

слушания. Именно это состояние человека – состояние растворенности в потоке самовластного языка – и позволит, считает философ, обнаружить подлинную сущность и предназначение человека: быть вблизи бытия, жить в языке.

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 49.

² Там же. С. 227.

³ Там же. С. 212.

⁴ Подорога В. А. Выражение и смысл. М., 1995. С. 123.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ Там же. С. 101.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 167, 175–176.

⁸ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. С. 259.

Л.Б.САДОВСКАЯ

ПРОБЛЕМА СОБОРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Тема соборного единства представляет собою самобытный пласт русской философии, аккумулирующий опыт православного мышления. Понятие "соборность" как универсальную характеристику индивидуально-личностной и общественной жизни впервые использовал в своих работах славянофил А.С.Хомяков. Для него идея соборности трансформировалась в целостное мировоззрение, основанное на доминанте наиболее общих принципов православной церкви, – свободы и единства. В философии ранних славнофилов означенное понятие было призвано выражать духовную взаимосвязь единого и многого посредством составляющей основу идеи церковного Собора. Онтологический аспект проблемы соборности славянофилы усматривали в идее грехопадения человека, повлекшего размежевание всех частей созданного Богом мира. Следовательно, в их философии понятие "соборность" отражало не данность как таковую, а определенную заданность, идеальное единство множества.

Позже смысл термина "соборность" претерпел существенную модификацию, а часто и вовсе утрачивал этимологическую связь с первоначальным значением. Так, преемник соборных постулатов А.С.Хомякова К.С.Аксаков основы общинного устройства охарактеризовал как "хоровое начало". Отождествляя соборность с общиной, Аксаков наделял данное понятие статусом явления эмпирического (социального), что противоречило общему представлению славянофилов о соборности как цели.

Учение славянофилов обогатилось концепцией "соборного сознания" С.Трубецкого, согласно которой соборность есть проявление внутренней и внешней жизнедеятельности индивидуального сознания, детерминированное "сознанием вселенским"; идеей интерсубъективности Франка, утверждавшей представление о соборности как первичном духовном организме, силой которого общество приводится в движение. Возврат к рассмотрению соборности в церковно-богословских терминах наметился у П.Флоренского и С.Булгакова.

Принцип соборности тесно связан с идеями Богочеловечества и Софии, а также с фундаментальной для онтологической гносеологии концепцией непосредственного жизненного приобщения к допредметной реальности. Таким образом, проблема соборности непосредственно примыкает к философии всеединства. Понятие "соборность", сформировавшееся в метафизике славянофилов, является тождественным понятию "всеединство" в плане структуры: оба одинаково выражают принцип идеального единства множества. Тем не менее в том виде, в каком концепция соборности осмысливалась в учении славянофилов, она все же отличалась от излагаемых философией всеединства положений и по генезису категорий, и по сути рассматриваемых проблем.

Идеалистическая философия всеединства формировалась на основе учений христианского платонизма, в то время как основой концепции со-

борности у славянофилов служил конкретный церковный опыт, тесная связь с православием и новозаветным мировоззрением. Центральной идеей данной концепции, как она была заявлена впервые, оказалось учение о сверхэмпирической и благодатной церковной жизни. Философия же всеединства, развивавшая темы соборного сознания, соборной личности, соборного социума, осуществила как бы периферийное развитие проблемы соборного единства. Важно и то, что в отличие от славянофилов, не признававших западных "отвлеченных" систем, философские построения сторонников метафизики всеединства находились в русле традиционной западной спекулятивной философии.

Для Вяч. Иванова понятие "соборность" – фундаментальное в метафизических поисках новой духовной общности. Именно потому, что для решения данной проблемы исследователь обращался к самым различным формам человеческого творчества (литературе, живописи, театру, философии, религии), в символизме которых усматривал живые истоки единого нерасчлененного бытия, в его философской системе можно обнаружить опыт на первый взгляд разнородных и несовместимых форм мировоззрения. Сам предмет поиска обусловил подход Вяч. Иванова к духовному наследию как к целостному, нерасчлененному образованию. Поэтому в теоретических изложениях философа-символиста одинаково значимы Ницше и Вл. Соловьев, Христос и Дионис.

