

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

П. И. Федотова

Философская система В. Ф. Одоевского 20–30-х годов XIX века: опыт логической реконструкции

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10046

Аннотация: Статья представляет собой попытку логической реконструкции системы философских взглядов одного из представителей русского шеллингянства, писателя-романтика В. Ф. Одоевского. Несмотря на принципиальную фрагментарность философского творчества Одоевского, его мышление отличала строгая систематичность, основу которой составлял пантеистический принцип всеединства бога и природы, духа и материи. На примере решения русским Любомудром философских проблем истины и заблуждения, добра и зла, прекрасного и безобразного, автор показывает внутреннюю противоречивость пантеистического мировоззрения, неизменно приводившего от абсолютного единства — к плюрализму, от абсолютной истины — к гносеологическому и этическому релятивизму.

Ключевые слова: пантеизм, романтический универсализм, русское шеллингянство, Любомудрие, В. Ф. Одоевский.

Об авторе: **Полина Игоревна Федотова**

Кандидат философских наук, независимый исследователь, Санкт-Петербург.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

Ссылка на статью: Федотова П. И. Философская система В. Ф. Одоевского 20–30-х годов XIX века: опыт логической реконструкции // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 61–77.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

P. I. Fedotova

**V. F. Odoevsky's Philosophical System
of the 1820–30s:
an Attempt at a Logical Reconstruction**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10046

Abstract: The article is an attempt to logically reconstruct the system of philosophical views of one of the representatives of Russian schellingianism, the romantic writer V. F. Odoevsky. Despite the fundamentally fragmentary nature of Odoevsky's philosophical works, his thinking was characterized by a strict system, the basis of which was the pantheistic principle of the unity of God and nature, spirit and matter. Using the example of this Russian lubomudr's solution of the philosophical problems of truth and error, good and evil, beauty and ugliness, the author shows the internal contradiction of the pantheistic worldview, which invariably led from absolute unity to pluralism, from absolute truth to an epistemological and ethical relativism.

Keywords: pantheism, romantic universalism, the Russian shellingism, lubomudrie, V. F. Odoevsky.

About the author: **Polina Igorevna Fedotova**

Candidate of Philosophy, Independent Scholar, Saint Petersburg.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

Article link: Fedotova P. I. V. F. Odoevsky's Philosophical System of the 1820–30s: an Attempt at a Logical Reconstruction. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 61–77.

Один из выдающихся деятелей русской культуры XIX в. Владимир Федорович Одоевский (1804–1869) более известен как писатель, нежели как философ. Для широкой публики Одоевский — прежде всего автор детских сказок и романтических новелл. Специалисты-филологи отводят ему видное место среди представителей русского романтизма пушкинской эпохи. Что касается философов, то сама квалификация Одоевского как философа подвергается сомнению. В глазах многих Одоевский — философски мыслящий писатель, не более. Авторы учебников по русской философии им, как правило, пренебрегают, хотя степень философичности его художественных произведений ничуть не ниже, чем у тех русских писателей, чьи имена неизменно присутствуют среди персоналий отечественной философии.

Ситуация отчасти объясняется малодоступностью источников — но только отчасти. В самих источниках, проливающих свет на философские убеждения русского писателя, недостатка нет. Скорее, наоборот, исследователь больше страдает от их избытка. Публикация материалов из обширного архива Одоевского, начатая в конце XIX в. журналом «Русский архив», была продолжена первыми биографами и исследователями творчества писателя¹ и продолжалась вплоть до конца XX в.²

Наибольший массив информации — как источниковедческого, так и аналитического характера — содержится в обширной монографии выдающегося филолога и историка русской культуры Павла Никитича Сакулина (1868–1930). Однако сакулинский труд остается малодоступным даже для специалистов, поскольку с момента своего первого издания (1913) эта уникальная и во всех отношениях превосходная работа ни разу не переиздавалась.

Гораздо большую роль в философской судьбе писателя, нежели состояние источниковой базы, сыграли особенности его философского дарования. Одоевский по складу своего мышления принадлежал к той весьма обширной группе мыслителей, которые тяготеют не к трактатной, а к художественной форме изложения мыслей. Из собственно теоретических жанров он предпочитал короткую заметку, отрывок, афоризм, философский диалог. Эта нацеленность на философский фрагмент выполняла у Одоевского роль сознательного методологического принципа. Разделяя основные установки романтизма, Одоевский полагал, что спонтанно вылившаяся мысль несет больше истины, чем сознательно обработанный текст. Отсюда — принципиальная фрагментарность его философского творчества.

Именно это обстоятельство и создает главную трудность для освоения и адекватной оценки его философских воззрений. В силу принципиальной для Одоевского нацеленности на фрагмент мы не находим у него целостного и законченного философского трактата, а лишь множество фрагментов — разных по жанру и разнообразных по тематике. Главное произведение В. Одоевского — философский роман «Русские ночи» (1844) — тоже имеет неоднородную и фрагментарную структуру. Исследователь оказывается перед весьма нелегкой задачей свести воедино весь этот пестрый и разнородный материал. Иначе говоря, мы сталкиваемся с необходимостью *логической реконструкции* системы философских воззрений Одоевского, что обусловлено, во-первых, преобладанием художественной формы выражения мыслей и, во-вторых, отрывочным характером его теоретических рассуждений.

¹ Дореволюционные исследования, в которых содержится публикация архивных материалов В. Ф. Одоевского: [Пятковский, 1880; Сумцов, 1884; Ветринский, 1899; Лезин, 1907; Замотин, 1913; Сакулин, 1913].

² Из наиболее значительных публикаций советского времени можно указать тематические подборки работ В. Ф. Одоевского по педагогике, музыковедению и литературоведению (Одоевский, 1955; Одоевский, 1956; Одоевский, 1982). Большой корпус ранних философских набросков начинающего мыслителя содержится в антологии русской эстетической мысли, составленной З. А. Каменским (РЭТ, 1974). Б. Ф. Егоров и М. И. Медовой осуществили публикацию переписки кн. В. Ф. Одоевского с теоретиком славянофильства А. С. Хомяковым [Егоров, 1974]. В. С. Виргинский рассмотрел естественнонаучные взгляды Одоевского [Виргинский, 1975].

Может возникнуть вопрос: насколько правомерно ставить такую исследовательскую задачу? Как бы ни полагали романтики, для философии фрагментарность — недостаток, а не достоинство. Главным атрибутом философского мышления является его системный характер. Это хорошо понимали творцы философии, независимо от их теоретической принадлежности³. Можно ли говорить о философской системе применительно к В. Ф. Одоевскому, если его творчество принципиально фрагментарно? Вопрос этот может быть положительно решен только в том случае, если мы найдем у русского мыслителя «совокупность положений, выведенных из одного начала по законам логической последовательности»⁴.

Надо сказать, что для Одоевского не осталась тайной эта главная особенность философского мышления. Вслед за своими учителями он неоднократно ее подчеркивал. Мысль о специфике философии как теоретически-целостной форме знания сформулирована Одоевским в самом первом его философском сочинении, еще юношеском опыте о «теории изящных искусств» — этой первой попытке самостоятельного философствования. «Распространенное определение называется теориею. <...> Должна... быть мысль, которая была бы основанием всех оснований, условием всех условий. <...> О существовании сего условия всех условий, или, иначе, Безуслова, начались толки со времени начала мышления человеческого, и все усилия философов клонились к отысканию сего Безуслова» (РЭТ, 1974, 156–157). Не менее важно признание начинающего философа, сделанное им в письме от 16 июля 1823 г. к своему другу В. Титову, о том, что всякое встреченное им явление он стремится «родовать», спрашивая, «удачно ли это определение» [Сакулин, 1913а, 133]⁵.

