует еще раз обратиться к целостности позитивной философии, ее макрохарактеристикам.

Позитивная философия, настаивает Шеллинг, в отличие от негативной, совпадает не с историей мысли и мышления, как у Гегеля, а с самой историей (как в дальнейшем и у Маркса). Началом здесь должен выступать не частный субъект, как это бывает в чистом мышлении, а абсолютный субъект (культуры, истории, жизни), так что переход совершается не от понятия к бытию, а от бытия к понятию. Для осуществления этого перехода необходимо свободное, преодолевающее это наличное бытие действие «абсолютного отдельного существа». Индивид-личность, таким образом, своей *множественностью* (общественностью) создает поле для действия абсолютного субъекта (социальности или социокультурной реальности), который, в терминологии философа, именуется Богом, а своей *индивидуальностью* (единичностью) производит действие перехода этого бытия к понятию, т. е. бытия Бога к понятию «Бога».

Мышлению необходимости (жесточкой причинно-следственной связи), действующему в сфере негативной философии, противостоит свободное мышление позитивной философии, основанное на *воле*. Оно непосредственно впряжено в бытие первоначала и в своих высших проявлениях обнаруживает момент тождества с божественным. Оно являет собой *внутренний теургизм* мыслителя, работающего с целостностью культуры. Этот теургизм философа отличается от теургизма художника своей субъективностью и ограниченностью круга тех, кто его воспринимает. Философ — это заговорщик в пространстве культуры, в отличие от общепризнанного поэта, художника или композитора. Но от этого его миссия теурга не уменьшается, а обретает особое качество интеллектуально-логической формы, открывающей и предвкушающей истину в ее чистом виде. Едва ли Шеллинг стал бы возражать, если бы к этой миссии теурга был подключен и ученый, который своим сверхусилием расширяет горизонты мира, выступая невольным соучастником Творения. (Не случайно, даже в последние годы жизни Шеллинг продолжал активно интересоваться новейшими открытиями в области химии).

Таким образом, свободное *волеющее* мышление позитивной философии на деле выходит далеко за рамки собственно философии и характеризует универсальные бифуркационные свойства творческой (продуктивной) способности человека прорываться в неведомое, открывать новую реальность для мышления как «*абсолютно* вне него пребывающее бытие». В этом смысле «бытие, из которого исходит позитивная философия... есть безусловно трансцендентное бытие» [6; 17]. Это бытие прежде всего природы. Но это также «необходимое бытие» Бога, которое следует за тем, что названо «слепым бытием» или «предвечным бытием». Эта перестановка сделана потому, что «слепое бытие» не обладает еще внутренней необходимостью, а онтологическое доказательство бытия Бога требует не случайного, а именно необходимого статуса его существования. Таким образом, это гипотетическое существование оказывается у Шеллинга вторичным, что позволило Энгельсу, еще не вставшему на путь материализма, сделать ироническое замечание: «Это «слепое сущее» есть *hyle*, вечная материя прежней философии. Что это материя развивается, становясь богом, это во всяком случае — нечто новое» [7; 424].

Но смысл появления фигуры Бога в этой логической конструкции Шеллинга состоит в том, чтобы оправдать факт деяния или «свободного творения», который явно выходит за рамки простой необходимости (внешней причинно-следственной связи), ибо «свободное деяние есть нечто большее, чем то, что можно познать в одном только *мышлении* [необходимого]» [6; 19]. Вот почему именно позитивная философия как наука *свободного* мышления обозначает горизонт, выходящий за пределы только необходимого, открывает и уподобляет себя «свободному миротворению», т. е. устанавливает такое отношение к Богу, которое проясняет ретроспективу и, главное, перспективу творения мира. Все это происходит не в сфере логики, как у Гегеля, а как *действительный ход событий*, совершающийся по свободной воле Творца. Тем самым фигура Творца актуализируется как фигура *действительного субъекта событий* и становится, по сути, неотличимой от него. В этом качестве действительного субъекта предстает не только художник-творец, но, как скоро выяснится, и свободное «социальное творчество масс», субъектное качество целого. Самый дух революционного деяния обретет неожиданное оправдание. Именно этот дух захватит российскую общественность к началу XX в., включая тех, кто был бесконечно далек от идеи радикальной социальной революции, но одержим идеей Творчества и Творения, преобразующего мир в его основе. Типичный пример — философия творчества Н. А. Бердяева. Но более всего этот мотив проявился в практике русского символизма, как одной из разновидностей «позитивной философии» в ее шеллингианском понимании.

Тот факт, что позитивная философия постигает вещи со стороны их действительного существования, уже приближает ее к параметрам искусства как «неразличимости идеального и реального». Но еще раньше возникает вопрос об особом понимании религии, способной выйти из своей традиционности в переходное пространство *философской религии*, постигающей истинное содержание исторических религий или истину религий.

Вряд ли можно согласиться с мнением А. Л. Пестова о постигшем Шеллинга разочаровании на этом пути. Незавершенность и открытость позитивной философии, которую Шеллинг провозглашает как естественную, свойственную ее природе, он принимает за «неудачу собственного [Шеллинга] философствования и рефлексии над ней» [8; 27]. Если бы это было так, то означало бы крах всей философской системы Шеллинга. Но на этот счет нет никаких свидетельств. Напротив, в 1836 г., когда все контуры философии мифологии и философии откровения были уже определены, на вопрос о различии «теперешней системы от прежней» Шеллинг ответил со всей определенностью: «Она та же; главные, основные начала не изменены, только она *возведена в высшую степень*» [9; 10]. В дальнейшем он высказывал разочарование лишь по поводу опубликованных без его ведома студенческих конспектов его лекций 1841 г. в Берлинском университете, сетуя на их качество.

