

**ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭТИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ ВЯЧ. ИВАНОВА**

В определении общих контуров универсалистской философии Вяч. Иванова этический аспект наиболее значимый. Он сформировался в русле культурологических построений мыслителя, исследовательской базой которых явилась мифологическая реальность, а основным методом типологии, направленным на вычленение структурно-символических свойств культуры, – антиномическая диада “Дионис – Аполлон”. Смыслосодержащие функции данной диады обозначили доминирующие поисковые направления не только в культурологии Вяч. Иванова, с их помощью были определены вся тематическая многоплановость его философии и стиль мышления в целом.

Становление философского мировоззрения поэта-символиста осуществлялось под влиянием почвеннических идей Ф. Достоевского и “артистической метафизики” Ф. Ницше. Именно Ф. Ницше в работе “Рождение трагедии из духа музыки” вскрыл сущностные характеристики мифообразов Диониса и Аполлона как антиномических начал, символизирующих две формы бытия (идеальное, материальное), и два способа познания мира (иррациональный, рациональный), которые предопределяют органические и неорганические (цивилизационные) процессы в современной культуре: Дионис – стремление культуры к трансцендентным ценностям, Аполлон – попытку культуры утвердить имманентные ценностные основания. Идея онтологической значимости антиномической диады послужила для Ф. Ницше началом поиска “новой” реальности, где две формы бытия представляют интерес постольку, поскольку составляют “третье”, синтетическое образование. Столь новое видение метафизики совпало с интересами русской религиозной философии, включение которой в выработку трансрациональных и транссубъективных идеалов проходило под знаком всеединства. Мистически ориентированная онтология, упраздняющая границу между двумя формами бытия, оказала преобразующее воздействие на этику, реализуя таким образом ницшевский переход “по ту сторону добра и зла”. Вслед за Ф. Ницше многие русские философы приходят к осмыслению познавательной и онтологической многообразности человеческой субъективности, а причастность к основам бытия трактуют не только как факт онтологический, но прежде всего как глубинное ценностное устремление.

В отличие от Ф. Ницше, пафос философии которого был направлен на обоснование и оправдание антагонизма двух начал как метафизического принципа раздвоенности мира, Вяч. Иванов придерживался мнения о том, что противоречивость их безусловна. Данное заключение выстраивалось на убежденности мыслителя в сущностном единстве любой антиномии, крайние проявления которой интерпретируют вариативность выражений этого единства. Не случайно приоритетом в осмыслении “третьей” реальности для него является Дионис – “творчески-инстинктивное начало жизни”, обуславливающее ее религиозно-нравственный статус.

С позиции религиозно-нравственного содержания культуры Вяч. Иванов выделяет несколько типов отношения к ней: *аскетический*, акцентируя нравственный момент культуротворчества, он опирается на неприятие ценностей иррационального порядка и подчиняет моральному утилитаризму инстинкт, игру и произвол творчества; *релятивистический* (релятивистский) исходит из отрицания многоплановости бытия, а следовательно, религиозного смысла культуры; *символический* призван оправдать все аспекты культуротворчества, исходя из его символических отношений к абсолютному.

Первые два положения постулируют модель культуры неорганической, лишенной собственных бытийных критериев. Так, в качестве главного принципа аскетического типа отношения к культуре объявляется рационализм. Наглядным примером рационализации духовной сферы и отрыва личности от стихийных законов природной жизни послужила для Вяч. Иванова моральная концепция Л. Толстого. Осмысленная с позиции философии жизни, она открыла противоположный ницшеанству полюс. За присущей ей гипертрофией нормативного чувства Вяч. Иванов усматривает тенденцию к снижению человека, умалению его сущностной многоуровневости. «"Жить по-Божьи" значило для Толстого прежде всего жить парадоксальною жизнью отвернувшегося от ликов жизни человека»* (с. 275). Не случайно аскетический тип мировоззрения представляется мыслителю в образе клетки, где каждый прут заземляет сознание определенным принуждением: не противясь злу, не воюя, отвергни чувственность и т. д. Следовательно, свое неприятие нравственной философии Л. Толстого Вяч. Иванов аргументирует отсутствием в мировидении великого романиста антиномии (трагедийного начала), которая обеспечивается созерцанием трансцендентной перспективы. По его образному выражению, Л. Толстой не видит противоречия между ликом Альдонсы и ликом Дульсинеи в силу того, что Дульсинею он вообще не знает, а Альдонсу, согласно его учению, достаточно "воспитать, исправить и сделать благочестивою женщиной".

Неверие в сверхэмпирическую реальность, усматриваемое Вяч. Ивановым в нравственном учении Л. Толстого, позволяет ему причислить писателя к сторонникам аполлоновского формотворчества, или выразителям феноменального принципа культуры, к коим были отнесены также Сократ, Кант и др. Философия Сократа рассматривалась как наиболее ранний прототип толстовства в культуре, характерной особенностью которого являлась все та же фатальная разделенность нравственного и метафизического аспектов мировоззрения, инициировавшая идею единства добра и знания.