Итак, согласно исходному убеждению Одоевского, специфика философского мышления заключается в способности подвести все многообразие опыта под единство понятия и построить систему воззрений на мир, исходя из единого основания. Поэтому, ставя задачу логической реконструкции системы философских взглядов Одоевского, мы можем надеяться на успех — в силу того, что системность философского мышления осознавалась русским любознательным с самых первых шагов его теоретической деятельности.

Попытки такого рода уже предпринимались. К наиболее плодотворным из них следует отнести уже упоминавшуюся работу П. Н. Сакулина (1913), очерк об Одоевском в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского (1848–1850) и анализ взглядов русского мыслителя в монографии З. А. Каменского «Московский кружок любознательных» (1980) [Зеньковский, 2001; Каменский, 1980а]. Однако, на наш взгляд, ни одна из этих попыток не дает адекватного воспроизведения философской системы Одоевского.

Главная тому причина — нерешенность вопроса об *исходной* *принципе* философских рассуждений русского мыслителя. Авторы либо оставляют в тени эту проблему, либо решают ее противоречиво, что не дает возможности реконструировать всю систему. Оставляя в стороне полемику с предшествующими точками зрения, попробуем предложить свой вариант логической реконструкции философской системы русского любознательного.

³ «Философским же может быть названо только то воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие», — так определял специфику философского мышления Фихте (Фихте, 1993, 363). «Система (в философии) означает вообще соединение или связь принципов и следствий, из них вытекающих, или, еще вернее, — вся целостность теории, различные части которой, будучи связаны между собою, следуют друг за другом и зависят друг от друга», — писал Д'Аламбер в статье «Системы» в XV томе «Энциклопедии» (Д'Аламбер, 1994, 565).

⁴ Так определял понятие «система» один из непосредственных философских учителей В. Одоевского профессор Московского университета М. Г. Павлов (См.: [Каменский, 1980б, 299]).

⁵ Учитывая, что Одоевский (по собственному его признанию) в этот период (1823) еще не приступал к чтению «немецких любознательных», эти идеи о «генерализирующей» природе философского ума он мог усвоить от своих непосредственных учителей, в частности — М. Г. Павлова.

Исследователи давно обратили внимание на тот факт, что характерной чертой всех философских построений Одоевского является *универсализм*⁶. Однако остается открытым вопрос о теоретическом источнике принципа универсализма, столь характерном для «любомудрия». Большинство исследователей склонны решать эту проблему чисто эмпирическим путем, указывая на идейные заимствования Одоевского — у Шеллинга и немецких романтиков. Но Шеллинг не был первооткрывателем этого принципа, у него тоже были предшественники, у которых он его заимствовал: Спиноза, Бруно, Николай Кузанский, вплоть до античных неоплатоников. Подобного рода прием, аналогичный уходу в «дурную бесконечность», не объясняет, в рамках какой системы мировоззрения принцип универсализма является необходимым исходным пунктом всех дальнейших философских построений. Для теоретического анализа не столь важно, какой именно мыслитель придерживался этого принципа; важнее определить, какая теоретическая форма мировоззрения с необходимостью его требует.

Такой теоретической формой, в рамках которой принцип универсализма играет роль всеобщего онтологического и методологического основания, является *пантеизм*. Исходным принципом пантеизма выступает идея всеединства. «Эн кай пан» — «единое есть всё», и как «всё» оно есть единство своих многообразных и противоречивых определений. Поскольку таким «единым» в пантеизме является бог, то и сам бог трактуется не формально-логически (путем абстрагирования от всех частных определений), а диалектически — как совпадение (тождество) всех противоположностей: единого и многого, конечного и бесконечного, идеального и материального, духа и природы. Абсолют есть тождество противоположностей, и первое тождество состоит в том, что он есть «единство многообразного» и, тем самым, абсолютная полнота бытия. Следовательно, бог не может исключать из себя природу — иначе он не обладает полнотой. Таким образом, бог не вне природы, а совпадает с ней. Утверждение этой формулы всеединства и означает принадлежность к пантеизму.

Принцип «всеединства» Одоевский формулирует в своем первом юношеском трактате следующим образом: «Возвышайтесь по степеням сим — и вы дойдете до идеи тождества или Всяческого, в котором... всеобъемлемость, ибо Ему ничего недоставать не может, ибо все в нем. <...> Вселенная — отпечаток божества, бог в предмете» (РЭТ, 1974, 164). Ничего оригинального в этом, конечно, нет, но столь же мало оригинальны здесь другие мыслители, за исключением того, кто первым сформулировал эту идею. Неудивительно, что у всех пантеистов формулировка принципа «всеединства» — этой шахады пантеизма — выглядит практически одинаково⁷.

Отсюда логически вытекает принцип тождества духа и природы, мышления и бытия, который вслед за Спинозой особенно подчеркивали ранний Шеллинг и его русские последователи. Идеальное и материальное рассматриваются как два атрибута одной и той же субстанции. Идеальное есть вещественное в беспредельном и вечном. Вещественное есть идеальное в виде частного и многообразного. Совершенное единство того и другого достигается в Абсолюте. Одоевский писал: «истинное отвлеченное (идеальное) без всякого другого посредства есть истинно вещественное (реальное)» (Одоевский, 1824, 79). «Вещественное равно отвлеченному; вещественное

⁶ Так, например, И. И. Замотин характеризует В. Ф. Одоевского как главного представителя «романтического универсализма» в русской литературе 20–30-х гг. XIX в. [Замотин, II, 400, 425, 437, 443]. Ту же черту его мировоззрения подчеркивал Сакулин: Одоевский «стремился к синтезу, к гармонии и полноте стихий человеческой жизни. Это была его характерная особенность» [Сакулин, 1915, 159].

⁷ Н. Кузанский в трактате «Об ученом незнании» формулирует этот принцип так: «В едином боге свернуто все, поскольку всё в нем; и он развертывает всё, поскольку он во всем» (Кузанский, 1979, 164). Д. Бруно в сочинении «О причине, начале и едином» определяет всеединое следующим образом: «То, что есть всё, чем оно может быть, есть единое, которое в своем бытии заключает всяческое бытие» (Бруно, 2000, 101). Отношение бога и природы Бруно определяет так: «природа... есть не что иное, как Бог в вещах». (Бруно, 1914, 162). Шеллинг писал: «От бога ничего нельзя отделить... он есть бог именно потому, что он есть всё» (см.: [Каменский, 1980б, 280]).

есть то же отвлеченное, но только разрозненное, сделавшееся конечным. Все конечные равны высшему идеалу... Отвлеченное есть то же вещественное, только заключенное в форме беспредельно вечной, целостной; вещественное есть то же отвлеченное, только под формой частного, многообразного» (Одоевский, 1824, 81). «Духовная сторона» не может быть «без вещественной, и наоборот, и каждая из них существует только по относительной противоположности» (РЭТ, 1974, 167). «Дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе» (РЭТ, 1974, 172)⁸.

