

И. Н. СИЗЕМСКАЯ

**Русская
«философия —
поэзия» как форма
историсофского
миросозерцания**

Близость русской философии к земному бытию человека объясняет утверждаемое ею единство гносеологической категории «истина» с социальной категорией «справедливость», «увязку» задач познания не только с достижением господства разума над природой, но и с поисками основ человеческого бытия. В контексте такой интерпретации понятийное в познании представлялось не в полной мере адекватной формой истинного: оно требовало дополнения, и этим дополнением, восполняющим ограниченность категориального отражения мира, обосновывался, как мы отметили, чувственный опыт, реализующийся через переживания, ощущения, образное, интуицию, мистические

настроения и другие формы внутренней жизни человека, через разнообразное состояние его души. С этих

позиций менялось представление и о критерии истины: «В русской философии, — отмечал Франк, — был установлен фактически совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании»¹. Принцип онтологизма требовал соотнесения критерия истины с опытом, понимаемым во всей его полноте (рациональный, эмоциональный, социальный), через который мир не только познается (что само собой разу-

Окончание. Начало в № 1 за 2006 г.

меется), но и переживается через «укорененность» человека в нем. Напомним, именно такое его значение фиксируется категорией Киреевского «живое знание» («живознание»). Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывают подступов к бытию, потому что эмпиризм и рационализм односторонни в своей замкнутости на одну из сторон познания. Истина достигается, когда имеет место их органический синтез на основе эмоционально-ценностного восприятия мира. Такой синтез достигается философским мышлением, он же доступен и поэзии как сфере вдохновения, образов, интуитивных предпочтений, поэтических фантазий и грез. Во всяком случае, в поэзии жизнь человека предстает в форме непосредственной реальной связи между «Я» и бытием — в такой форме, которую искали и философы.

Такое понимание опыта и природы знания вносило определенное несогласие с традиционным толкованием задач гносеологии, и столь заметное, что связанное с ним понимание можно было воспринять как новое философское направление (наряду с существующими — рационализмом и эмпиризмом). Хотя следует признать, что некоторые аналоги ему в западной философской мысли были: учение о «логике сердца» и «чувствующем уме» Паскаля, идея о «чувственной интуиции» Якоби, учение о «понимании» Дильтея. Но в русской философии это направление разрабатывалось самостоятельно, в соответствии со своеобразием отечественного философского знания.

С отмеченным онтологизмом в гносеологии связана и та особенность, что категория истины в ней часто сопрягается с понятием *правды*, фиксирующим соотношенность знания с всеобщими нравственными основаниями жизни. Выше мы говорили о том, что формой философского творчества часто была литература. Теперь в объяснение этому факту добавим: свободная и вненаучная форма философского творчества была связана с его сущностью, с тем «конкретным интуитивизмом» (Франк), который опирался на совершенно особое понимание истины. «У русских, — писал Франк, — кроме слова «истина», которому точно соответст-

вует немецкое «Wahrheit», имеется еще и другое понятие, ставшее главной и единственной темой их раздумий и духовных поисков. Это понятие выражается непереводаемым словом «правда». «Правда», с одной стороны, означает истину в смысле теоретической адекватности образа действительности, а с другой — «нравственную правоту», нравственное основание жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается»².

Торжество истины, таким образом, мыслится как торжество не только над заблуждением, над «неистинным знанием», но и над социальной неправдой. Другими словами, категория истины выступала в системе знаний о мире не только в своем классическом гносеологическом смысле (как тождество знаний действительности), но и как мера нравственной оправданности земного мира, земного существования человека. Русский мыслитель, конечно же, жаждал торжества знания над незнанием, но еще больше — над «неправдой» человеческого бытия. И это было, пожалуй, главной особенностью отечественной философской мысли. Смысл и цель познания виделся не только (а может и не столько) в торжестве разума, сколько в поисках праведных, нравственно-социально-справедливых основ жизни. Поэтому философское мышление не было ориентировано на «чистое познание», на бесстрастное теоретическое понимание. Ему было чуждо Спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать»; для него, как писал В. Г. Белинский, думать и чувствовать, понимать и страдать было одно и то же. Понимание выступало в единстве с моральным сознанием, ценности и нормы которого как бы «примерялись» на открываемый познавательной деятельностью мир. Такая черта философской гносеологии позволяла сопрягать понятия отвлеченной мысли с другими проявлениями человеческой жизни и со всеми формами ее осознания, в том числе и художественной. Поэзия наиболее соответствует последнему — ведь она, во-первых, не может, по природе своей, быть бесстрастной, а во-вторых, ее внимание, интерес постоянно сопрягаются с желанием проникнуть в тайны вселен-