В философском завещании Шеллинга, относящемся к началу 1853 г., воспроизводится основной концепт всей системы: «В негативной философии, т. е. в науке разума, первичным является сущее, а содержание сущего (Бог) вторично. Конец негативной философии наступает тогда, когда *Я* требует перестановки, которая вначале представляет собой простой акт воли (по аналогии с кантовским постулатом практического разума, с той только разницей, что не разум, а практическое *Я* в качестве личности выставляет требование и говорит: «*Я* хочу», — что выше сущего). Эта воля только начало. Воля, поднявшаяся над сущим, и наука о ней (позитивная философия) оказываются новым сущим, которое теперь выступает уже как вторичное и производное» [9; 33]

Как справедливо отмечает А. В. Гулыга, «Бог Шеллинга в естественном ходе вещей оказывается вторичным. Он приобретает первичный, определяющий характер *свободного морального деяния*» [9; 33]. Русские символисты прибавили бы к этому: ...в качестве *свободного художественного деяния*. Божественное откровение, или то, что обозначается этим словосочетанием, не описывается в категориях разума негативной философии, да и позитивная философия в той мере, в которой она еще остается философией, лишь очерчивает его контур, контур истинного содержания религии, который остается скрыт от самой исторической религии. Но тот аспект «позитивной философии», который явно выходит за рамки собственно философского дискурса и непосредственно сливается с целостностью культуры, творческого деяния, волеющего «*Я* хочу», образующего *действительный процесс* жизни, не только раскрывает «истинное содержание религии», но и сам по себе являет собой Откровение Божье или то, что им обозначается. Философия откровения Шеллинга не могла и не стремилась заменить собой этот действительный процесс культуры. Поэтому попытки А. Л. Пестова нагрузить философию Шеллинга этими задачами, а обнаружив их нерешенность, выразить за немецкого философа общее разочарование своей системой, выглядят излишними.

С тех пор как Шеллинг в возрасте двадцати шести лет заявил о создании собственной философской системы в 1801 г. (работа так и называлась «Изложение моей философской системы»), в ней неизменно присутствует единство натурфилософии и трансцендентального идеализма, скрепленное теорией тождества (реального и идеального, субъекта и объекта). Появление концепта позитивной философии,

состоящей из философии мифологии и философии откровения, не только не разрушило эту систему, но, напротив, «возвело ее в высшую степень». Попытка прикоснуться к сфере религиозного духа несла в себе отнюдь не апологетику религии и реакции, как показалось молодому Энгельсу-гегельянцу, а весьма серьезную критику (анализ) *естественных*, исторических оснований религиозных форм, поисков их внутренней логики и ее связи с действительным процессом культуры. Все необходимые предпосылки фейербахианства были заложены именно Шеллингом, поскольку главное действующее лицо во всей философии Шеллинга — это природа. Именно она осуществляет превращение естественного в духовную жизнь — через момент откровения.

В «Штутгардских беседах» (1810 г.) он со всей определенностью заявляет: «Величайшая цель и тенденция целого состоит в том, чтобы природа перешла в духовное». И далее: «Материя есть не что иное, как бессознательная часть бога» [9; 24]. Причем эта часть предшествует сознательной. Бог Шеллинга, действительно, изначально бессознателен, сознание существует лишь как возможность, которая реализуется в ходе саморазвития, восхождения к самопознанию. Статус человека в этом процессе решающий. И уж совсем диалектико-материалистически звучит центральный тезис его натурфилософии: «Подлинная сущность вещей (и в реальном универсуме) — не душа и не тело, а тождество того и другого» [9; 23]. Так снимаются крайности абсолютного идеализма и вульгарного материализма, а общий вывод новейшей философии гласит: «разум может существовать только как дух, а дух может существовать только внутри и вместе с природой, а не так, что он в совершенной изолированности от всей природы, бог ведь где, живет какой-то обособленной жизнью. Это признает и Шеллинг...» [7; 412].

Вполне реалистической выглядит у Шеллинга и система «идеального мира», или видов духовной культуры. Первая потенция здесь — знание (сфера науки и философии), вторая — поведение (сфера морали и религии), третья — искусство (как синтез знания и поведения). Целостность культуры, возвышающаяся над отдельными потенциями, принадлежит на объективном уровне обществу-государству, а на субъективном уровне — философии. Но это «не наука философии, а сама философия как гармоническое наслаждение и участие в полноте добра и красоты общественной жизни» [9; 24]. Это понимание философии как универсальной целостности «идеального мира» культуры и легло в дальнейшем в основу концепции позитивной философии. Отсюда понятно и происхождение ключевого тезиса молодого Маркса, согласно которому философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата (как символа негармоничности общественной жизни), а пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность, т. е. не достигнув статуса «философии как гармонического наслаждения и участия в полноте добра и красоты общественной жизни». В дальнейшем эту тему подлинно теургического слияния философии–религии–искусства в живой *общественности* развивал Андрей Белый [См.: 10; 139].