Однако эта диалектика «вещественного» и «идеального» имеет в пантеизме свои пределы. Поскольку единое определено здесь как «бог» в отличие от природы, которая есть лишь его проявление, то исходный дуализм религиозного мышления сохраняется и здесь. Несмотря на постулируемое единство, противоположности материального и идеального оказываются в разных мирах: идеальное — на полюсе бесконечного единства, материальное — на полюсе конечного множества. Идея (дух) — это единое, всеобщее, бесконечное, вечное; материя (природа) — это множественное, ограниченное, частное, преходящее. Этот дуализм духовного и материального, в историко-философском плане восходящий к Платону, воспроизводится в неоплатонизме, через него — в христианстве и в пантеистических учениях. Все они трактуют природу общего с позиций платонизма: общее — это идея. На долю материального мира выпадет раздробленное множество частей. Таким образом, единое и многое, общее и частное принадлежат к различным мирам: общее — к сфере идеального, частное — к сфере материального.

Именно такое — в духе платонизирующего пантеизма — решение проблемы единого и многого, общего и частного мы находим у Одоевского. В одном из своих ранних трактатов он писал: «Идея = единому», роду. Наоборот, «предметы» есть «разнообразное», виды (РЭТ, 1974, 169). Противоположность общего и частного составляет, по Одоевскому, сущность жизни и любого процесса: «Противоборство в природе и человеке происходит между родом и видом» (РЭТ, 1974, 168). «Жизнь всякого предмета есть беспредельное противоборство между родом и видом. Сие противоборство есть сущее. Единое стремится предмет сделать родом, разнообразие — сделать видом» (РЭТ, 1974, 171).

Но здесь возникает самый затруднительный вопрос: каким образом «род» делается «видами», а «виды» — «родом»? Иначе говоря, как связаны между собой эти, оказавшиеся разорванными, миры: идеального и материального, общего и частного? Проблема связи «духовного» и «вещественного», единого и многого оказывается, как всегда, самой мучительной проблемой. «Но дух един — предметов множество... Как может быть между ними гармония? <...> Тогда только это может быть... когда в е д и н о м будет заключаться м н о г о р а з л и ч и е , а е д и н о е распадаться в м н о г о р а з л и ч и е» (РЭТ, 1974, 172). Вслед за Шеллингом и другими пантеистами Одоевский пытается решить эту проблему при помощи понятий «экстенсивной» (центробежной, расширительной) и «интенсивной» (центростремительной, сжимательной) силы. «Но каким образом единство может распадаться в многообразие, если не чрез расширение („экспансия“), каким образом многообразие обратиться в единство, если не чрез сжатие („интенсия“)? <...> Дух по экстенсивной силе устремляется к предметам, предметы по интенсивной силе сжимаются в дух — всякое явление есть противоборство интенции с экспансией» (РЭТ, 1974, 172–173).

Однако Одоевский осознавал явную недостаточность этого объяснения при помощи понятий «свертывания» и «развертывания». Как в свое время Николай Кузанский⁹, он вынужден признать, что связь между идеальным и реальным скрыта «во глубине

⁸ Каменский квалифицирует собственные онтологические построения Одоевского «в виде варианта теории тождества» [Каменский, 1980а, 18]. Скорее, и философия тождества Шеллинга, и аналогичные рассуждения Одоевского есть варианты традиционного для пантеизма учения об Абсолюте-боге как тождестве противоположностей.

⁹ Кузанский не скрывал неразрешимости этой проблемы: «обязательно будешь должен... признать, что способ осуществления свертывания и развертывания остается тебе совершенно непонятным, а известно только, что ты его не знаешь, хоть знаешь все-таки, что Бог свертывает и развертывает все вещи...» (Кузанский, 1979, 106).

тайнственных стихий». Исследование этих «тайнственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную», составляет, по Одоевскому, неизменную задачу человеческого ума: «проходят столетия, все поглощается временем... а чудная задача всплывает над усопшим миром... новое поколение, подобно прежнему... испытывает глубину тех же тайнственных стихий...» (Одоевский, 1975б, 7). Эту задачу стремятся постичь все науки и искусства: «естествоиспытатель вопрошает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк — живые символы, внесенные в летописи народов, поэт — живые символы души своей» (Одоевский, 1975б, 7).

Итак, главная задача любого познания — и научного, и художественного — заключается, по мнению Одоевского, в нахождении связи между родом и видом, всеобщим и единичным, которые им рассматриваются как противоположности идеального и материального. Здесь Одоевский прав: проблема соотношения общего и частного, единого и многого (которая на почве идеалистического сознания принимает форму проблемы соотношения идеального и реального, духа и природы) является центральной проблемой человеческого познания.

На основе этих онтологических предпосылок формируется та специфическая для пантеизма методология, которая получила название диалектики. Развертывание всего многообразного содержания Абсолюта составляет процесс мирового развития. Но развитие — это всегда переход от чего-то (начального) к чему-то (конечному). Если единое — одно, то от чего к чему совершается этот переход? Раз кроме бога и помимо бога ничего нет, то в Абсолюте начало и конец развития с необходимостью совпадают. Поэтому процесс мирового развития — это процесс возвращения бога к самому себе. Отсюда всякое развитие в Абсолюте трактуется как «возвращение к началу», к исходному тождеству, но обогащенное содержанием пройденных противоположных моментов. Изначальное единство («монада») в процессе своего саморазвития распадается на свои противоположности («диада»), которые в результате сливаются в новом синтезе («триада»). Эта неизменная тройца неоплатонической диалектики выполняет функцию главного методологического приема. Поиск противоположностей и их синтеза в высшем единстве — такова традиционная методология пантеизма, независимо от области исследования. Таким образом, главными принципами познания всеобщего оказываются принципы полярности и триадического синтеза. На основе этих онтологических и методологических предпосылок и строится вся система философских воззрений русского любомудра.

Истина: гносеология В. Ф. Одоевского

Исходя из сформулированных выше посылок, процесс познания должен представлять собой синтез противоположностей. Действительно, согласно Одоевскому, всякое познание есть соединение общего с частным, а именно, идеи с предметом. «Познание есть соединение познаваемого с познающим... Познающее — идея, единое; познаваемое — предметы, разнообразное» (РЭТ, 1974, 168–169). Для полного познания необходимо полное совпадение этих сфер: «единое = всем предметам, род = всем видам». Но это невозможно для человека: «для выражения Единого (идеи) потребны все предметы; сие невозможно в познании» (РЭТ, 1974, 169). С точки зрения пантеизма, абсолютное познание (абсолютная истина) — это познание *всей* полноты бытия, что невозможно для человека. Если полнота познания недостижима для человека, как тогда возможно постижение истины? — Благодаря идее, в которой «свернуто» все многообразие предметного мира: «произведения природы постигли бы в совершенстве тогда, когда увидели бы их все вместе; истину бы выразили тогда, когда бы знали мнение всех людей; ни то, ни другое невозможно; мы постигаем порядок природы в ее общности, постигаем истину только внутри себя — в идее» (РЭТ, 1974, 170).