ной, из которых «прорастают» значимые для человека явления — его связь с миром природы, душевные страсти и тревоги, осознание своего предназначения.

Это «оправдывало» в рамках философского отношения к миру художественное творчество, более того, как бы признавало за последним возможность достичь успехов в познании мира не меньших, чем средствами логики, теоретического мышления. Ибо и в философии рассудочное знание, покоящееся на «голом» анализе и синтезе, на доводах логики, нередко расценивалось как духовно слепое, неспособное видеть всего богатства феноменального мира явления, а соответственно и всей глубины стоящего за ним ноуменального мира сущностей. Художественное творчество давало определенную гарантию от такой слепоты. — «Не в отмену логике, а в наполнение ее живой предметностью; не в поспориение факта и закона, а в *узрение целостного* предмета, скрытого за ними»³. А. К. Толстой как поэт выразил эту идею в такой поэтической форме:

Много в пространстве невидимых форм
и несслыханных звуков,

Много чудесных в нем есть сочетаний
и слова и света,

Но передаст их лишь тот, кто умеет и видеть
и слышать,

Кто, уловив лишь рисунка черту, лишь созвучное слово,

Целое с ним вовлекает созданье в наш мир
удивленный.

Отдельное, можно сказать болезненное, звучание эта тема получила поэзии Е. А. Баратынского, вошедшего в историю отечественной поэзии как «поэт-мысли». Через все его творчество проходит идея, что разум не только лишает окружающий мир красок, но иссушает душу, делает человека неспособным к полноценной жизни, отнимает у него ту непосредственность мировосприятия, которая является залогом счастья, потому что, чем рассудочнее человек, тем сильнее он страдает от противоречий и пороков мира, в котором живет. Это «страдание от ума» лишает его тех радостей, которые составляют смысл жизни, считал Баратынский. Конечно, это крайняя позиция, но

заостренность, приданная проблеме поэтом, оправдывается тем, что ее формулирует в таком виде именно поэт, хотя ее интенция в сути своей мало расходится с философской позицией, высказанной выше. Философ, может, только добавил бы, что поэзия, появилась на свет, чтобы скомпенсировать издержки познавательного постижения мира. Что «не одним умом жив человек», что людям «надобны и страсти и мечты, в них бытия условие и пища», — это мудрецу всегда было понятно.

Антропологизм и онтологизм не исчерпывали всей специфики русской философии XIX века, которая находила непосредственный отклик и отражение в поэзии. В этой связи к названным выше особенностям добавим еще одну: в отечественной философии человек всегда воспринимался как представитель всего человеческого рода, человечества, поэтому напрасно искать судьбу и благо отдельной личности вне ее связи с последним. Можно сказать, что отечественная философия, в отличие от западной, была, по образному выражению Франка, «Мы-философией». Важно, что «Мы» мыслилось не как внешнее единение, а как интегрированное целое: каждое «Я» не просто соотносится с целым «Мы», но в каждом «Я» внутренне содержится «Мы». Поэтому правомерно говорить, как скажет немного позже другой русский мыслитель, о «симфонической личности». Наиболее последовательно этот принцип разрабатывался в философских исканиях Вл. Соловьев, С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Н. О. Лосского. На языке философии его содержание емко и кратко выразил Вл. Соловьев: «Истинный смысл вселенной — индивидуальное воплощение между единичным и общим, или присутствие всего в одном». На языке поэзии суть принципа сформулировали Баратынский — «мгновенью мне принадлежит, как я принадлежу мгновенью», Тютчев — «все во мне и я во всем», Фет — «все, все мое, что есть и прежде и было».

