

Дмитрий Анатольевич КРЫЛОВ —
зав. кафедрой политологии
Забайкальского государственного
гуманитарно-педагогического
университета им. Н. Г. Чернышевского,
кандидат философских наук, доцент

УДК 1+73

ДУХОВНЫЕ РЫЦАРИ, ИЩУЩИЕ ПРЕМУДРОСТИ, ИЛИ ПОСЛЕ Вл. СОЛОВЬЕВА

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена попытке анализа мистических настроений среди последователей русского философа Вл. Соловьева. Автор считает, что именно через мистику существование прорывалось, обеспечивая необходимую связь с трансцендентной сущностью или божественным Ничто, как манифестация духовного опыта. Мистическое знание создавало основу для положительной философии.

The article is devoted to an attempt of the analysis of mystical moods among the followers of a Russian philosopher V. Solovjev. The author believes that the existence broke through mysticism, providing the necessary links with transcendental essence or divine Nothing, as a demonstration of spiritual experience. The mystical knowledge created a basis for positive philosophy.

Последовавших за Вл. Соловьевым мыслителей можно было бы охарактеризовать как духовных рыцарей, ищущих Премудрости. Но, давая такое название, мы никоим образом не хотели бы проводить здесь прямой аналогии с появившейся в конце XVIII века в России масонской ложей с подобным названием. Общим здесь может быть признан только культ Софии Премудрости Божией, его связь с православной духовной традицией [1; 28-29].

Здесь стоило бы задаться вопросом: почему вина за последующие трагедии в истории России сопрягаются то ли с масонами, то ли с теософами, то ли с символистами, то ли с поисками Вечной Женственности? Так, сегодня Аркадий Ровнер, мистик, философ, поэт, экзистенциалист и прозаик, которого трудно заподозрить в поверхностности суждений, утверждает, что Россия в XX в. заплатила слишком высокую цену за идеи, связанные с женственностью, хаосом, эксцентричностью иррационального. По его мысли, профанации и некой материализацией символистской идеи Прекрасной Дамы, ожиданиями женской ипостаси мы обязаны последующими явлениями русской революции, немецкого фашизма и массовой культуры [2; 31].

Несмотря на всю двойственность и неоднозначность подобных оценок до сих пор этому видению проблемы отдается предпочтение теми, кто не признает, что влияние мистики, в политическом поле не столь очевидно. Вл. Соловьев определил мистику как особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Отношение к ней как фундаментальному принципу познания и стало основанием для появления мистического богословия, мистической философии или теософии [3; 288]. Характерно, что Фридрих Хайлер, видя корни мистики в пессимистической оценке мира как естественной жизни души, указывает, как на выход в страданиях, на обращение к любви и «метафизической эротике». Он пишет: «И эта мистическая любовь не будет ни покоиться, ни отдыхать до тех пор, пока не изнурит себя своим горением, пока любящая душа не сольется со своим возлюбленным предметом, пока в экстазе субъект и объект,

любящий и влюбленный, не сольются в неразрывное единство. И эта мистическая страсть по «fruitio Dei» (здесь: «слиянию с Богом» — *лат.*) в экстатическом порыве любви есть метафизическая эротика» [4; 323].

Хайлер выделяет синтез августиновской и ареопагитской мистики, которая от Плотина и Ямвлиха, Экхарта, Сузо и Таулера была оформлена немецким духом. Противоположное мистицизму течение связывается им с именем Лютера. Вместо «любви» и «соединения» Лютер предложил доверчивую «веру», где чувственное и страстное отрицаются. Остается лишь вера в открывающегося Бога, «чья сущность — *Откровение* и который воплощает свою волю и открывает свое сердце в истории» [5; 328].

Хотя исследователь и не рассматривает российскую мистическую традицию, но его трактовка самой мистики может быть оценена положительно с методологической точки зрения. В основе его рассуждений конфликт между мистикой и религией откровения, самых высоких форм религии.

Мистические и оккультные волны в конце XIX - начале XX в. накатывали лишь среди определенной части русского интеллектуального сообщества или окатывали рафинированную богему, погруженную в мир чувственных переживаний. Мода же на спиритизм не вырывалась за пределы светских салонов. И уж тем более нет никаких оснований утверждать, что «древний гнозис» стал причиной гибели «Третьего Рима». По словам Н. А. Бердяева, «Миру нужна теперь мистика активная, волевая, мужественная, солнечная. Современная же мистика по преимуществу пассивная, женственная, лунная, медиумическая» [6; 224]. Философ, указывая на слабость излишней расслабленности и погруженности в эту изначально женственную стихию, считал, что лишь соединение с нею мужественного начала готово привести к подлинной мистике, где женственность уже не плотская Ева, а Дева Мария. Тем самым можно утверждать, если и вести речь о мистике, то лишь в аспекте ее эволюции в двух плоскостях: метафизики веры или приобщении к переходному состоянию через оккультизм. Бердяев видит в последнем варианте мистики проявление рационализированного сознания, приспособленного к потребностям культуры [7; 220-221].