Однако не только философия проделывает эту эволюцию от негативной к позитивной и, наконец, к философии как целостности «идеального мира» культуры и общественной жизни. Аналогичную эволюцию, по Шеллингу, претерпевает и религия. От мифологии как естественной религии с ее единством сознания и Бога — к религии откровения, где Бог являл себя лишь избранникам и пророкам, и от нее к христианству как религии *вочеловечившегося* Бога, восстанавливающей связь человека и Бога на уровне *действительного процесса*. При этом христианство в свою очередь эволюционирует через ступень протестантизма к так называемой «философской религии», которая одновременно есть переход к религии как актуальной целостности «идеального мира» культуры и общественной жиз-

ни. В конечном счете все виды духовной культуры встречаются в этом поле притяжения целостности «идеального мира». А ее универсальной формой, или *метаформой*, выступает мифология.

В эпоху, когда все науки и виды духовной культуры стремились к специализации и обособлению, захваченные духом тотальной дифференциации, Шеллинг провозглашает новый вектор культурной эволюции, построенный на принципе синтеза и интеграции. То, что раньше призвана была делать религия на узком поле храмового служения, теперь переносится в широкое пространство культуры и истории как целого. Разумеется, Шеллинг обозначает лишь пунктир этого общего движения истории. А чтобы быть убедительным, он со всей решительностью бросается в море материала по истории мифологии. При этом методология его научного поиска также обнаруживает признаки синтеза и интеграции. Это не чисто философские (спекулятивные) изыскания, но также филологические, богословские и, как это принято говорить в наше время, *культурологические* подходы к решению поставленных задач. Более того, он выделяет три вектора *исторического измерения* предмета исследования, ставшие классическими в современных культурологических исследованиях (хотя их долгое время приписывали опыту марксистской методологии): историю мифологии как науки, историю мифологии как формы мысли и, наконец, историю общественного бытия, связанного неразрывно с историей мифологии. По сути, это контур той методологии, которая в дальнейшем с очевидными элементами вульгаризации получила название исторического материализма.

Философия мифологии и философия откровения

Центральный вопрос философии мифологии Шеллинга: как человек пришел к сознанию Бога? Какие обстоятельства истории бытия направляли это сознание в ту или иную сторону? Какова внутренняя логика движения этой диалектики сознания и бытия, и какой видится ее перспектива? Здесь нет места для детального анализа всего комплекса вопросов шеллинговской философии мифологии. Но очень важно обозначить те алгоритмы мысли немецкого философа, которые оказались «рабочими лошадками» широкого символистского движения в России. Важнейший материал для этого дает «Историко-критическое введение в философию мифологии» 1825 года.

Первый тезис касается синкретизма мифологии как первоначальной синтетической формы духовной культуры, включающей в себя *изначальность* всех будущих специализированных видов культуры. Прежде чем состоятся в этом качестве, наука, искусство, религия, мораль, философия должны были обнаружить свой генетический потенциал в недрах мифологического строя сознания. В частности, Шеллинг анализирует эту проблему применительно к искусству: «Философия мифологии, пребывающая в необходимой сопряженности с философией истории, образует и основание, без которого не в состоянии обходиться *философия искусства*» [11; 364]. Это значит, что родословная мифологии не восходит к родословной искусства, как ее подвид, а, напротив, сама содержит в себе потенциальную будущность искусства — некую *изначальную* поэзию. «Для нас неприемлемо выводить мифологию из поэтического искусства, но в то же время очевидно для нас, что мифология ко всякому позднему свободному творчеству относится именно как такая *изначальная поэзия*» [11; 364]

Это отношение мифологии как *изначальной протоформы ко всякому позднему свободному творчеству* становится программным для всей конструкции русского символизма. Мифология — это настоящий клад для творческих энергий

его адептов. Так реализовалась установка на поиск предельных оснований и корней культуры. При этом она вовсе не противопоставлялась природе. Знаки и символы высшей истории «находились во внутренней, сущностной и постоянной сопряженности с природой». Мифологические герои — это всегда синтез идеи и природной достоверности. Как замечает Шеллинг, «с позиций искусства всегда ощущалась необходимость таких реальных существ, которые вместе с тем были бы *принципами, всеобщими и вечными понятиями*, — таких, которые не просто означали бы их, но *были бы ими*; философии надлежит продемонстрировать возможность таковых. Язычество внутренне чуждо нам, но ведь и с непонятым христианством не достигнешь тех художественных высот» [11; 365].

По сути, в этих словах — «с непонятым христианством не достигнешь художественных высот» — сформулирована стратегия всей культуры Серебряного века в России, завершившейся еще более радикальной эпохой советской реформации. Христианство, которое мы до сих пор исповедовали в принятой догматике и практике исторической церкви, остается *непонятым христианством*, потому что главные его мифологемы — образы-понятия — оставались скрытыми от нашего сознания. То разочарование в христианстве, которое мы наблюдаем в просвещенной среде, по-своему оправданно, но и чрезмерно. Там, где многие поставили крест на перспективах христианства для будущей культуры, Шеллинг видит продолжение, он предлагает не прерывать эту линию, а перевести ее в плоскость светской культуры, но не той, которая заведомо чужда всякой религиозности, а той, которая *культивирует* (порождает из глубин своей целостности) новую мифологию, опирающуюся на параметры позитивной философии и художественной достоверности. Это и есть программа русских символистов, для которых пределы возможной атеизации сознания несущественны. Важен общий вектор *свободной религиозности*, логику которой диктует откровение художественной правды и свобода ее философского истолкования. Впрочем, были в этой стратегии и исключения, те, для кого предельная близость к христианской догматике оставалась существенной.