На протяжении всего своего творчества Вяч. Иванов отстаивал идею несоотнесенности нравственной и познавательной сфер, не соглашаясь с трактовкой морали в качестве императива, созданного на примате рационалистического сознания. "Учение о том, как жить, – ложная этика. Личность свободна в пределах одного *Да* жизни. Все *Нет* должны быть утверждением одного *Да*" (с. 85). В нравственном законе философ усматривает предпосылку ценности внедискурсивного мышления, ценности абсолютной, находящейся за пределами индивидуального мышления, что, по его мнению, пытались оспорить Сократ и Толстой, усматривая в принципе всеобщности произведенное рациональной селекцией предписание. Критике подвергается также позиция этического рационализма Канта, представляющаяся непоследовательной с точки зрения соотнесения нравственной философии с теорией познания. Кантовский принцип всеобщего законодательства противоречит пониманию Вяч. Ивановым всеобщего как богоустановленного, трансцендентного интеллекту.

Примером релятивистического типа отношения к культуре послужило для Вяч. Иванова ницшеанство "после трагедийного" периода, определяемого в терминах антидионисийства. Если в ранней метафизике Ницше Вяч. Иванов находит дионисийское начало тождественным религиозному, то на более позднем этапе творчества базельского мыслителя он наблюдает последовательную материализацию религиозной метафоры. Следя за ростом идеи сверхчеловечества, он отмечает постепенное перерастание дионисийского неформализуемого "как" в антидионисийское "что". В фило-

* Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. (Здесь и далее – цитирование по данному произведению. В скобках указываются страницы.)

софском плане для него данная трансформация означала подмену метафизического критерия учения эмпирическим, что представлялось возможным с помощью опредмечивания (материализации) сущностных характеристик Диониса и, по мнению философа, привело к окончательной духовной ущербности идеи Сверхчеловека.

Наиважнейший принцип дионисизма, составляющий его религиозный пафос, заключается в преодолении индивидуально-эмпирического состояния, достижении истинной свободы, мыслимой в ницшеанстве как свобода от условного закона. В этом смысле трактовка Диониса как воплощенной антиномии соответствовала монистической направленности философии Ф. Ницше и совпадала с тезисом жизни "по ту сторону добра и зла" – руководящей идеей морального учения мыслителя. Следовательно, творчество Ф. Ницше Вяч. Иванова разделяет на два идейно противоположных периода: до появления Сверхчеловека и после. Первый, возрождая досократический тип метафизики, характеризует символический способ отношения к культуре. (В данном плане примечательна попытка Вяч. Иванова соотнести творчество молодого Ф. Ницше с реалистической тенденцией в философии и расположить ближе к Гераклиту, нежели к Платону.) Второй, упраздняя понятие метафизической реальности, определяет релятивистическую модель культуротворчества.

Онтологическая доминанта, лежащая в центре возрождаемой Вяч. Ивановым мифологической традиции, была ориентирована на преодоление принципа индивидуации, преодоление не рациональное, а экстатическое. Однако дионисийская экстастика, содержащая в своей основе религиозные предпосылки, была истолкована Ф. Ницше не в категориях религиозных, а как феномен эстетический, "драма превращений" "отрицательных самоопределений" в положительные. В качестве "положительного самоопределения" базельским философом рассматривалась и трансформация дионисийства в идею Сверхчеловека, что, по оценке Вяч. Иванова, являлось окончательным уничтожением идеи Бога. Мифосимволическое мышление Ф. Ницше в поисках верховного идеала – архетипа – вышло за пределы метафизической реальности, в результате чего его Сверхчеловек приобрел лишь качества сверхсубъекта, что для нравственной философии означало отказ от мысли о трансцендентной природе морали. "Ницше, едва освободив волю от цепей внешнего долга, вновь подчиняет ее верховенству определенной общей нормы, биологическому императиву. Амoralист объявляет себя "имморалистом", т. е. опять-таки моралистом в принципе" (с. 31). Следовательно, призыв жить вне или "по ту сторону добра и зла" органично соответствует религиозно-мифологическим представлениям мыслителя, коими отмечен именно дионисийский этап его творчества. Для Вяч. Иванова данный лозунг означал обращение к монистической онтологии, в русле которой осуществлялось упразднение рационалистических основ нравственного учения. Философ отмечал тождественность ницшевского постулата принципу святости и свободы, выраженному в христианской этике смещением нравственного критерия к полюсу умопостигаемого.