Таким образом, Одоевский от принципа тождества, который требует совпадения «познаваемого с познающим» («предмета с идеей»), переходит на позиции платонизма (объективного идеализма), для которого истинное познание заключается

не в познании «предметов», а лишь в познании «идей». Но здесь Одоевский сразу сталкивается с той гносеологической трудностью, которая возникает в рамках любой объективно-идеалистической трактовки познания. С точки зрения объективного идеализма, истина — это не соответствие идеи предмету, а сама идея. Человек может приобщиться истине только через постижение идеи — в силу того, что любая идея (как общее) уже изначально и есть истина. Как тогда объяснить происхождение заблуждений? Ведь любое познание осуществляется посредством идей. Общее есть совершенное; познание этого общего есть совершенное знание (истина); несовершенное знание (заблуждение) проистекает из частного, «из неполного выражения идеи». «Единое (идея) — есть совершенное; разнообразное (все предметы) — есть также совершенное; что же не есть совершенное? Отдельный предмет, неполное выражение идеи» (РЭТ, 1974, 169).

Таким «неполным выражением идеи» выступает речь. Мысль выражается в словах, идеальное облекается в вещественную «оболочку», которая никогда (в силу ограниченности всего вещественного) не может адекватно — целиком — передать полноту идеального содержания. «Как относятся предметы к идее, так точно относится выражение к познанию. Познание едино, выражения разнообразны. Совершенное выражение = познанию. Несовершенное, или неполное, выражение не равно познанию. Совершенное выражение познания есть истина. Неполное выражение познания — ложь. Следовательно, неполное, несовершенное, неистинное существует лишь в выражениях; наоборот, всякое познание есть истина. <...> Посему истина не может быть найдена в выражениях, идея — в предмете...» (РЭТ, 1974, 169–170).

Таким образом, вопрос об источнике заблуждения отождествляется Одоевским с проблемой мышления и языка. Заблуждения проистекают из несоответствия частного общему: предмета — идее, выражения — мысли. Следовательно, если выражение искажает, а идея постигает истину, то каждая мысль как единство общего и частного, идеи и выражения есть единство истины и лжи. Отсюда следует, что всякая «мысль не есть ни ложная, ни истинная, но то и другое вместе, она совершенна...» (РЭТ, 1974, 170). Ее «совершенство» определяется тем, что синтез достигнут — по аналогии с совершенством Абсолюта, который тоже представляет собой «точку безразличия»: ни истину и не ложь, но то и другое вместе. Но раз всякая мысль «совершенна», то любое мнение, независимо от различия («неравенства») своего содержания, равноценно другому: «Мысль каждого члена совершенна, но не равна другой» (РЭТ, 1974, 171). Значит, любые, даже противоположные мнения как единство истины и лжи, в сущности, одинаковы. Мы видим, что в итоге Одоевский приходит к гносеологическому релятивизму, где отсутствует всякий критерий истинности, а потому любое мнение допустимо.

Теория истины Одоевского воспроизводит типичную для пантеистических доктрин логику. «Истина есть целое» (Гегель, 1959, 9); но целое состоит из частей; часть не равна целому, следовательно, она не может быть полной истиной; но в то же время часть как момент целого не есть и полная ложь, а лишь не полностью выраженная истина. Поскольку абсолютная полнота достижима лишь в боге, то истина как целое есть один только бог¹⁰; на долю человеческого познания достаются лишь одни относительные истины, так что любое отдельное знание есть одновременно «истиноложь» или «лжеистина».

Таким образом, в теории познания пантеистические доктрины приводят к парадоксальному результату. С одной стороны, они настаивают на существовании абсолютной истины и, тем самым, казалось бы, противостоят релятивизму. С другой — считают ее недостижимой для человека и, следовательно, настаивают на относительности всех человеческих знаний. Любое знание оказывается относительным, а потому равноценным, ибо единственный критерий истины — бог — в равной степени недостижим для познающего субъекта. Это двойственно-противоречивое решение проблемы

¹⁰ Гегель писал: «Философия и религия имеют своим предметом истину... в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что бог, и только он один, есть истина» (Гегель, 1974, 84).

истины (одновременное признание и абсолютности истины, и относительности всех человеческих знаний) составляет характерную черту пантеизма. Правда, у Шеллинга, а особенно у Гегеля этот традиционный для пантеизма релятивизм трансформируется в идею исторического развертывания знания-Абсолюта. Каждая историческая ступень развития знания есть необходимый, хотя и односторонний момент в самопознании абсолютного духа. Как необходимая, она выражает истину целого; как односторонняя, она выражает ее не полностью, а потому должна уступить место новой, более развитой.

Одоевский остался чужд идее историчности познания; на первый план у него выходит иная проблема. Главный акцент в теории истины он переносит на проблему языка и мышления, отождествляя ее с проблемой истины и заблуждения: «всякое познание» есть истина, а «всякое выражение» есть ложь (РЭТ, 1974, 169–170).

Столь же амбивалентный характер, как и теория истины, носит у Одоевского и решение другой гносеологической проблемы — о способах познания. Прямолинейный рационализм соседствует у него с ярко выраженным иррационализмом и в итоге пропагандируется их синтез.

Эта двойственность гносеологии была прямым следствием двойственности онтологии. Еще Кузанский, признавая божественное бытие в качестве «высшего», а природное — в качестве «низшего», должен был ввести для познания этого высшего рода бытия и высший род познания — интеллектуальную интуицию. Это учение об «интеллектуальной интуиции» наряду с явным рационализмом сохранялось у многих философов, опиравшихся на пантеизм (Спиноза, Шеллинг, Велланский, Павлов и др.). И хотя удельный вес мистики (в прямом значении этого слова — как допущения внерационального познания) у различных представителей этого направления сильно различался, признание рациональных и иррациональных методов познания составляло принадлежность почти всех пантеистических учений.

Основной тезис рационалистической гносеологии Одоевского гласит: «человек не может жить без того, чтобы не познавать, познание есть жизнь, и жизнь есть познание: сие справедливо не только в общем смысле, но и во всех частностях. <...> Совершенная жизнь есть совершенное познание» (РЭТ, 1974, 173–174). Степень совершенства человека, как и степень совершенства общества, зависят от «степени знания». Но если в 20-е годы Одоевский делал упор на «единую теорию», которая бы объясняла все многообразие явлений, то в дальнейшем он начинает делать акцент на стихийно-бессознательные моменты познания. Правда, этому иррационализму Одоевский придает не столько религиозный, сколько биологизаторский характер, называя эту способность «инстинктуальной силой». Но, верный принципу тождества, Одоевский в итоге приходит к идее синтеза рациональных и иррациональных моментов познания, выдвигая в качестве идеала знания «*науку инстинкта*». Он утверждал, что «может быть высший синтез, разум с инстинктом, которого трудно, может быть, невозможно достигнуть, но приближаться к нему можно и должно...» (Одоевский, 1975а, 199). «Необходимо, чтобы разум наш иногда оставался праздным и... дать место развитию инстинктуального чувства», ибо всякая односторонность губительна, и как человек может дойти до сумасшествия, предаваясь одному бессознательному чувству, так он «может дойти до глупости, умертвив совершенно в себе инстинктуальное чувство расчетом разума. <...> Развитие этого страдательного чувства так же необходимо и трудно, как развитие разума. Точно так же, как надобно учиться мыслить, надо учиться и «отсутствию мыслей», отдаваясь на волю «инстинктуального чувства» (Одоевский, 1975а, 201). Таким образом, в вопросе о способах познания мысль Одоевского движется в рамках все тех же принципов полярности и триадического синтеза: обнаружение противоположностей и их синтеза в высшем единстве. На этой диалектической триаде построена его «наука инстинкта».