Чтобы обозначить новейшие тенденции эволюции сознания, представлявшие откровенно эсхатологическими, тяготеющими к концу (истории, культуры, цивилизации), нужно было заглянуть в глубины изначальности, провести логические параллели по принципу «начала и концы сходятся». Чтобы узнать будущее, нужно заглянуть в прошлое. То, что составляло начало человеческой истории, должно проявить себя в ее уже наблюдаемом конце. Шеллинг убежден: древнейшая мифология — это не «просто» мифы или поэтические феномены, мимо которых можно «хитро прокрадываться», не замечая в них «*фундаментальнейших фактов жизни древних (особенно религиозной)*». Все они имели существенное значение тогда, и все они, вплетенные в общую логику эволюции человеческого сознания, еще проявят себя в будущем. «Теогонический процесс, — пишет Шеллинг, — в который человечество включается, как только появляется первое действительное сознание, — это сущностно религиозный процесс» [11; 366].

Традиционному христианскому представлению о религии откровения — единственной в своем роде подлинной религии — и новейшему представлению о дуализме религии откровения (в иудо-христианской традиции) и «философской религии» (термин Германа) Шеллинг противопоставляет *мифологическую религию* как действительный ключ ко всем прочим религиозным проявлениям в истории. Мифологическая религия — это совершенно уникальное явление в истории культуры, «она даже по времени предшествует любому откровению (если принимать таковое), опосредует его, а потому, вне всякого сомнения, выступает как первая форма, в какой вообще существует религия, в определенную эпоху выступает как

всеобщая религия, религия всего человеческого рода, в сравнении с которой откровение, сколь бы рано оно ни появлялось, все равно останется лишь частным феноменом, ограниченным одним *особенным* человеческим родом» [11; 367]. Скрытая здесь критика христианства как религиозной истории «особенного человеческого рода», навязанной другим народам, присутствовала, в частности, и у молодого Гегеля в работе «Народная религия и христианство» и в этом смысле выглядит типической для своей эпохи, хотя и предельно сдержанной. В русской культуре Серебряного века обращение к язычеству (правда, не древнеславянскому, а античному) носит уже более открытый характер. Это и принцип антитезы, и принцип дополнительности по отношению к традиционному христианству, как, например, у Мережковского требование дополнить христианскую религию духа языческой религией плоти... Симптоматично в этом высказывании и то небрежение, с которым Шеллинг высказывается о «любом откровении».

Характерно, что Шеллинг ищет и отыскивает религиозные корни культуры в некоем объективном отношении человека к окружающим его природным и общественным обстоятельствам и в конечном счете к самому себе: «Мифология, эта существующая с незапамятных времен, а потому предвосхищающая и всякое мышление религия человечества, постижима лишь на основе *естественной* способности сознания полагать Бога, причем сознание не может выйти из такого отношения, не подпадая вместе с тем необходимому процессу, в котором оно будет возвращено к своему исконному положению. Возникнув из такого отношения, мифология может быть лишь естественно производящей себя религией» [11; 368]. Поиск такой *естественно производящей себя религии*, но уже в современности составит важнейший алгоритм культуры Серебряного века, который достигнет своей смысловой кульминации в теории и практике русского символизма.

Мифология, по Шеллингу, не могла возникнуть просто как осуществление *понятия* в гегелевском смысле, она «зиждется на *действительном*, реальном отношении человеческого существа к Богу» или к тому, что называют Богом, «на отношении, в котором единственно и может возникнуть независимый от человеческого мышления процесс» [11; 368]. В дальнейшем методология поиска «независимого от человеческого мышления процесса» как *естественного* начала человеческого сознания и самосознания получит название материалистической или диалектико-материалистической, а в более широком смысле — *социологической*. Но пока это отношение фиксируется в категориальной определенности естественной или *дикорастущей* религии. Эта религия, как и религия откровения, является еще «не зависящей от всякого разума».

Религия и ее история не есть просто представление и историческая смена представлений. Религия, прежде всего, это действительное отношение, а история религии — это процесс смены этих отношений. Как замечает Шеллинг, «не будь язычество чем-то действительным, и христианство не было бы действительным», «ибо процессу может противостоять лишь *действие*; вот такое действие и составит содержание христианства» [11; 370]. Для того чтобы раскрыть это содержание, нужно знать точку опоры, к которой приложим рычаг наших познавательных средств. «А такая точка может заключаться лишь в предпосылке всякого откровения — в слепо возникшей религии» [11; 370], в фактологии религиозных форм как *действительном процессе*, сопряженном с общим ходом истории. Отсюда следуют и вполне категоричные суждения Шеллинга о христианстве как «поправленном, поставленном на место язычества», более того, «если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность». А поскольку историческое христианство преуспело именно в этом исторжении языческого, то задача новейшего движения духовной культуры состоит в том, чтобы эту отнятую у христианства реаль-

ность вернуть. Именно так эту задачу возвращения к истинному христианству, вдохнувшему в себя жизнь и реальность, восприняло символистское движение. Именно под этим углом зрения становится понятным его устойчивый интерес к греческой мифологии и языческим энергиям пола и плоти при сохраняющейся верности христианской символике.