Но вернемся к связанному с принципом всеединства толкованию отношения человека к окружающему его миру. Главное в нем — признание, что судьба отдельного человека есть отражение всемирно-исторической судьбы все-

го человечества. Это объясняет, почему социальная проблематика является ведущей в системе отечественной философии, независимо от ее направленности (религиозной, материалистической, позитивистской, аксиологической). «Когда в XIX веке в России народилась философская мысль, то она стала по преимуществу религиозной, моральной и социальной», — отмечал Бердяев⁴. «Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX века, кроме самой религиозной философии, — считал Франк, — принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа»⁵.

На первый взгляд даже может показаться, что все русское мышление сосредоточено на конкретных исторических или социальных вопросах, но это только на первый взгляд. Дело в том, что социально-историческая направленность философских изысканий носила *историософский* характер. Иными словами, теоретические построения постоянно сопрягались с идеей общественного идеала и смысла истории, с проблемой ее «начала и конца», с осмыслением места человека в историческом процессе, его ответственности за происходящие события. «Русская мысль *сплошь историософична*, — считал Зеньковский, — она постоянно обращается к вопросам о «смысле» истории, конце жизни и т. п. Это исключительное, можно сказать чрезвычайное, внимание к философии истории, конечно, не случайно, оно коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души»⁶. Можно сказать, что в философию истории вливаются все русские философские идеи.

В контексте историософской тематики одной из главных представала также проблема отношения России и Западной Европы, которая становится востребованной и поэзией (И. А. Аксаков, А. С. Хомяков, Ф. Ю. Тютчев, Вл. Соловьев). Назовем самые популярные стихотворения этой направленности: у А. С. Хомякова — «России» (1839 и 1854 г.г.), «Расскавшейся России», «Вставайте! Оковы распа-

лись...», «О грустно, грустно мне...», «Мечта»; у К. С. Аксакова — «Союзникам», «Безмолвна Русь; ее умолкли города...», «К славянам», «Тени»; у Ф. И. Тютчева — «На взятие Варшавы», «Не гул молвы прошел в народе...», «Молчит сомнительно Восток», «Неман»; у Вл. Соловьева — «Ex oriente lux», «Панмонголизм». Правда, на части этих стихотворений есть изрядный налет панславизма:

Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!

(А. С. Хомяков)

И, тем не менее, проблема России и Европы предстает в поэзии, как и в философии, не просто политической или культурно-исторической, а метафизической проблемой взаимоотношения различных культур. Она становится своеобразным философским трамплином для глубоких историософских размышлений о сути духовной культуры вообще, о диалектике в ней общечеловеческого и национального, о смысле всемирной истории в контексте которой она развивается, об исторических и культурных путях развития России.

И еще один существенный момент к характеристике проблемы «Восток-Запад» как темы поэзии: Россия имела свой Восток, прежде всего в лице Кавказа. Его история, культура, национальные традиции, природа были, начиная с Пушкина и Лермонтова, источником поэтического вдохновения, элегических раздумий, наконец, пленительных образов, вошедших навсегда в мировую поэзию. Мало кто из российских поэтов не оставил цикла стихотворений о Кавказе, и они, как правило, были одними из лучших в их поэтическом творчестве.

Разумеется, проблемой «Восток-Запад» не исчерпывались историософские вопросы, занимавшие русскую поэзию. Среди тех, что были наиболее созвучны ее собственным интенциям — это вопрос о смысле жизни и смерти. Эта тема является сквозной для многих русских поэтов, особенно второй половины XIX века. Правомерным будет вопрос — а почему, русскую поэзию так притягивала эта проблематика в ее метафизическом звучании? Можно

ли это объяснить только тем чувством одиночества, «брошенности», уныния, общим настроением пессимизма, которым были подвержены многие из русских поэтов в силу особенностей их индивидуальной психики? Да, конечно, можно, и во многом — нужно.