Подводя итог рассмотрению гносеологических воззрений Одоевского, надо сказать, что его позиция последовательно двойственна, но эта двойственность есть результат исходной двойственности начальных принципов. Пантеистический принцип тождества (признающий равноправие идеального и материального) сочетается

с платоновским принципом двоимирия (утверждающим примат идеального над материальным). Начиная с «единства» и «тождества» познаваемого с познающим, Одоевский приходит к дуалистическому сочетанию абсолютной истины с релятивизмом, идеи познаваемости мира с вербальным агностицизмом, рационализма с иррационализмом, разума с инстинктом.

Красота: этические взгляды В. Ф. Одоевского

Двойственностью отмечены и этические взгляды Одоевского. Вопрос о том, что такое добро и зло, он решает при помощи той же дихотомии целого и части, что и проблему истины и заблуждения. Добро и зло — противоположности, но одно не существует без другого. Добро есть полнота бытия, зло есть односторонность, неполнота. Как не существует общего без частного, а множества без единства, «зло неразлучно с добром» (РЭТ, 1974, 164), как истина — с ложью. «Ложь и истина суть две стороны... духовного магнита... Всякая мысль не есть ни ложная, ни истинная, но то и другое вместе, она совершенна, как магнит не есть только полярный, но и безразличный. <...> То же и в поступке (доброе — злое)» (РЭТ, 1974, 170–171). Поэтому «нет преступления, в котором бы не было доброго» (РЭТ, 1974, 163). В любом поступке слиты воедино добро и зло; как единство того и другого любой поступок совершенен. Собственно, само по себе существует только добро, тогда как «злое — неполное выражение доброго» (РЭТ, 1974, 171). Это приводит Одоевского к тому же релятивизму, что и в теории познания: «сколько голов — столько истин, столько понятий о добре: республиканец ищет ее в ниспровержении монархии; роялист — в поддержании оной...» (РЭТ, 1974, 163–164). Но где же тогда критерий добра? Таким критерием является всеединство. В человеческом мире он отсутствует, так как полнота бытия достижима лишь в Абсолюте.

В дальнейшем этическая позиция Одоевского несколько меняется. Сохраняя принцип триадического синтеза, мыслитель отходит от прямолинейной теодицеи. В философском апологе «Новая мифология» (1826) он рассматривает добро как синтез двух противоположных начал нравственного мира: эгоизма (любви к себе) и альтруизма (любви к другим). Свои идеи он излагает в виде притчи¹¹.

Существует два рода духов: кардиады и эфириды. Кардиады олицетворяют индивидуальное начало, эфириды — всеобщее. «Эфириды в бесконечной борьбе с Кардиадами, от создания мира длится между ними спор, до сих пор нерешенный». Кардиада в каждом человеке «видит вселенную»; она любит лишь данного человека и всю природу рассматривает лишь по отношению к нему; «она порождает в человеке любовь к самому себе, старание о сохранении своей собственной жизни, совершенное забвение других людей» [Сакулин, 1913б, 19]. Эфириды, напротив, любят человечество, а не отдельного человека; они рожают в человеке чувство самоотвержения и любви к людям. Человек, не замечая того, является ареной борьбы кардиад и эфиридов. Если одолевает кардиада, человек становится злодеем; если верх берет эфирид, человек делается безумцем. Чаще, однако, в человеке происходит смена этих состояний. Самый счастливый момент — тот, когда «Эфириды простирают руку любви Кардиадам». В такие моменты человек становится способным на великие дела: «в сие-то время зарождаются в душе его возвышенные мысли, сильные чувствования, зарождаются те произведения, которые переживут века» [Сакулин, 1913б, 19].

Таким образом, нравственный мир человека представляет собой арену борьбы двух начал: индивидуального (эгоизма) и всеобщего (альтруизма). Цель человека — избежать этих крайностей, которые делают его либо злодеем, либо безумцем, и стремиться к гармонии обоих начал. Нравственный идеал заключается в гармоничном сочетании личных и общечеловеческих интересов. Диалектическая триада неизменно присутствует и в этике Одоевского.

¹¹ Это неопубликованное произведение Одоевского приведено в монографии Сакулина [Сакулин, 1913б, 18–21].

Второй принцип, на котором русский философ строит свою этику, — это рационализм. Этический рационализм Одоевского сродни сократовскому: без знания нет добродетели. «Говорят, человек может быть добродетельным без познания. Неправда! Познание и добродетель одно и то же, или основание добродетели — познание» (РЭТ, 1974, 174).

В другом рукописном отрывке та же мысль выражена еще полнее. «Делать зло — грех; зло есть ложь; добро — истина; где нет добра — там зло; что мы знаем, то и делаем; кто мало знает истин — тот знает много лжи — и потому много делает зла; кто ничего не знает — тот знает одну ложь — и потому делает одно зло; незнание, или невежество первый грех; от него происходят все прочие, как листья от корня. — Если бы мы всё знали, то не было бы и греха на свете» [Сакулин, 1913б, 65].

Таким образом, степень добродетели человека зависит от степени познания. Чем «возвышенной» ум человека, тем шире сфера сделанного им добра. «Простолюдин, движимый добрым сердцем», способен, конечно, делать добро, но «здесь сфера мала, в ней часто заключается один человек, 10, даже 100 — это все мало; чем более возвышен человек, тем сфера его увеличивается; ученый благотворит человечеству» (РЭТ, 1974, 173–174). В рамках пантеизма идея соответствия «степени знания» «степени добра» выглядит логично: высшая степень знания (бог) есть и высшая степень добра. Бог не только всеведущ, но и всеблаг. Абсолютное знание есть и абсолютное добро.

В дальнейшем Одоевский, не отказываясь от главного тезиса о связи между добром и знанием, смягчает первоначальный прямолинейный рационализм своей этической концепции. По мере того, как в сферу его интересов входит «инстинктуальное» начало психики, он пытается обосновать этику уже при помощи «инстинктуального чувства», а не разума. На эту перемену во взглядах мыслителя указывал еще Сакулин. Если в 20-х годах Одоевский высказывал убеждение, что «основание добродетели познание», то в 30-е годы «исходный пункт его рассуждений иной. Хотя, вообще говоря, они не находятся в непримиримом противоречии с прежними взглядами, но имеют существенно другой оттенок» [Сакулин, 1913а, 544–545]. Этот оттенок заключался в поиске бессознательно-психологического, а не рационально-гносеологического источника морали.

«Напрасно нападали на мысль о внутреннем чувстве; точно так же как в мире физическом вредная пища нас с вида отвращает, — так точно и к дурному поступку мы при мысли о нем чувствуем отвращение. Это чувство развитое составляет основание нравственности» (Одоевский, 1975а, 198). Правда, Одоевский не отказывается от идеи о «степенях» знания в сфере морали, только теперь это знание носит не рациональный, а инстинктуальный характер и «возвышается» не наукой, а искусством. «Мы... имеем инстинктуальное познание добра и зла... это инстинктуальное познание развилось в людях; в простолюдине оно почти нemo... одно искусство, действующее на нас вне условий разума... может возвысить этот инстинкт» (Одоевский, 1975а, 200). «Простолюдин» и тут не забыт, и снова он оказывается на низшей ступени познания и нравственности.