Именно через мистику существование прорывалось, обеспечивая необходимую связь с трансцендентной сущностью или божественным Ничто, как манифестация духовного опыта. Сама нагрузка на понимание эссенциального требовала объяснения этого опыта. Причастность рождает напряжение между пониманием трансцендентного и живого Бога, где легко принять пантеистические нормы, сложнее — найти необходимые связи. Отчасти опытом такого решения стало учение Паламы об энергиях. Как пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф, «Оригинальность паламитского ответа на эссенциальное понимание Бога заключается не в *добавлении* к божественному Существованию дополнительного элемента — энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога, он мыслил Его экзистенциально» [8; 315]. Но здесь легко можно уйти в безличное, суждение о котором, как считал С. Франк, как раз и совпадают с так называемыми «экзистенциальными суждениями», «Различие между безличными и экзистенциальными суждениями может лежать лишь в психологическом ударе, но не в логическом смысле» [9; 271-272].

С. А. Нижников проводит различие в развертывании духовного опыта, где наряду с вероисповеданием символа и обращением к нему присутствует опыт, основанный на метафизике и вере как таковой, «вере, еще не закрепленной в определенную систему координат. Метафизика веры сама стремится выработать такие координаты, как из себя самой, так и опираясь на духовные традиции» [10; 39]. Важным моментом здесь является непосредственная экзистенциальная наполненность трансцендирующей личности. Об этом пишет и К. Яс-

перс, для которого «подлинная вера есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности» [11, 428].

Напряжение между субъектом и познаваемым требует опоры, которая, по Ясперсу, легко обнаруживается там, где предание превращается в авторитет и догму. Для этого надо лишь перестать узнавать себя в другом. Этот путь противоположен философской вере и метафизике веры, как обоснованию универсального. Поиск же последнего для отечественной мысли был связан, как указывал еще Н. Бердяев, со стремлением русской души уйти от срединного понимания и сохранить неразделенность субъекта и объекта. Целостность или единое здесь выступают в качестве искомого для «формата разума», который, по мнению М. Купарашвили, «приобщает человека к единому, целому, приводит его к мудрости и состоянию духовно-интеллектуального равновесия». Интерес здесь представляет вывод философа о том, что «в этом формате человек разумный выглядит как мистический человек» [12; 13].

Действительно, мистическое является таинственным лишь для рассудка, но не для разума. Поэтому, скажем для С. Н. Булгакова, тайна и есть трансцендентное, которое открывается через его вхождение в имманентное, а Откровение получает гносеологические черты [13, 32]. Философ-мистик сосредоточен на внутреннем мире переживаний, отсюда и его понимание знания как самопознания. Впрочем, здесь легко было уйти с дозволенного Церковью мистического опыта Богопознания, благо «эзотерический» дискурс обещал быстрое приобщение к тайне. Здесь была своя притягательность. Но оккультизм вел в иную сферу, далекую от метафизики, намекая лишь на будущее снятие покрывала Исида и привнося синкретическую мешанину из восточных учений. Накладываясь на христианское учение, оккультизм порождал странный симбиоз, где Бог представал как универсальная эссенция. Мистика, включенная в этот процесс, своей обращенностью на жизнь расширяла поле универсалий.

Усложнение проблемного поля видно из рассуждений Пауля Тиллиха о «Мистическом реализме», который, по его мнению, лишь «делает акцент на участии — вновь и вновь — индивидуализации, участии индивидуума в универсальном и участии знающего в знаемом. В этом отношении реализм верен и способен сделать знание доступным пониманию. Но он ошибочен, если устанавливает вторую реальность за реальностью эмпирической и превращает структуру участия в уровень бытия, на котором исчезает индивидуальность и личность» [14; 191].