Но все-таки такое объяснение оправдано лишь отчасти.

Во-первых, творчество этих поэтов отражало свое время, а «не всякому времени дается чувство поэзии» (Н. Страхов). Поэты второй половины XIX века (А. Н. Апухтин, А. К. Толстой, А. А. Голенищев-Кутузов, А. А. Фет, П. Я. Полонский, Вл. Соловьев) душой, содержанием своего творчества (как и его художественной стилистикой) были не со своим временем — временем наступления «железного века», нарождающейся буржуазности в культуре и общественном сознании. Они ощущали себя поэтами Пушкинской эпохи, вошедшей в историю отечественной поэзии как ее Золотой век (Серебряный век был еще впереди), и продолжали служить «покинутому божеству», уверенные в том, что оноечно, что поэтические принципы 20–30-х г.г. есть исходные для всякой истинной поэзии: «А Ярославна все-таки тоскует в урочный час на Каменной стене» (Случевский). Этот разлад со своим временем, конечно, не мог не отразиться на их творчестве, хотя художественное выражение его у каждого было свое: для Апухтина — в настроении уныния и тоски («истомил меня жизни безрадостный сон»), для Баратынского — в чувстве, бессилия перед круговоротом жизни («рабы послушные, покорно согласим свои желания со жребием своим»), для Толстого — в признании торжества скуки над радостями жизни («и скука — скука роковая одна над всем царит кругом»), для Фета — в понимании того, что «как ни громко пой ты лиру, колокола перезвонят», для Саводника — в ощущении бесцельности жизненного пути («нет ни звезд, ни света на пути»). Такие настроения, бесспорно, обращали к проблеме смысла жизни и метафизической сути смерти.

Во-вторых, творчество этих поэтов, конечно же, отражало историософскую направленность общественной мысли этого периода.

В свое время Бердяев сказал, что два мифа определяют динамику и содержание философского мышления — миф о начале мира и миф о его конце. Так вот, русскую философию, как и общественную мысль в целом, интересовал всегда второй миф. Не осталась равнодушной к нему и поэзия, но здесь он в силу специфики поэтического творчества «озвучился» как вопрос о жизни и смерти человека. Эта тема витала над всей русской поэзией, начиная с Лермонтова (Демон и Тамара), но самодовлеющей она стала у поэтов второй половины XIX века. Тогда, когда «миф о конце мира» оформляется в философском мышлении как его структурообразующий элемент. Наиболее сильное звучание она приобретает у «поэта смерти», как его называли современники, А. А. Голенищева-Кутузова. У него эта тема окрашена особым эстетизмом:

И я взглянул: в красе бесстрастной,
Сверкая вечной белизной.
Издадека, с улыбкой ясной,
Мне смерть кивала головой, —

спокойно, без страха и тревоги возвещает герой его «Рассвета». Смерть воспринимается, а можно сказать воспевается, поэтом как переход к другой, высшей форме бытия, вполне согласуясь не столько с христианским вероучением, сколько с философским эсхатологизмом: «конец» (и в масштабах вселенной, и для жизни отдельного человека) — это своеобразное «приглашение» войти в иной мир. Только в поэзии это приглашение выглядит притягательней:

Пойдем туда, где нет ни счастья, ни кручины,
Где умолкает шум ненужной суеты,
Где льдами вечными покрыты вершины
Глядят на мир и жизнь с бесстрастной
высоты.

(Голенищев-Кутузов).

Ну, это и понятно: бесстрастное философское понятие «конца» не может не уступать его поэтическому образу.

И, наконец, *в-третьих*, для русской художественной интеллигенции второй половины XIX века это было время увлечения философией А. Шопенгауэра⁷, в соответствии с учением

которого человеческое существование воспринималось как «заколдованный круг страданий», а интерес к «иному миру» нередко реализовывался в циклах стихотворений с весьма знаковыми названиями (например, «Загробные мысли» К. К. Случевского).