Здесь мы опять сталкиваемся с весьма характерным для воззрений Одоевского противоречием. Если основание познания и нравственности находится в инстинкте, то, следовательно, люди, ближе стоящие к «инстинкту», должны обладать и большей степенью знания и добродетели. И Одоевский как будто временами склоняется к этой точке зрения, пропагандируя «инстинктуальное познание» как проявление высшей мудрости в образах «первобытной» Эльсы («Саламандра»), психически ненормальной и неграмотной крестьянки Энхен Громбах («Орлахская крестьянка»), «непросвещенной» Софьи («Косморама»). Но в целом он твердо отстаивал противоположный взгляд, что неграмотный «простолюдин», несмотря на всю «наивность» и «первобытность» своего сознания, дальше отстоит от добра и истины, нежели образованный человек¹².

¹² Это вопиющее противоречие в собственных взглядах в дальнейшем способствовало расхождению Одоевского с его бывшими сподвижниками по кружку Любомудров, составившими позже ядро московских славянофилов. Прославление «первобытной мудрости», «наивного сознания», «бессознательного чувства», казалось бы, должно привести к тому, чтобы носителя

Таким образом, этическая концепция Одоевского, так же как и его гносеология, носит последовательно противоречивый характер. Рационалистический подход в трактовке источника морали («знание») сочетается с иррационалистическим («инстинктуальное чувство»); признание абсолютного добра — с тезисом об относительности всех этических понятий («сколько голов — столько представлений о добре»); тезис о слиянии добра и зла в каждом поступке («зло неразлучно с добром») — с противоположным утверждением об их полной несовместимости («где нет добра — там зло»). Главный же вопрос этики — о критерии добра и зла — так и остался у Одоевского неясным. Этот критерий он усматривает то в «степени знания» («кто больше знает, тот больше делает добра»), то в гармонии индивидуального и всечеловеческого начал, то в развитии «инстинктуального чувства», то в степени полноты и гармоничности человеческого развития. В этом пункте этика Одоевского тесно переплетается с его антропологией. А пока перейдем к рассмотрению его воззрений на проблему прекрасного.

Красота: эстетические взгляды В. Ф. Одоевского

Как отмечал Сакулин, «эстетика была той областью, где прежде всего проявилась самостоятельная мысль Одоевского» [Сакулин, 1913а, 495]. Факт весьма примечательный. В конце XVIII — начале XIX в. философская мысль в Европе (особенно в Германии и России) переживала период «эстетического бума»¹³. Интересно, что с той же особенностью мы сталкиваемся у неоплатоников, в сочинениях которых эстетика занимала главенствующее место. Эпоха Возрождения тоже выдвигала эстетическое начало на первый план. Аналогичную картину мы наблюдаем и в эпоху романтизма. Таким образом, перед нами вырисовывается определенная закономерность. Периоды «эстетического бума» совпадают с периодами оживления пантеистической традиции. Неудивительно, что первый философский трактат юноши Одоевского «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке» (1823) посвящен эстетическим проблемам.

Исходный принцип эстетики Одоевского все тот же: принцип всеединства в сочетании с платоновским идеализмом. Источник прекрасного («изящного») — единое, а значит — дух, а не природа. Природа не может служить основанием «изящного», потому что она в отрыве от духа представляет собой множество, а не единство. С этих позиций Одоевский (как и другие шеллингианцы) ведет атаку на принцип «подражания природе» эстетики классицизма. «Основание красоты не в природе, но в духе человеческом»; «основание красоты состоит в акте духа, созерцающего самого себя в предмете» (РЭТ, 1974, 163). С этой мыслью он не расстался и позднее, в 30-е годы: «Искусство подражать природе не может; я скорее соглашусь, что природа должна подражать искусству» (РЭТ, 1974, 179).

Не случайно, поэтому, высшим родом искусства романтики считали музыку — как наиболее удаленную от всякой «вещественности» и «природности» (в отличие от живописи и скульптуры). В письме к своему другу В. Титову от 20 августа 1823 г. Одоевский определял сущность музыки как чистое выражение

добра и правды видеть в «нецивилизованной» народной массе. Так и поступали (и весьма последовательно) славянофилы, а вслед за ними Лев Толстой. Но отнюдь не Одоевский: вопрос о народе как носителе «высшей мудрости» станет одним из главных пунктов расхождения с московской группой славянофилов. Рациональное начало у Одоевского при всей его агитации за «иррациональное» явно перевешивало.

¹³ Авторы «Истории эстетики» отмечали «особое значение эстетики для систем немецких философов» этого периода. Для Канта, Гёте, Шиллера, В. Гумбольдта, Шеллинга, Гегеля характерно «стремление включить эстетику в качестве необходимой (и притом одной из центральных) составной части в общую систему философского мировоззрения...» [История эстетики, 1967, 47]. Кроме этих корифеев эстетической мысли в России были популярны и сочинения их популяризаторов: Аста, Зольгера, Бахмана и др.

«души»: «музыка... изображать может одни внутренние чувствования человека. Напрасно думали музыкою изобразить треск бури, сражения... Музыка не бурю изображать может, но только влияние оной на душу человека...» (РЭТ, 1974, 164).

Свой первый трактат юный философ посвящает музыке, пытается осмыслить ее теоретические основания при помощи принципов полярности, триадического синтеза и метода аналогий. Следует ценить эту первую в русском музыковедении попытку философски подойти к феномену музыки, но и следует признать, что «первый блин» был, как обычно, «комом».

Чтобы иметь представление о характере этого «теоретизирования», приведем типичный пример. «Соответствие 4-х голосов музыки четырем возрастам очевидно: дитя — дискант, юноша — альт, муж — тенор, старец — бас. Развернем эту мысль; младенец и дискант соответствуют воображению и фантазии, юноша и альт — чувствительности, тенор и муж — полной жизни, бас и старец — спокойствию. То же по отношению к темпераментам: дискант имеет характер сангвиника, альт — меланхолика, тенор — холерика, бас — флегматика. То же отношение, следовательно, с временем года и расположением дня. Дискант есть весна и утро музыки, альт — вечер и осень, тенор — полдень и лето, бас — ночь и зима» (РЭТ, 1974, 161). Далее идет аналогия «в отношении к полу», «в отношении со странами света» и т. д. Метод аналогии, столь популярный у шеллингианцев, приводил к натянутым и часто комичным результатам. Правда, в этих аналогиях было и рациональное зерно. Ощущение ночи и зимы ассоциируется с низкими тонами, и их музыкальное изображение должно включать басовые аккорды, иначе оно не вызовет соответствующего ощущения. А чтобы передать «утреннее» настроение, необходимы быстрые и высокие звуки. Это так. Но в целом стремление свалить в одну кучу и стороны света, и возрасты человека, и музыкальные голоса, и темпераменты, и времена года приводило к отвлеченному схематизму, подгонявшему разнородные явления под один шаблон. Против этого метода шеллингианской эстетики в дальнейшем выступил С. П. Шевырев: «Разграничение родов и видов совершенно не существует, — и напротив, все устремлено к той цели, чтобы показать между ними единство, уничтожающее их частные свойства, стирающие с них краски жизни. Наружная систематика, основанная на какой-то симметрии начал отвлеченных, и схоластическая терминология — две неизбежные принадлежности германской философии, нанесли... большой вред изложению и наружной форме эстетики...» [Сакулин, 1913а, 527]. Эта критика впоследствии найдет полную поддержку у Одоевского¹⁴. Но это произойдет уже в 30-е годы, в 20-х русский любомудр твердо держится «единства», «стирающего краски жизни».