Дионисизм, предопределивший восприятие мира в его антиномизме, стал одним из контаминационных пунктов в построении "положительной" этики Вяч. Иванова. Другая, не менее ценная для мировоззрения мыслителя точка зрения была выражена в нравственном учении Ф. Достоевского, не допускавшего, в отличие от Ницше, отрицательного определения личности ("я" и "не-я"). Для Ф. Достоевского – последователя святоотеческой антропологии – важен не трансценсус, преобразовывающий "отрицательное самоопределение" в положительное, а онтологические предпосылки "положительного самоопределения". Квинтэссенцией его размышлений о человеке явилась идея духовного социума, или неэмпирического единства как бы-

тийной основы личности, благодаря которой она способна противостоять индивидуации. Тем не менее моральную позицию Ф. Достоевского Вяч. Иванов считает сопряженной ницшеанству в заключение о том, что нравственный вектор человека лежит вне его сознания. Не случайно он причисляет писателя к провозвестникам дионисизма, называя его "поборником инстинктивно-творческого начала жизни и утвердителем его верховенства над началом рациональным", "пророком безумствующим и роковым, как все посланники Диониса", "Заратустрой-Достоевским" (с. 28, 179, 295).

Из двух вариантов нравственного учения, отстаивающих аморализм в качестве оппозиции законодательной морали, мыслителю ближе всего этика Ф. Достоевского – последовательная в развитии концепции соборной общности. В отличие от Ф. Ницше, в философии которого возобладало влияние ренессансной эпохи с ее апологией индивидуальности, претендующей на право обладать могуществом Бога, Ф. Достоевский в своем учении воплощал, по словам Вяч. Иванова, отказ от героического стоицизма романтиков, истолковывая свободу как предикат божественной активности. Поэтому столь типичная для его творчества экспликация идеи свободы-обособления выражает чаяние свободы соборной, утверждающейся в полном подчинении божественным по природе законам человеческой нравственности.

Доминирующей категорией в определении добра, согласно Вяч. Иванову, у Ф. Достоевского является вера, или практическое признание всечеловеческой общности в Боге. Ее интерпретация стала одним из аспектов раскрытия сущностных свойств *дионисизма*. По мнению философа, вера есть *transcensus* субъекта, который осуществляется не просто вне аналитического взаимодействия с объектом, а представляет собой синтетическое единство с ним. Охарактеризованная таким образом, она противопоставляется познанию – рационалистическому акту, основанному на антагонистических отношениях человека и мира.

Моральное учение Ф. Достоевского Вяч. Иванов рассматривает в качестве наглядного примера, где нравственная составляющая и интеллектуальная предельно разделены. «... Достоевский не пошел, как Толстой, по путям Сократа на поиски за нормой добра, совпадающего с правым знанием, но, подобно великим трагикам Греции, остался верен духу Диониса. Он не обольщался мыслью, что добру можно научить доказательствами и что правильное понимание вещей, само собою, делает человека добрым, но повторял как обаянный Дионисом: "...каждый за всех и за все виноват"» (с. 295). Философ приходит к выводу, что познание – это идеалистическая форма осмысления мира, обуславливающая аскетический и релятивистический тип культуротворчества, тогда как вера воплощает реалистический опыт человека и представляет собой реализацию символического мироотношения.

Вяч. Иванов придерживался убеждения, что ни альтруизм, никакая другая высокая моральная доктрина не вмещают в себя всей целостности реалистического опыта, так как данный опыт чужд любому гносеологическому противопоставлению человека и мира. Реализм, отстаиваемый мыслителем, явился выражением символической позиции, религиозной по духу, предполагающей единство антиномии, синтез всех смысловых аспектов в более сложной структурной организации – мифе.

Философ отстаивал мысль, что формирование нравственного идеала происходит параллельно с "возвращением" культуры к своим первозданным органическим формам. Таким образом, в нравственной философии он использовал логику теогонического процесса, переосмыслив движение от хаоса к космосу как феномен деградации нравственной жизни. В культурологическом срезе его философии данный упадок соотносится с "неорга-

нической” эпохой, конкретными историческими экспликациями которой являются послесократическая Греция, а также этап расцвета возрожденческой культуры. Следовательно, эволюция нравственного сознания не ассоциируется с движением культуры от менее к более совершенным формам, а соотносится с распадом ее цивилизационных детерминант.

Природно-циклическая семантика, столь активно используемая в нравственной философии Вяч. Иванова, обусловлена стремлением мыслителя преодолеть антиномизм современного мироотношения. И в этом плане весьма оправданной выглядит провозглашенная им самодостаточность Диониса, символизирующего ту форму мысли, которая предшествует ее рациональному расчленению. Таким образом, нравственное учение философа можно назвать позицией “этического органицизма”, противопоставившей рациональной морали “положительную” этику, которая, однако, не является новой, а воспроизводит конкретные аксиологические ориентиры мифологического сознания. Иначе говоря, Вяч. Иванов не рассматривает нравственную жизнь как момент исторического развития; он постигает ее, прилагая отвлеченную меру – архаический ценностный идеал, чему соответствует романтико-неомифологический дискурс Ф. Ницше и Ф. Достоевского с их поисками универсализма в сфере нравственности.

Садовская Лиана Борисовна – преподаватель кафедры философии и методологии науки.