Подводя некоторый итог, еще раз отметим, что связь русской философии с поэтическим творчеством своими корнями уходит в особенности первой, и созвучность ее тематики поэзии XIX века, в обращенность к вопросам, которые волновали и Музу мудрости и Музу поэтического вдохновения. Это породило ту их взаимную близость, которая стала причиной появления особого жанра философствования — «философию-поэзию», вызвав к жизни в поэтическом творчестве философскую лирику. Их связь, по сути, была взаимодополняемостью; философия упорядочивала мир интеллектом, понятием, поэзия — образностью поэтическим вдохновением, красотой.

В заключение несколько замечаний к истории термина «философская поэзия» как оно толковалось в русской общественной мысли. Понятие появилось несколько раньше, чем таковая сложилась в значимое направление поэтического творчества. Его ввели в обиход в начале 20-х годов XIX века приверженцы немецкой идеалистической философии «любомудры» (И. В. Киреевский, Д. В. Веневитинов, В. Ф. Одоевский, А. С. Хомяков) в ходе своих философско-эстетических исканий. Интерес к проблеме не был случайным — он отражал утвердившееся к этому времени у образованной части общества внимание к философии вообще и к немецкому романтизму в лице Шеллинга, в частности. В поэтическом постижении мира, как и все немецкие романтики, он видел высший род знания, поскольку поэзия выражает внутреннюю связь между вселенной и человеческим «я», между природой и человеком. Поэтому настоящий философ обязан смотреть на мир глазами поэта, ибо последний обладает способностью видеть и чувствовать (а не только понимать) живую основу мироздания⁸. В 20–30-годы популярность Шеллинга в России была огромна, а его влияние на развитие философской мысли и на поэтическое творчество

очень заметным. В. Ф. Одоевский, один из руководителей кружка «любомудров», писал о нем: «В начале XIX века Шеллинг был тем, чем Христофор Колумб в XV веке; он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания — его душу!»⁹. Хотя, следует отметить, что влияние Шеллинга, как и всей немецкой философии не было абсолютным: русская философская мысль развивалась своим путем, весьма отличным от западного. Но идея связи философии и поэзии была воспринята с воодушевлением и занимала заметное место в теоретических разработках «любомудров»¹⁰. Ими была предпринята попытка не только теоретического обоснования необходимости объединения философии и поэзии, но создание осознанной философской лирики.

От поэзии требовалось быть «проникнутой существенностью», а от литературной критики — обоснования смысла и сути этой «существенности». Так родилась новая философская эстетика. Ю. Манн, определяя ее суть, пишет: «В русской эстетике второй половины 20–30-х и начала 40-х годов есть мощный пласт, понять который в категориях классицизма или романтизма невозможно. Нужно признать существование особого явления, которое мы называем русской философской эстетикой. Под нею подразумевается такая постановка вопроса об искусстве, при которой он вводится в философскую систему и сознательно обосновывается как его часть»¹¹. Заметим, что пример «новой поэзии» был перед глазами — стихи и поэмы начинающего поэта-философа Д. В. Веневитинова, о котором можно сказать словами из его стихотворения:

В нем ум и сердце согласились,
И мысли полные носились
На легких крыльях мечты.

Именно его поэзию Киреевский назвал «созвучием ума и сердца». «Кто постигнет глубину его мыслей, связанных стройною жизнью души поэтической, тот узнает философа, проникнутого откровением своего века; тот узнает поэта глубокого, самобытного, которого каж-

дое чувство освещено мыслью, каждая мысль согрета сердцем, — писал Киреевский и добавлял: Созвучие ума и сердца было отличительным характером его духа, и сама фантазия его была более музыкой мыслей и чувства, нежели игрою воображения»¹². Поэзия Веневитинова была тесно связана с его философскими воззрениями и во многом была формой их выражения. Это их единство, было, можно сказать, методологическим основанием всего его творчества. «Не забываем ли мы, — полемизировал он с Полевым, — что в политике должно быть основание положительное, что всякая наука положительная заимствует свою силу из философии, что и поэзия неразлучна с философией»¹³. Для него эти два вида творчества были нераздельны.