Однако первая проблема, с которой неизбежно сталкивается Одоевский, постулируя единство, — это противоречащий единству факт множественности. Как различны представления об истинном и должном, так различны «понятия о красоте у разных народов». Так, «европеец ищет красоты в прямизне носа, в больших глазах, маленьком рте, а негр в толщине носа, в маленьких глазах, в огромных губах» (РЭТ, 1974, 163). Но, согласно Одоевскому, эти факты не опровергают, а подтверждают наличие единого источника красоты «не в природе, но в духе человеческом». И здесь он снова, пытаясь разрешить проблему единого и многого (но уже на материале эстетики), прибегает к идее «степеней»: «чего ищет дух человека? Видеть самого себя в произведении. Оттого степень красоты соответствует всегда степени духа. Возвысится или переменится степень человека — возвысится или переменится в нем понятие красоты». Но вновь возникает старый вопрос о критерии прекрасного: «какая же лучшая степень»? И снова Одоевский, верный принципу «всесовершенства», отвечает: «на каждой степени совершенство». Следовательно, «нет безобразия, в котором не было бы красоты» (РЭТ, 1974, 163).

¹⁴ Одоевский «с величайшим наслаждением» читал работу Шевырева. «Твою диссертацию, — сообщал он автору, — я читаю с восхищением — она объяснила мне собственные мои мысли...» [Сакулин, 1913а, 534].

Намеченное в первом трактате релятивистское решение проблемы прекрасного сохраняется и в дальнейшем. Правда, Одоевский делает попытки нащупать какой-то объективный критерий вкуса. Ведь если всё эстетически совершенно (прекрасно), даже безобразное, то тогда эти категории эстетики лишаются всякого смысла. Их употребление делается ненужным. Но попытки эти не завершаются успехом, и Одоевский вновь приходит к идее «относительности».

В заметке «Теория изящного» (1831) он проводит аналогию между произведениями искусства и произведениями природы. «Мы хвалим и различаем плоды дерева лишь в отношении к нам: кто скажет, что в таком-то плоде менее отражается или совсем не отражается сущность природы? То же и с произведением. Каждое изящно в своей сфере... как плод». Мы, конечно, видим разницу между плесенью и виноградом. Но что из них прекраснее? Попробуйте определить различие: ведь «в обоих отразилась сущность природы».

Тем не менее, Одоевский пытается найти объективный критерий «степени красоты» и решить вопрос, что прекраснее: плесень или виноград? В винограде «более употреблено природных сил», чем в плесени, поэтому виноград прекраснее. «Там, где наиболее отразились силы души человеческой, — то произведение выше. Но тут рождается новый вопрос: силы души человека, умом возвышенного, или простолюдина? Без сомнения, произведения человека, умом возвышенного, выше» (РЭТ, 1974, 180).

Казалось бы, пусть и в «степени ума», но критерий прекрасного отыскан. Ничуть не бывало. Одоевский тут же отменяет свой собственный ответ: «как определить то, что обыкновенно называется *нравится*. Одному нравится „Илиада“, другому — „Бова Королевич“. Кто судья между ними? Скажут: различие между возвышенным читателем и читателем-простолудином. Но это различие предполагает новое судилище... и так до бесконечности» (РЭТ, 1974, 180).

В итоге Одоевский окончательно приходит к идее относительности прекрасного и к отказу от какого-либо критерия вкуса: «критика... может определить достоинство явлений... относительно, но не безусловно. Кто имеет право сказать готтентоту, что его Венера хуже Медицейской? Ему можно сказать только, что его Венера *для нас* чудовище, что он равным образом имеет право сказать нам. Но отчего нам нравится Медицейская Венера, ему готтентотская? Оттого, что каждая из них соответствует степени или, лучше сказать, сфере, в которой мы или готтентот находится, которые различаются как 1 от 2, 2 от 3 и так далее» (РЭТ, 1974, 180).

Из этих рассуждений может следовать только один вывод: не существует ни прекрасного, ни безобразного, как не существует абсолютно истинного и абсолютно ложного. Такие определения еще допустимы по отношению к отдельному явлению (правда, неясно, на каком основании), но что касается «всеобщего» — это абсолютная «точка безразличия», «абсолютный магнит», в котором слиты оба полюса: «каждая система, каждое произведение, взятое отдельно, могут быть ложными или безобразными, истинными или изящными... но все системы вместе, все произведения поэзии не могут быть ни истинными, ни ложными, ни изящными, ни безобразными: они, как творец вселенной, не имеют индивидуального характера» (РЭТ, 1974, 177).

От этой релятивистской платформы Одоевский не отошел и в дальнейшем. Изменения, которые он вносит в свою эстетику, касаются источника эстетического чувства. В 20-е годы, выводя эстетическое начало из «человеческого духа», Одоевский понимает сам «дух» рационалистически: это *идея* прекрасного, в разной степени развитая в людях. Поэтому главной задачей эстетики он считает «определение единой, истинной, постоянной теории искусства» (РЭТ, 1974, 156).

Придя в 30-е годы к выводу, что «едва ли возможна теория изящного» (РЭТ, 1974, 179), он сосредотачивает свое внимание на психологических аспектах художественного творчества. Вопросы теории искусства уступают место психологии искусства, хотя решаются они по-прежнему чисто умозрительным путем. «Основание изящного», как и основание познания и нравственности, Одоевский усматривает теперь в «инстинктуальной силе» человеческого духа. Художник, подобно природе, творит

бессознательно, и чем более он способен стать простым орудием этого бессознательного, тем выше его произведения. Чтобы достичь этого бессознательно-поэтического состояния, надо учиться «отсутствию мыслей», так же как в науке учатся мыслить (Одоевский, 1975а, 201). Пропаганда этой романтической идеи «гения», чья творческая продуктивность уподобляется стихийной и универсальной продуктивности природы, занимает немалое место в его творчестве.

На особую близость Одоевского к ранним романтикам, особенно к Вакенродеру, обращал внимание еще Павел Сакулин. Анализируя эстетические воззрения современников князя (Н. И. Надеждина, М. П. Розберга, А. В. Никитенко, В. Г. Белинского, С. П. Шевырева), он пришел к выводу, что среди всех русских эстетиков 30-х годов Одоевский «стоял особняком», и эта «особость» заключалась в «поразительном сходстве» эстетики Одоевского с теоретиками йенского романтизма [Сакулин, 1913а, 535]. Вряд ли это сходство можно считать поразительным. Скорее, наоборот, оно выглядит закономерным, поскольку мировоззрение Одоевского, как и ранних романтиков, носило пантеистический характер. Сходство, которое Сакулин отмечает в их взглядах, идет строго по линии традиционного пантеистического универсализма с его центральной идеей «всеобъемлемости» и «всеприятия» творений природы и произведений искусства. «Это — свободная эстетика, с благоговением принимающая под свою сень все продукты человеческого творчества», — полагал Сакулин [Сакулин, 1913а, 497].

Таким образом, хотя йенский романтизм выступал общей идейной почвой русской романтической эстетики¹⁵, из русских теоретиков искусства того времени ближе всех к нему оказывался Одоевский, в силу того, что строже других следовал логике пантеистических доктрин.