Поэтому речь и может идти лишь об эволюции мистики в ее свободной форме, которая ложилась, прежде всего, Вл. Соловьевым в системообразующее основание. Это было отмечено С. Н. Булгаковым в его самой первой статье, посвященной философу: «Целостное и последовательное развитое христианское мирозерцание — вот что дает современному сознанию философия Соловьева. И в этом мирозерцании одни потребности духа не подавляются во имя других, здесь царит полная духовная свобода, здесь находят свое место и современная философия, и наука, и запросы практической жизни, и все это освещается одним общим светом» [15; 229]. У самого Вл. Соловьева мы обнаруживаем мысль о том, что мистическое знание хотя и не образует системы истинной или синтетической философии, является своеобразным к нему преддверием. Соединяясь с рационализмом и эмпиризмом, мистицизм создает основу для положительной философии: «Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания» [16; 194]. По сути философ заложил основание проекта, где составные части рождали собственные варианты оформления цельного знания или свободной теософии. Необходимо было лишь расставить приоритеты. Поэтому последователи «религиозного дела» Вл. Соловьева разошлись от него как

ветви от единого ствола. Единым здесь был только путь — утверждение русской религиозной мысли как всеединства.

Потому-то и идея Софии была воспринята как задание, тем более что именно софийность обеспечивала путь к некоей универсальной цели — появлению Богочеловечества. Идея Софии способствовала обнаружению искомого метафизического центра и подводила к нему. В плане понимания методологической сущности Софии отметим замечание, сделанное Б. В. Емельяновым и О. С. Пугачевым о том, что многоаспектность соловьевского учения о Софии не должна восприниматься упрощенно, ибо не является смешением добра и зла или жизни и смерти. Здесь обеспечивается связь низших периферийных элементов с их вечным центром — Богом, Абсолютом [17; 33-34].

Наследие Соловьева — учение о вечной женственности, понятое буквально, даже сегодня, как мы уже писали, вызывает противоречивые чувства. Но с таким же успехом можно было бы возложить ответственность на Платона за все последующие тоталитарные утопии. Вл. Соловьев, по нашему убеждению, только открыл один из путей в будущее человечества, заставил работать мысль. В его эссе «Тайна прогресса» одинокий охотник заблудился в глухом лесу. Он впал в уныние и тоску, обдумывая бесцельность собственной жизни. Из этого состояния его вывела старуха в богатом, но ветхом наряде, обещанием «чистого рая». Охотник должен лишь перенести ее через реку. Сделав же это, он обнаруживает, что перед ним красавица, «настоящая царь-девица» [18; 556-558].

С точки зрения самого философа изложенная им сказка служит пониманию того, что современный человек в своем высматривании призрачных фей за облаками не удосуживается перенести свое прошлое (старые святыни) через поток действительности: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах Анхиза и родных богов» [19; 621].

Философское прочтение этого эссе мы обнаруживаем у западного ученого Гарднера Клинтонна, делающего вывод о том, что перед нами не только формула повествовательной или траекторной речи, но и сложная конструкция, объединяющая три стадии сознания. Здесь отчаявшийся охотник, я, не может ответить на *ты*, зовущее его в будущее. Вопрошая себя о том, стоит ли ему нести старуху, охотник находится в состоянии выбора, но, сделав это, он переносится в будущее, соединяется с ним. Так возникает *мы* [20; 48].

И это только один из опытов современного прочтения, в духе Ойгена Розенштока-Хюсси [21; 55-56], демонстрирующий перспективность объективного осмысления философского наследия Вл. Соловьева.

Началось же изучение идей мыслителя значительно раньше, фактически еще при его жизни. Относится сказанное и к учению о Софии, многоаспектность которой обеспечила будущую рефлексию. Важным оказалось здесь то, что идея давала возможность выйти на уровень синтеза, обеспечивала «внутреннее соединение» различных тем.

Согласно В. В. Зеньковскому, таких тем три: «А) тема натурфилософии, понимания мира, как «живого целого» (то, что ныне называется «биоцентрическим» пониманием мира) и связанного с этим вопроса о «душе мира» и о независимой от времени идеальной «основе» мира, В) тема антропологии, связывающая человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом и С) наконец, тема о «божественной» стороне в мире, связывающей идеальную сферу в мире с тем, что находится «по ту сторону бытия», по выражению Плотина» [22; 145]. Это соединение, по его словам, и образует «ядро» всякой софиологии, от дохристианских (эллинский культ *Magna mater deorum*) и гностических построений до святоотеческой письменности, Беме и собственно самого Вл. Соловьева.

То, что Вл. Соловьев подтолкнул развитие отечественной религиозно-философской мысли, кажется, не вызывает возражений.