Линия философской лирики Веневитинова была продолжена А. С. Хомяковым, Е. А. Баратынским, М. Ю. Лермонтовым, Ф. И. Тютчевым, А. А. Фетом, в поэзии которых за поэтическими образами легко угадывается глубокая мысль об основах мироздания и откровения человеческой души. Хотя не все из этих поэтов признавали собственную причастность к философской поэзии и правомерность самого термина. Известно, что Фет вообще отрицал возможность таковой. В письме к «К. Р.» (Константину Романову) он писал: «Что же такое поэтическая мысль, чем она разнится от мысли философской и какое место занимает в архитектурной перспективе поэтического произведения? Чем резче, точнее философская мысль, (...) тем выше ее достоинство. В мире поэзии наоборот. (...) В произведении истинно прекрасном есть и мысль, она тут, но нельзя, не имея перед глазами самого произведения, определить, где именно надо ее искать: на первом плане, на втором, третьем и т.д. или в нескончаемой дали...»¹⁴. И тем не менее и сам Фет¹⁵, и Тютчев, и Вл. Соловьев, как и многие другие русские поэты занимают особое место в отечественной поэтической лирике, и это место вполне может быть обозначено как «философское направление русской поэзии». Поэтому мы согласны с оценкой, которую дал Е. А. Маймин, а именно: «для русской литературы второй четверти XIX века понятие «фи-

лософская поэзия» было живым и актуальным и в большой степени определяло особенности поэтического развития той эпохи»¹⁶. От себя добавим: это понятие характеризовало не только поэтическое творчество, но и особенности развития русской философско-общественной мысли.

¹ Франк С. А. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. А. Русское мировоззрение. Спб., 1996. С. 155.

² Франк С. А. Там же. С. 152.

³ Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Русская идея. М., 1922. С. 442.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского зарубежья. М., 1990. С. 118.

⁵ Франк С. А. Русское мировоззрение // Франк С. А. Русское мировоззрение. С. 187.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Т.1. 4.1. С. 13.

⁷ Как известно, Фет, например, настолько увлекся философией Шопенгауэра, что перевел первый том его труда «Мир как воля и представление», перевод получил высокую оценку Н. Н. Страхова и был опубликован в 1881 году, а затем переиздавался еще три раза. Позже поэт перевел еще две работы философа «О четвертом корне достаточного основания» и «О воле в природе».

⁸ Как известно, Шеллинг считал, что его собственная философия не только возникла из поэзии, но и стремилась возвратиться к этому своему источнику.

⁹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.-М., 1975. С. 15–16.

¹⁰ См.: Д. В. Веневитинов: «О состоянии просвещения в России», «Анаксагор», «О математической философии», «Разбор статьи о «Евгении Онегине», «Письма графине Н. Н.»; И. В. Киреевский «Обозрение русской словесности 1829 года», (статью высоко оценил Пушкин, отметив принадлежность ее автора к «молодой школе литераторов»). Кроме Любомудров о поэзии с философским содержанием в это же время писал А. Бестужев, В. В. Кюхельбекер в своем альманахе «Мнемозина», поэт-литератор С. П. Шевырев.

¹¹ Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1969. С. 4.

¹² Киреевский И. В. Обзорение русской словесности 1829 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 67.

¹³ Веневитинов Д. В. Разбор статьи о «Евгении Онегине» // Веневитинов Д. В. Избр. М., 1956. С. 186.

¹⁴ Фет А. Стихотворения Ф. Тютчева // Русское слово, 1959, февраль. С. 68–69.

¹⁵ Примечательна в этой связи оценка стихотворения Фета «Среди звезд» А. Толстым: «Оно особенно и особенно хорошо, с тем самым философским поэтическим характером, которого я ждал от Вас», — писал Толстой Фету (Цит. по: Благой Д. Д. Мир как красота // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1979. С. 618).

¹⁶ Маймин Е. А. Русская философская поэзия. М., 1976. С. 37.