Главное, что объединяло теоретика символизма с основоположниками учения о соборности славянофилами, – это способ мышления с активным использованием категорий христианского вероучения, к которым он пришел через осознание близости культового дионисизма и христианства. Так, в некоторых работах, рассматривая соборность в качестве формально неопределимого бытия, Вяч. Иванов обращается к образу Христа как к единственному "конкретному" принципу истинного соборования¹. Тем не менее философии Вяч. Иванова чужд дух конфессионального христианства. Это сказалось в его попытках придать особый, христианский, смысл языческим культовым таинствам, к синкретической природе которых, по его мнению, восходит современная культура.

Некоторый отход Вяч. Иванова от трактовки соборности в рамках православной традиции объясняется значительным влиянием на его философию «артистической метафизики» Ницше, в которой дионисийское начало приобрело значение категории интерсубъективности. Таким образом, при разработке проблемы соборности Вяч. Иванов апеллирует, с одной стороны, к психологизму дионисийской катартики, что позволяет в пределах данной проблемы рассматривать вопрос о генезисе соборного сознания. С другой стороны, мыслитель пытается утвердить идеал единого христианского мира, в котором все формы общественного сознания – мораль, религия, эстетика, государственно-правовой уклад – были бы представлены в виде одной всесинтезирующей формы, знаменующей преодоление меонического состояния современной культуры. А это открывает возможность вычленения нового аспекта исследования – вопроса соборной культуры.

Историческим идеалом "органической эпохи" для Вяч. Иванова была греко-латинская древность с присущим ей типом всесторонней образованности, которая, как считал философ, упреждала и предопределяла многие культуротворческие явления современности. По его мнению, отражением трагического разрыва, положившего начало рационализации всего наследия органической эпохи, критическому пересмотру духовных ценностей, стала философия Сократа, проявившаяся в обособлении абсолютного бытия и чувственного мира, истины и мнения философского релятивизма. Этот "апофеоз беспочвенности", как полагал Вяч. Иванов, определил становление современной "аналитической" эпохи.

Поиск гносеологических предпосылок соборного сознания Вяч. Иванов начинает с попыток преодоления философского идеализма, который трактуется в духе кантовского противостояния субъекта, ограниченного рамками

собственного рассудка, и объекта как "вещи в себе". В этом отношении любые отсылки к рациональному поиску intersубъективности и любую диалектику он считает несостоятельными, выдвигая на первое место индивидуально развитый внутренний (мистический) опыт.

Эпистемология соборности Вяч. Иванова обозначена в его философии как теория мистического реализма. Она основывается на мистическом отождествлении "я", первичной данности сознания, и "ты", "чужого бытия". Важно указать, что категории "я" и "ты" не совпадают с терминами "субъект" и "объект". Философ сам подчеркивает, что его теория исключает рациональное познание с его закономерным разделением познающего и познаваемого на субъект и объект. Применительно же к основному способу иррационального постижения его *terminus tehnicus* есть "отождествление себя с другим". Причем "я" в таком понимании совершенно лишено какого-либо качественного наполнения, т.е. оно не личность, но индивидуальность, а именно первичная данность сознания. Термин "другое" семантически шире. "Другое" также является первичной данностью сознания, но поскольку через него "я" познает себя сущим, — оно есть бог, абсолют, посредством которого "я" утверждается в своей собственной абсолютности. Само по себе "я" связи с божественной реальностью не имеет, а поэтому не имеет и убежденности в истинности своего бытия. Идентифицируя себя с другим бытием, "я" познает его абсолютно и тем самым восстанавливает свое подлинное существование, утраченное первоединство.

Таким образом, достоверные сведения о соборном единстве возможны как собственные свидетельства его о самом себе, заключенные в опыте отождествившего в себе субъект-объектные отношения познающего «я».

Аргументы, которые Вяч. Иванов выдвигает против рационализма, приводят к заключению, что истина не логическое знание, а соборное. Поэтому она не может исходить из опыта субъекта как единственного источника всех норм, в том числе и нравственной. Ни нравственный закон, ни физический не зависят от нашего знания. Любая норма, установленная в процессе разделения на познающее и познаваемое, является результатом солипсического, замкнутого на самом себе мышления.