Современный интерес к наследию мыслителей Серебряного века слишком очевиден [23], в то же время нет еще цельности в понимании того времени. Нельзя не отметить, что говорящие об универсальности русской идеи зачастую подменяют сам принцип всеобщности национальной ограниченностью или провинциализмом, либо строят на основе унифицированного мировоззрения идеальные модели будущего страны, полагая, что если религиозные начала имеют бесспорное значение, то и коренное изменение в нашей жизни зависит только от того, как быстро религия снова станет основой жизни.

Легко сказать, что «во Имя Божие духовно воинствовала на Руси когорта прославленных мыслителей: Хомяков, Киреевский, Леонтьев, Владимир Соловьев, Сергей и Евгений Трубецкие, Эрн, священник Павел Флоренский, протоиерей о. Сергей Булгаков, Лосский, Шестов, Франк, Бердяев» [24; 973]. Сложнее принять и адекватно оценить то, что составляло суть их мысли, тем более что русский ренессанс оказался лишь ярким фонтаном на фоне развалин «древнего Рима». Действительно, мир не так уж часто сопрягается со здравым смыслом. Но именно последнему принадлежит право на соединение прошлого с настоящим и будущим, обнаружение цели и тождественности.

Впрочем, русская философия всегда стремилась к тому, чтобы быть основанной на Логосе (Слове), в противоположность западным взглядам, связанным с силой Разума. Это было связано с той духовной традицией, которая вырабатывалась в недрах отечественной культуры. А. Лосев прекрасно охарактеризовал процесс выработки типа самобытной философии: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [25; 217].

Нет смысла в голой редукции. Вместе с этим мы не можем пройти мимо той потребности, которую испытывает любая культура, потребности в образах прошлого, обретающих значение воодушевляющих культурных символов. В этой связи вполне реальным может оказаться опыт апелляции к метафизике всеединства и центральной ее идее — Софии Премудрости Божией.

При этом приходится учитывать и тот момент, что русская софиология была сложным духовным течением, впитавшим в себя как гностицизм, классическую философскую мысль, так и связанную с православием отечественную традицию [26]. По мнению Н. К. Бонецкой, в русской софиологии можно видеть одно из веяний вселенского христианства с выходом на мариологию [27; 97].

А. Ф. Лосев считает, что все последователи Вл. Соловьева декаденты: «Эрн, Федор Степун, Булгаков, Вячеслав Иванов, да и Бердяев — все соловьевцы». Но было ли это в действительности, как говорит философ, попыткой «разбудить живые силы в человеке против Некрасова, базаровщины, против всего этого» [28; 195]? Возможно, речь идет о той самоутрате бытия, которое порождено данностью. Тем самым перед нами оказываются мыслители, перефразируя Пауля Тиллиха [29; 367], обнаружившие себя, вместе со своим миром, в условиях экзистенциальной отчужденности.

Противостоит этому стремление к благодати, тому типу бытия, который отвечает некой универсальной модели, заложенной еще Платоном. На пути истинного познания бытия, абсолютного начала мира и человека, обеспечивающего единство и целостность данности, софиология стала тропой по изучению божественного плана, того Пролога, который мыслители пытались рассмотреть на Небе.

Для заключения обратимся к выводам С. Хоружего, которые могут стать своеобразным прологом для дальнейшей работы. По его мнению, три большие концеп-

ции, составившие ядро мысли Вл. Соловьева, — Богочеловечество, Всеединство и София, — «имея природу «больших нарратив», ушедшей эссенциалистской метафизики, остались в стороне от современных путей как восточнохристианского дискурса, так и западной философии — и ныне творчески бездейственны» [30, 153]. Сказанное можно принять, если признать, что постмодернизм подвел черту под метанарративами прошлого, а значит и под «недооцененной» духовной мудростью восточного богословия и, собственно, самого христианства. Этого философ явно не желает, отстаивая противоположный эссенциальному синергический подход. Вот только как быть с замечанием Павла Флоренского о том, что «Бог мыслит *вещами*», учением, высказывавшимся прежде и другими мыслителями [31].