Логическим окончанием и смысловой кульминацией исторического христианства выступает, через ступень протестантизма, так называемая *философская религия*, или «религия разума», с ее осознанным и вполне рациональным отношением к Богу. Однако остается вопрос: обладает ли такая философская религия статусом и жизненной силой действительной религии, включенной в естественно-исторический процесс? Для Шеллинга совершенно ясно, что «религия философская могла бы существовать лишь при условии, что она заключала бы в себе факторы действительной религии — все то, что наличествует в естественной и откровенной религии» [11; 372]. Иначе говоря, она должна обладать статусом общекультурного явления, укорененного в жизненных обстоятельствах общественного бытия. А для этого само это бытие должно отвечать требованиям разума и рационального отношения к Богу. Это бытие должно стать по-настоящему *человеческим* бытием (в котором, в частности, нет места разделенности на пролетариат и буржуазию). Только тогда философская религия или философия как таковая (в ее истине и завершенности) обрела бы силу действительной религии.

Подобно тому как действительное существование язычества было вытеснено действительным статусом религии откровения, а затем религии христианства, нынешнее существование христианства может быть вытеснено лишь действительным статусом философской религии. Для этого необходимы два встречных движения. Во-первых, в сторону нового качества философии, того, что в дальнейшем получит у Шеллинга название позитивной философии, одной своей гранью остающейся в сфере мышления, а другой — решительно перешагивающей в идеальное пространство целостности культуры, где философия мифологии и сама народившаяся реальность новой мифологии уже неразличимы. Во-вторых, это действительное движение общественного бытия в сторону адекватных этой целостности культуры социальных и экономических форм. Только тогда, по Шеллингу, произойдет заветное: «Философская религия, по своему положению весьма далекая от того, чтобы по праву снимать предшествующие ей религии, как раз благодаря своему [новому] положению обрела бы обязанность, а благодаря своему положению — средство постигать все те независимые от разума религии, причем как таковые, во всей их истине и в их собственном, буквальном смысле» [11; 372]. Таким образом, философская религия впервые раскрывает все предшествующие религии «во всей их истине» и тем самым *реализует* их смысл и призвание.

Шеллинг прекрасно сознает двойственность своего положения. С одной стороны, он провозглашает выход за рамки классической философии, ибо философская религия в ее действительности выходит за рамки религии только разума в положение религии *действительного процесса* (как сказал бы марксист — *практики*). С другой стороны, он вынужден признать, что такого нового качества философии *еще* нет, а его собственные усилия, по крайней мере по форме, по-прежнему находятся в рамках старой философии. Однако эта ситуация не смиряет его воли и решимости двигаться избранным курсом. Он убежден: если «такая философская религия не существует» и если верно, что она была бы последним порождением и самым высшим выражением совершенной философии», наконец, «если ни одна существующая философия не доросла еще до явления, то не явление, коль скоро оно существует и признается всеми, должно сокращаться до размеров данной философии, но, наоборот, взгляд, обоснованный фактически, взгляд, который, как мы

показали, не останется без воздействия на отдельные философские дисциплины, вправе приписывать себе способность расширять круг философии и самого философского сознания или же предрасполагать их к выходу за ныне существующие их ограничения» [11; 374]

Таково теоретическое обоснование выхода философии в пространство постклассического или неклассического философствования, путь, по которому пошла вся философская мысль современности. Осознание философами ограниченности своего традиционного философского поля разума и рациональности, появление внутренней потребности выхода за рамки классического (замкнутого на себя) философствования в широкое пространство жизни, истории, культуры, одним словом — бытия, приводило к огромному числу вариаций на эту тему. Функцию расширения философского поля, установку *выхода* философии в свое-иное взяли на себя искусство, религия, экономика, политика, мораль, наука (как в целом, так и в своих предметных особенностях — математический анализ, языкознание, физика, биология, социология). При этом само тело (материя, форма) философии существенно видоизменялось в зависимости от предмета своего *выхода*. По сути, философия «претворялась в действительность» если не в масштабах всей общественной структуры, то по крайней мере — в пространстве духовной культуры.

Эта нестандартная ситуация для всей западноевропейской философии оказалась своей, привычной, родной для традиции русской философии, которая никогда не страдала привязанностью к классическим формам философствования, к созданию замкнутых философских систем, которая видела своей родовой признак именно в этом служении чему-то большему, чем традиционное поле философствования (в пределах только разума), — истории, отечеству, истинной, правильной, а потому *православной* вере, как у первых славянофилов.