Вяч. Иванов близок к Хомякову, когда утверждает о необходимости совпадения истины и добра в соборном сознании. Именно такое совпадение характеризует соборность как акт божественный. Рациональное же познание может лишь разделить истину и нравственное начало, обожествив имманентные рассудку логические формы. Очевидно, что рационализм трактуется Вяч. Ивановым как разновидность идеализма, постулирующего доминанту субъекта в процессе познания. Отсюда исходит и неприятие мыслителем философии Сократа, который из правильного доказательства и понимания вещей выводил нравственные нормы.

Вяч. Иванов одинаково не приемлет идеализма, доминирующий постулат которого видит в противопоставлении личности и мира как субъекта и объекта, и атеистически мыслимого позитивизма, основной ошибкой которого считает отказ от бога. Как представитель реалистического направления он придерживается той точки зрения, что идеальная реальность присуща общему, а отдельное пребывает в относительном бытии.

Философ отвергает также возможность рационального обоснования взаимосвязи конкретного с абсолютным. В своей теории мистического реализма он выдвигает на первое место в познавательном процессе индивидуально развитый опыт. Мистический опыт, о котором говорит Вяч. Иванов, — это, с одной стороны, комплекс составляющих экстатическое состояние человека, корни которого мыслитель усматривает в древнеоргийном коллективизме, скрывающем тайну соборности в массовых вакханалиях, посвященных богу Дионису. С другой стороны, он касается основ христианской мистики, потому как речь ведет о "воссоединении в Духе". Подобная двойственность исходила из убеждения в ущербности большинства исторических верований, и христианства в том числе, как отпавляющихся от идеи макрокосма.

Поскольку же философ постижение мира связывает с постижением микрокосма, то наиболее приемлемой идейной платформой для становления соборного сознания он считает язычество, экстраполирующее человеческую активность не только на творение культовой соборности, но и на создание антропоморфных богов. Исходя из этого, содержанием нового религиозного мышления он объявляет "ноуменальное всечувствование вещей ...сущих вместе внутри и вне человека..."².

В мистицизме Вяч. Иванова ярко обозначилась связь экуменических настроений с поисками универсально-христианского внецерковного идеала. Основным моментом осмысления новой религиозности, по его мнению, стало утверждение вслед за Ницше инстинктивно-творческого начала жизни, выразить которое могла бы лишь реалистическая доктрина.

Итак, ивановский реализм исключает разделение членов познавательного процесса на субъект и объект. Но что же тогда будет основанием реалистической эпистемологии мыслителя? Вяч. Иванов находит такое основание в метафизике Достоевского. Оно выражено в понятии "проникновение". Сам же философ называет его "transcensus" и определяет как свойство субъекта, имманентную возможность воспринимать "чужое я" не как объект, а как "другой субъект".

Тем не менее в реалистической теории Вяч. Иванова прослеживается четкая апелляция не столько к славянофильским настроениям Достоевского, отразившимся в тезисах о соборной жизни как круговой поруке, о виновности всех перед всеми, сколько к ницшеанству писателя, сказавшемуся в восприятии им соборности как психологической целостности. Это усматривается в том, что transcensus, или абсолютное утверждение реальности "чужого бытия", философ наделяет религиозно-экстатическими характеристиками, способствующими освобождению познающего от качеств собственной субъектности. Transcensus, — полагает он,— «это не периферическое распространение граници индивидуального сознания, но некое передвижение в самих определяющих центрах его обычной координации; и открывається возможность этого сдвига только во внутреннем опыте, а именно в опыте истинной любви к человеку и к живому Богу, и в опыте самоотчуждения личности вообще, уже переживаемом в самом пафосе любви»³.

Любовь в "соборной философии" Вяч. Иванова представляет высший, религиозно обоснованный принцип человеческого со-общения, выраженный в отождествлении "я" и "ты", "я" и "другого". Будучи одним из основных предикатов соборности, любовь, с одной стороны, выражает множественность, или количественный признак соборности, с другой стороны, — единство как утверждение сообщающихся начал друг в друге, или качественное ее содержание.