На сложность понимания софийного аспекта умного делания, который не желает принимать С. Хоружий, указывает О. Генисаретский, отмечая, в частности: «Софийное изящество, изощренность — это, конечно же, и красота, совершенство, и подлинность. Тут важно не пресловутое «духовное удовлетворение» (слащавая лепота), не катарсис даже, а непременно лепота изощренная, мастерски выделанная, исполненная. Так вот и о молитвенном созерцании говорили как об изощреннейшем умном делании изящнейшем и художество художеств, подчеркивая тем самым их удвоенную софийность, а не только [син]эргическую» [32]. Мыслитель придерживается позиции, что софиология, хотя и несколько маргинальное, но все же жизнеспособное направление европейской и русской богословско-философской мысли XIX-XX в., окрашенное яркими мифопоэтическими обертонами. Развитие этого направления связано уже с именами последователей Вл. Соловьева — братьями, князьями Сергеем и Евгением Трубецкими, П. А. Флоренским, поэтами-символистами и С. Н. Булгаковым.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. См.: Гаврюшин Н. К. Вехи русской религиозной эстетики (предисловие) // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993. С. 28-29.
2. Ровнер А. Третья культура. СПб.: Издательский дом «Медуза», 1996. — С. 31.
3. Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. С. 288.
4. Хайлер Ф. Историческое значение Лютера // Социо-логос. М.: Прогресс, 1991. С. 323.
5. Там же. С. 328.
6. Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 224.
7. Там же. С. 220-221. О близком значении к рациональному пониманию мистики пишет С. Нижников, давая ей характеристику не только как эстрасенсорики и парапсихологии, но и как неким взглядам, конструирующим иные уровни бытия. Важный момент рассуждений философа — это понимание того, что данные фантазии направлены не на рост духовности и познание глубины, а на экспансию вширь. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии: Монография. М.: Изд-во РУДН, 2001. С. 46.
8. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 315.
9. Франк С. А. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 271-272.
10. Нижников С. А. Указ. соч. С. 39.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 428.
12. Купарашвили М. Д. Трансцензус в онтологии разума. Автореф. дисс. ... д-ра философ. наук. Тюмень, 2004. С. 13.
13. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 32.
14. Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. С. 191.
15. Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Том 1: От марксизма к идеализму. М.: Наука, 1997. С. 229.

16. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 194.
17. Емельянов Б. В., Пугачев О. С. Рыцарь Софии Владимир Соловьев. Псков: Изд-во Псковского обл. ин-та усовершен. учителей, 1996. С. 33-34.
18. Соловьев В. С. Указ. соч. С. 556-558.
19. Там же. С. 621.
20. Клинтон Г. Между Востоком и Западом. Восстановление даров Русской Души. М.: Наука, 1993. С. 48.
21. Вл. Соловьев как неоплатоник довольно легко вписывается в диалогические конструкции. У самого Розенштока-Хюсси мы обнаруживаем рассуждения обо всеобъединяющем христианском Логосе, отождествлении языка и Евангелия, языка и поэзии. См.: Розеншток-Хюсси О. «Идет дождь», или язык стоит на голове. В электрической сети языка // Философские науки. 1994. № 1-3. С. 55-56.
22. Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Том. II. Ч. 2. С. 145.
23. Разумеется, если речь идет не о современных сторонниках Г. Г. Шпета. Особый аспект темы привлекает сегодня к себе внимание сторонников гендерных исследований в связи с умозрительными рассуждениями о Вечной Женственности и тайне пола Вл. Соловьева и его последователей. См. в частности: Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
24. История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. I: годы 1917-1970. М.: Воскресение, 1997. С. 973.
25. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 217.
26. Заметим, что на определенную потребность в метафизической ориентированности культуры, в частности, указывает Йохан Хейзинга. См.: Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 264. Среди отечественных мыслителей эту идею активно исследует А. М. Сергеев. См.: Сергеев А. М. Россия и мир (культура — философия — метафизика). Петрозаводск: Изд. Петрозавод. ун-та, 1997. 194 с.
27. Бонецкая Н. К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. — 1995. № 7. С. 97.
28. Цит. по: Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 159.
29. См.: Тиллих П. Указ. соч. С. 367.
30. Хоружий С. С. Наследие В. Соловьева сто лет спустя // Вестник РХД. 2001. № 182. С. 153.
31. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. С. 268. См. прим. 573 на стр. 577.
32. Генисаретский О. Ремесло жизни: техническая изощренность и софийное изящество в антроподицее свящ. Павла Флоренского // Промета: <http://prometa.ru/olegen/publications/136>.

*Алексей Игоревич ПАВЛОВСКИЙ —
доцент кафедры философии,
кандидат философских наук,*

*Ирина Николаевна ПУПЫШЕВА —
ассистент кафедры философии*

УДК 1+73

МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ УСЛОЖНЯЮЩЕЙСЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ «МОЗАИЧНОСТИ»:

КЛИП КАК ПОРОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ*

АННОТАЦИЯ. В данной статье рассматривается формирование эволюции массовой культуры на современном этапе, характеризующемся «мозаичностью» восприятия, особым типом массового сознания («клиповым»)

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 05-06-06227а