Это объясняет и расцвет философской мысли в русской культуре Серебряного века. Это была изначально неклассическая философская мысль. Философия русского космизма решительно шагнула в сторону естественной науки (комплекса наук о природе). Русская религиозная философия устремилась к религии, но не той, ютящейся у трона, а тайной, скрытой, истинной, которую еще предстоит открыть в акте нового откровения. Русская социальная философия (народничество, марксизм) распахнула двери политике и широкому социальному движению. На этом общем фоне философия русского символизма не стояла особняком, а вписывалась в общее движение позитивизации (в шеллинговском ее понимании) философской мысли. Но на этот раз действительной отдушиной была не наука, религия или политика, а его величество *искусство*, сопряженное с глубинным процессом мифотворчества как синтетической формой культуры. По сути, именно русский символизм оказался на перекрестке всех дорог культуры Серебряного века. Отсюда можно было шагнуть в любом направлении и не ошибиться. Именно это делало философию русского символизма наиболее адекватной шеллингианскому критерию позитивной философии, включающей и философию мифологии, и философию откровения с их глубокой *теургической* мотивацией.

Философия искусства

Важнейший алгоритм мысли русского символизма связан с философией искусства Шеллинга, изложенной в цикле лекций 1801–1809 годов. По итогам этого цикла вышла в свет книга «Философия искусства». Это та часть наследия немецкого философа, которая наиболее ярко и последовательно была воспринята на русской почве. Она стала вдохновляющим началом во всем творчестве русских сим-

волистов, осознавших искусство и свое творчество в нем в категориях *гениальности* и предельных духовных высот, на которые способна подняться культура.

В общей иерархии видов духовной культуры искусство стоит у Шеллинга много выше науки, которая служит «в конечном итоге... лишь средством для наивысшего (искусства)» [9; 480]. Наука «по своему бескорыстию ближе всего к искусству» [9; 470]. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) убежден, что «хотя наука в своей высшей функции ставит перед собой ту же задачу, что и искусство, но для науки эта задача из-за способа ее решения остается бесконечной». Именно поэтому «искусство служит прообразом науки», ибо о нем всегда можно сказать: «оно достигло того, к чему наука только еще должна прийти» [9; 480–481]. Все это гениально выразил в XX в. Альберт Эйнштейн, признавший, что Достоевский дал ему, физику, больше, чем великий математик Гаусс. И все потому, что искусство уже несет в себе образ целостности и завершенности, который в науке остается всегда лишь мечтой.

Другой критерий, отличающий искусство от науки, это исключительная приверженность искусства феномену *гения* и *гениальности*, как способности нести идею целого до и независимо от составляющих его частей. Бесконечное противоречие, которое возникает между бессознательной деятельностью и деятельностью сознательной, разрешается лишь «актом гения». Такое противоречие является случайным в науке и обязательным в искусстве, призванном выражать целое в единичном. Поэтому гений в науке возможен, а в искусстве необходим. Продуцирование эстетического, убежден Шеллинг, «доступно *только* гению» [9; 481–482]

Еще более важен вопрос о различии между искусством и философией. «Философия в целом, — полагает Шеллинг, — исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно» [9; 482]. Философское продуцирование несет в себе вечное сомнение в том, «не основано ли оно просто на субъективной иллюзии», ведь «не существует общей и всеми признанной объективности этого [интеллектуального] созерцания» [9; 482]. Такой общепризнанной *объективностью* интеллектуального созерцания, убежден Шеллинг, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо «эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание» [9; 482]. Философ по природе своей аналитик, расщепляющий целое на атомы и способный дать лишь механический контур сборки. Художник изначально устремлен к органическому синтезу своего предмета — идеи: «то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества. Но не только первоначало философии и первое созерцание, из которого она исходит, но и весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана, объективируется лишь художественным творчеством» [9; 483].

Отсюда следует кульминация всего повествования: «искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным» [9; 484]. Тотальная разделенность сознательного и бессознательного в природе и в истории, в жизни и в деятельности, как и в самом мышлении, приводит к ситуации онтологического дуализма, которая преодолевается только в искусстве и посредством искусства, ибо эстетический критерий приложим к любому роду деятельности, включая научный, если он несет в себе завершенность художественного образа. (Можно вспомнить слова К. Маркса о своем научном методе «как художественном целом» или его знаменитую фразу из *Руко-*

писей 1844 г.: «Всякое животное существует по меркам своего вида, человек же творит по законам красоты»).

В «Системе трансцендентального идеализма», этом раннем произведении Шеллинга, мы находим удивительное свидетельство цельности и последовательности его творческого пути: то, что составило завершающие аккорды его позитивной философии позднего периода, уже прописано в партитуре *теории тождества*. Вот как это выглядит: «поскольку философия, а вместе с философией и все науки, следующие за ней по пути совершенствования, были рождены и питаемы [изначальной] поэзией, то можно ожидать, что, достигнув своего завершения, они вернуться отдельными потоками в тот всеобщий океан поэзии, из которого они вышли. Что окажется тем промежуточным звеном, которое вернет философию к поэзии, в общем предвидеть не трудно, так как подобное звено уже существовало в виде мифологии до того, как произошло это необратимое, как нам теперь представляется, разделение» [9; 485].

В этом месте дано авторское примечание, из которого следует, что «дальнейшее развитие этой мысли содержится в исследовании о мифологии, над которым уже в течение ряда лет ведется работа и которое вскоре выйдет в свет». Эта главная работа философа растянулась на всю жизнь. Удивительно, что слова, которые Шеллинг приводит в отношении мастеров искусства, применимы и к его творчеству: «Великие мастера писали свои произведения, стремясь создать объективность лишь всеми своими произведениями в целом, усматривая в них лишь средство изобразить жизнь во всей ее бесконечности и отразить ее во множестве зеркал» [9; 484]. Русские символисты пошли дальше, выстраивая всю свою жизнь и судьбу по критерию художественного произведения. Но главное, они усвоили урок — установку великого философа: *продуцировать философию и философствование в поэтической цельности своих произведений, созидая идею мифотворчества*.