Философ последовательно развивает свою мысль в пределах поставленной русской метафизикой, и в частности философией всеединства, задачи — способствовать перемещению центра человеческого бытия из его чувственной природы в природу трансцендентной реальности. Руководствуясь данной целью, Вяч. Иванов ставит под сомнение любые формы как рационального, так и эмпирического познания. Абсолютное утверждение "чужого бытия", согласно его рассуждениям, есть акт воли, который нивелирует все содержание собственного бытия. "Ты" становится "другим я", факт существования которого является мистическим знанием и не подлжит рациональному или опытному обоснованию. Переживание "чужого я" как беспредельного мира — es, ergo sum, как говорит Вяч. Иванов, — содержит постулат Бога как реальности, реальнойшей изо всех абсолютно реальных сущностей. Следуя постулатам исповедуемого философом мистического реализма, можно заключить, что идеализм в восприятии мира, субъекта и объекта естествен для человека познающего, тогда как реализм — непреходящее мировоззрение человека трансцендирующего.

Отличительной чертой ноуменальности соборного единства философ признает ипостасность как единение в субъекте. Учитывая особенности

природы субъекта, который в данном случае приобретает свойства надвременности, надпространственности и становится трансцендентальным бытием в виде внутреннего "я", недоступным ни рациональному постижению, ни чувственному, Вяч. Иванов характеризует соборность как единство органическое. Данная мысль восходит к античному, точнее к платоническому, представлению о познании как уподоблении, о наличии объекта в субъекте соответственно природе субъекта. В итоге достоверные сведения о соборном единстве возможны как опыт личной сопричастности к единому организму, опыт самосвидетельства.

В гносеологии Вяч. Иванова познание онтологизируется. По сути, это – мистическое переживание, мыслимое феноменологически как цепь последовательно заменяющихся психологически-субъективных состояний онтологически-объективными. Например, состояние экстаза служит необходимым условием "...чтобы раскрыть в человеческом сознании объективную данность момента, который ... постулирует личность Бога как предусловие нашей собственной личности"⁴. Таким образом, природа интерсубъективности, или соборности, обусловлена не познавательным, а трансцендентным моментом содержания личности. Опираясь на этот тезис, Вяч. Иванов признает существование "мистического разума", который может притязать на свою автономию, как и практический разум Канта.

Для обоснования сущности мистического содержания человека в его трансиндивидуальности Вяч. Иванов применяет христианское доказательство природы человека как Богочеловека. Отсюда исходит и понимание основной тенденции духовного возвышения личности, заключающееся в достижении абсолютной свободы. Антропология мыслителя отличается сложным переплетением элементов субъективного (человек – фактор свободы) и объективного (свобода – дар Бога) идеализма. Степень человеческой свободы, как мы уяснили, определяется мерой приближения человека к Богу и отдаления от эмпирически мыслимой общественности.

Решая проблему соборного сознания, Вяч. Иванов не может избежать главного противоречия своей метафизики, обусловленного отождествлением христианства и язычества. Данное противоречие усматривается в выведенных мыслителем двух полярных рядах понятий, идентично характеризующих соборность. Первый представляет непосредственно идею синтеза во всей многоплановости ее христологических значений. Вторым выражен в парадигме понятий "синтез-разрушение" и представляет собою многообразно трактуемую интерпретацию дионисийства. Философ полагает, что, являясь идеей религиозной, идея синтеза, "собирающая воедино" немислима вне категории "разрушение". Последнее, по его мнению, присутствует в экзистенциальной природе любого религиозного чувства.

С одной стороны, Вяч. Иванов сознательно следует традиции, предшествующей софиологии, используя в качестве одного из основных истоков своего философствования народную онтологию славянофилов. С другой стороны, идейной платформой его соборной метафизики стал ряд положений Ницше периода "Рождения трагедии", окрашенных идеями дионисизма: учение о единстве сущего, взгляд на индивидуацию как изначальную причину зла, на искусство – как осязаемую возможность восстановить утраченное единство.

Сопоставление философских концепций А.С.Хомякова и Ф.Ницше, в равной степени оказавших влияние на философию соборности Вяч. Иванова, правомерно в плане анализа религиозного аморфизма, который и определил общие контуры данного учения.

¹ См.: Иванов Вяч. Собр.соч. Брюссель, 1979. Т.3.

² Там же. С.268.

³ Там же. Т.4. С. 419.

⁴ Там же. Т. 3. С. 287.