Сам Шеллинг задавался вопросом: «Как может возникнуть такая мифология, которая будет открытием не отдельного поэта, а некоего нового рода, как бы воплощающего в себе единого поэта, — это проблема, решение которой зависит только от будущих судеб мира и дальнейшего хода истории» [9; 485]. Тем самым протягивалась рука будущему открытию социальности и внутренней целостности социокультурного процесса, открытию феноменов социального творчества, созидающих мир и по законам красоты (А. Платонов). Появление «единого поэта» предполагает преобразование мира, в том числе мира социального и культурного. Для русских символистов искусство уже по определению было социальным явлением, созидающим социокультурную цельность бытия, как для русских социалистов социальное творчество в революции представлялось высшей формой искусства. Сама идея революции, в том числе духовной революции, представлялась способом универсализации художественного творчества, выхода его на новые горизонты предметности, когда предметом и формой искусства становится весь мир — физический, социальный и духовный (культурный).

Самое удивительное в этой истории то, что Шеллинг не только идет навстречу грядущей современности, протягивая ей руку, но и сам обозначает ее логические ходы, те алгоритмы мысли, которые станут целыми направлениями действительной (уже не теоретической) позитивной философии, переходящей в целостность культуры через рупор эстетического синтеза. Вот как звучит заключительный абзац «Системы трансцендентального идеализма»: «Таковы неизменные и бесспорные для знания моменты в истории самосознания, в опыте определяемые как непрерывная последовательность ступеней, которую можно выявить и вести *от простого вещества к организации* (посредством которой бессознательно творящая природа возвращается к самой себе), а отсюда посредством разума и произвола — к

высшему единению свободы и необходимости в искусстве (посредством которого сознательно продуктивная природа замыкается и завершается в самой себе)» (курсив наш. — В. Ж., З. Ж.) [9; 489].

Здесь все симптоматично. И то, что сознание и вся «история самосознания» выступают продуктом природного развития, сначала «бессознательно творящего», а затем и «сознательно продуктивного»; тем самым «тело» получает логическое оправдание для будущего мировоззренческого куража Д. С. Мережковского и В. В. Розанова. И то, что зафиксирована диалектическая максима восхождения от простого к сложному, а ступенями сложности выступают уровни *организации* и *самоорганизации* (что, кажется, прямо ведет к идее организационной науки — *текстологии* А. А. Богданова), завершающиеся высшим синтезом — «высшим единением свободы и необходимости в искусстве». Но само это *искусство* не ограничено сферой узко понятой эстетической деятельности, а охватывает все пространство «сознательно продуктивной природы», т. е. социальности и культуры. В этом контексте гессеновская «Игра в бисер» — лишь небольшой штрих к портрету радикальных возможностей предметной *символизации* мира, представленных в полифонии русского символистского движения.

Заметим также, что формула «разума и произвола» в приведенном высказывании Шеллинга не абсолютна, хотя и не произвольна, но существенно *посредствующая* формула. Она посредствует на пути к *гениальности*, как актуальному синтезу сознательной и бессознательной деятельности. При этом важно помнить, что «сознательно свободная деятельность» сама по себе не есть цель, она есть лишь *произвол*, а все потому, что она «не созерцается в своем изначальном тождестве с объективной деятельностью». Но как только эта сознательно свободная деятельность *случайным образом* «созерцается в своем изначальном тождестве с объективной деятельностью», происходит *гениальность*. Эта формула сочетает в себе необходимость и настоятельную потребность в гениальности с ее произвольностью, как сказал поэт: «стихи не пишутся — случаются». И в этом еще один консонирующий смысловой вектор русского символистского движения, кратко и как бы случайностью своей в истории схватившего и выразившего *гениальность* целой эпохи перехода русской культуры из патриархальности в современность.

Шеллинг по-настоящему боготворит искусство. Он уподобляет художественное творчество божественному творению. Человек-творец сам по себе слишком слаб, уязвим, ограничен, но он воистину обретает крылья, ведомый «божественным началом» (социальности и культуры). Именно оно — это начало — руководит творцами. Именно оно дало им «такое единство со всеми вещами, относящимися к их существованию, что они чувствуют себя в этих вещах и всячески стремятся прийти к единству с ними». Но, что самое главное, оно «наделило их и *искрой живого искусства*, созидающего все вещи, и обучило их достигать вне себя посредством более или менее сложных движений неразличности мышления и бытия, которой они лишены в себе, достигать ее в творениях». Наконец, оно «приобщило их также отчасти к *небесной музыке*, существующей во всем универсуме» [9; 543].

Тем самым, хотя и больше в метафорической форме, философ разделяет общую позицию платонизма об универсалии *красоты*. В комментарии А. Ф. Лосева это звучит так: «эстетическая идея. . . есть совершенное и всецелое пребывание явленной сущности в вещи, в материи, отождествление вещи и материи, предельная организованность материи с точки зрения чисто смысловой явленности, или выраженности, сущности» [12; 201–202]. И вновь статус мифологии как *материи* искусства вступает в свои права, потому что «идея богов необходима для искусства», а также для его научного конструирования [13; 90].

Шеллингианская концепция мифа и мифотворчества построена на диалектике общего и особенного. Она разворачивается в логике взаимодействия между структурно-семантическими категориями — *символом* и *художественным образом*. Символ, по Шеллингу, есть «изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в *особенном*» [13; 106]. Символ — синтетическое образование, «общий материал» и «конструирующий принцип» как мифологии, где общее и особенное представлено в общем, так и искусства, где соединяется общее и особенное в особенном — первичный синтез в отношении вторичного единства мифа. Произведение искусства само по себе не есть символ, как и символ «вовсе не обязан быть художественным образом». Хотя между ними существует и отношение степеней синтезированности (общего и особенного), где высшая степень принадлежит художественному образу. Но символ — это и «осмысленный образ», свойственный мифологическому целому, в котором «каждый ... образ должен быть понят, как то, что он есть, и лишь благодаря этому он берется как то, что он обозначает» [13; 110–111]. Эта проблема внутренней достоверности символа, его адекватности предмету-образу, с помощью которого он изображается, пронизывает как художественное творчество русских символистов, так и их философскую рефлексию.

И наконец, существеннейшую роль для формирования символистского движения в России и его концепта «музыки миров» сыграло шеллингианское конструирование особенных форм искусства, где музыке отведено исключительное место «первого искусства реального ряда». Отныне *ритм, модуляция, мелодия, гармония, полифония* получают категориальный статус организующих принципов бытия. Свою собственную философскую систему Шеллинг воспринимал как законченное музыкальное произведение, исполненное внутренней гармонии. Такова, считает философ, и музыка чисел в философии Пифагора. А потому «высший смысл» ритма, гармоний и мелодии Шеллинг усматривает в их «чистейшем» состоянии идей-первообразов, предвосхищающих движение, определяющих его основы. Музыка воплощает в себе глубинное, универсальное, *довербальное* начало, которое в своей организованности несет предпосылку дальнейшего конструирования. Музыка — как нерожденное слово, слово, ждущее рождества, это тектоническая лава, ждущая своего выброса на поверхность событий, чтобы дать материал, силу и энергию для их пластического оформления, она выражает дионисийское начало культуры [13; 206–209].

* * *

Главная культурологическая идея в философии Шеллинга — идея эволюции культурных форм в истории человечества. В этом общем движении действует принцип — начала и концы сходятся, или то, что было в начале, должно быть и в конце. Отсюда повышенный интерес Шеллинга к мифологии как фиксированному началу эволюции культурных форм. Переход от естественной (мифологической) религии к религии откровения (иудаизм) не входит в предмет специального философского анализа, поскольку откровение и есть откровение. Но дальнейшая эволюция религиозных форм в сторону христианства и *внутри* христианства оказывается важнейшей в структуре шеллинговской рефлексии. Он даже высказывает убеждение в том, что отныне философия религии — это не частный случай философии вообще, а тот самостоятельный энергетический импульс, который даст и уже дает рождение нового качества философии.

Суть всей философской конструкции Шеллинга можно свести к максиме: от *религии* откровения к *философии* откровения, или к философской религии, и от нее — к *практике* откровения. А сдвинуть эту глыбу религии откровения можно,

лишь приложив рычаг к точке мифологического синкретизма. Даже христианская религия поставлена в известную оппозицию к религии откровения, чтобы обозначить новый вектор *вочеловечивания* Бога, который имеет свое завершение в формуле *вокультуренного* Бога, создаваемого в актуальной целостности социокультурного процесса и отливаемого в огранку новой мифологии «единого поэта».

Этот концепт философии откровения и стал программным и решающим для всей культуры Серебряного века в России. Она вся была устремлена к новому откровению, выходящему из-под пера человека-творца, сознающего себя носителем всенародного и всечеловеческого целого культуры и истории. Но функцию человека-творца выполнял на деле не тот, кто провозглашал лозунг «искусства для искусства», а тот, кто все поле социальной и культурной активности человека превращал в предмет художественного творчества, в предмет искусства как великого теургического действия. В этом общем порыве сплелись русские символисты и русские марксисты, теисты и атеисты, «богоискатели» и «богостроители», одержимые общим стремлением глотнуть свежего воздуха постпатриархального обновления мира.

Теургизм как актуальная форма художественного *богосозидания* находит свое логическое завершение в актуальной форме социального *богостроения* и стимулирует общий пафос *богоборческой* активности по отношению к традиционной религиозности, хотя и представленной во внешней лояльности к ней. Таким оказался контур всей культурной эволюции XIX и XX вв., пророчески очерченный философским гением Шеллинга. Но действительный процесс созидания новой мифологии еще только начинается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Жукоцкая З. Р. Предтечи Серебряного века. Екатеринбург, 2002.
2. Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980.
3. Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
5. Schelling F. W. J. *Samtliche Werke*. Bd I–XIV. 1856–1860. Bd XII.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1.
7. Энгельс Ф. Шеллинг и откровение // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
8. Пестов А. Л. Философия откровения и откровения философии Ф. В. Й. Шеллинга (Вступительная статья) / Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1.
9. Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987.
10. Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. О тождестве противоположностей: к диалогике ницшеанства и марксизма в России // Общественные науки и современность. 2002. № 4.
11. Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.
12. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М., 1966.