Итак, в результате рассмотрения онтологических, гносеологических, этических и эстетических взглядов Одоевского мы убедились, что в их основе лежат одни и те же принципы, по мере развертывания которых мыслитель приходит к односторонним выводам и сталкивается с одинаковыми проблемами. Истина, добро и красота суть атрибуты мира идеального (бесконечного и целостного), тогда как ложь, зло и безобразие — атрибуты мира вещественного (конечного и одностороннего). Отсюда следует, что любая односторонность есть ложь и зло, тогда как истина, добро и красота заключаются в полноте и целостности. Тем самым, ложь, зло и безобразие (как и всякое вещественное) не имеют самостоятельного статуса. Ведь часть — всегда часть некоторого целого, без которого она не существует. Поэтому «ложь — неполное выражение истины», «злое — неполное выражение доброго», а «безобразное — неполное выражение изящного» (РЭТ, 1974, 171).

Но в то же время в любой односторонности присутствует целое (хотя и неполно). Значит, в любой лжи есть истина, в любом зле — добро, в любой безобразии — красота. Тогда любая единичность как единство общего и частного есть единство добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия. Любая мысль есть и не истина, и не ложь, а «то и другое вместе»: истина, поскольку в каждом единичном присутствует общее, и ложь, поскольку в единичном общее выражается не полностью, а частично. То же самое и в отношении этических и эстетических категорий: «оттого истина повторяется от начала мира, что зло неразлучно с добром, что нет лжи, в которой не было бы истины, нет преступления, в котором не было бы доброго, нет безобразия, в котором бы не было красоты» (РЭТ, 1974, 164).

Получается, что абсолютной истины, добра и красоты не существует? Они есть, но только в божественном, а не в вещественном (и, стало быть, в человеческом) мире. Только бог как абсолютная целокупность всех «истинолжей», «добротла» и «прекраснобезобразия» есть абсолютная полнота и гармония бытия. Но для человека этот абсолют недостижим. Ему дано «только приближаться к нему», никогда его не достигая.

¹⁵ Это обстоятельство подчеркивает З. А. Каменский: «русская романтическая эстетика не имела отечественного теоретического источника... Ее главным теоретическим источником был йенский романтизм» [Каменский, 1974, 10].

Удел человека — относительность. Поэтому процесс познания есть бесконечный процесс приближения к абсолютной истине, искусство — приближение к абсолютной красоте, практическое действие — приближение к абсолютному добру. Стало быть, каждая ступень познания, каждое мнение, каждое действие и произведение искусства есть хотя и относительное, но необходимое и равноценное звено в процессе приближения к абсолютному.

При такой трактовке исчезает всякий критерий для различения добра и зла, истины и заблуждения, прекрасного и безобразного. Любое утверждение (независимо от содержания — здравого или нелепого) априори является «истиноложью», так же как любой поступок заранее объявляется «доброзлым», а произведение искусства — «прекраснобезобразным».

Таковы конечные выводы пантеистической доктрины. Все они направлены к одной цели: оправдания зла в божественном мире. В Абсолюте-боге зла, как такового, нет; источник всего негативного в мире — односторонность любой единичности (предмета, поступка, мнения). Поскольку эта односторонность — атрибутивное свойство единичности, то столь же необходимый характер носят и все негативные качества. Отсюда вытекает главный практический вывод этой пантеистической теодицеи: идея всепримирения и всепримирения. Пантеизм проповедует терпимость к любому поступку, мнению, существованию как необходимому и равноценному звену в мировой гармонии.

И хотя в этом энтузиазме «всепримирения» и было много героического, он имел и оборотную сторону. Цена этой последовательной теодицеи — полный отказ от гносеологической, моральной и эстетической оценки (хотя на практике следовать этому принципу было крайне затруднительно — он никогда последовательно не соблюдался). Главный же парадокс заключался в том, что, начиная с провозглашения абсолютного единства, пантеизм приходил в итоге к абсолютизации множества. Тезис об абсолютности всех ценностей (истины, добра и красоты) оборачивался тезисом об их абсолютной относительности, где стиралось всякое различие между добром и злом, истиной и заблуждением, разумом и нелепостью.

Таким образом, попытка диалектического решения центральной философской проблемы единого и многого с позиций платонизирующего пантеизма приводила в тупик противоречий: от диалектики к эклектике, от абсолютного единства — к абсолютному плюрализму и релятивизму.

Источники и литература

Источники

1. Бруно (1914) — *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914. 224 с.
2. Бруно (2000) — *Бруно Д.* О причине, начале и едином // *Бруно Д.* Философские диалоги. М.: Алетейя, 2000. С. 23–152.
3. Гегель (1959) — *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.* Сочинения. М., 1959. Т. IV. 488 с.
4. Гегель (1974) — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
5. Д'Аламбер (1994) — *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера.* М.: Наука, 1994. 720 с.
6. Кузанский (1979) — *Кузанский Н.* Об ученом незнании // *Кузанский Н.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47–184.
7. Одоевский (1824) — *Одоевский В. Ф.* Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия // *Мнемозина.* 1824. Ч. 2. С. 73–84.
8. Одоевский (1955) — *Одоевский В. Ф.* Избранные педагогические сочинения. М.: Учпедгиз, 1955. 368 с.

9. Одоевский (1956) — *Одоевский В. Ф.* Музыкально-литературное наследие. М.: Музгиз, 1956. 723 с.
10. Одоевский (1975а) — *Одоевский В. Ф.* Наука инстинкта. Ответ Рожалину // *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 198–203.
11. Одоевский (1982) — *Одоевский В. Ф.* О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982. 223 с.
12. Одоевский (1975б) — *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 319 с.
13. РЭТ (1974) — Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: в 2 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. 646 с.
14. Фихте (1993) — *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–617.

Литература

15. Ветринский (1899) — *Ветринский Ч. (В. Е. Чешихин).* «Человек трех поколений» // *Ветринский Ч.* В сороковых годах: Историко-литературные очерки и характеристики. М., 1899. С. 293–330.
16. Виргинский (1975) — *Виргинский В. С. В. Ф.* Одоевский. Естественнонаучные взгляды. М.: Наука, 1975. 110 с.
17. Замотин (1913) — *Замотин И. И.* Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе: в 2 т. СПб.; М., 1911–1913. Т. 2. 1913. 456 с.
18. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академ. проект; Раритет, 2001. 879 с.
19. Егоров (1974) — *Егоров Б. Ф., Медовой М. И.* Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Труды по русской и славянской филологии. XV. Тарту, 1970. С. 335–349.
20. История эстетики (1967) — История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. М.: Искусство, 1967. Т. 3. 1006 с.
21. Каменский (1980а) — *Каменский З. А.* Московский кружок Любомудров. М.: Наука, 1980. 325 с.
22. Каменский (1980б) — *Каменский З. А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980. 325 с.
23. Каменский (1974) — *Каменский З. А.* Русская эстетика первой трети XIX века // Русские эстетические трактаты первой трети XX века: в 2 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. С. 9–80.
24. Лезин (1907) — *Лезин Б. А.* Очерки из жизни и литературной деятельности кн. В. Ф. Одоевского. Харьков, 1907. 152 с.
25. Пятковский (1880) — *Пятковский А. П.* Князь В. Ф. Одоевский. Литературно-биографический очерк. СПб., 1880. 103 с.
26. Сакулин (1913а) — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Писатель. — Мыслитель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. 616 с.
27. Сакулин (1913б) — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Писатель. — Мыслитель. М., 1913. Т. 1. Ч. 2. 479 с.
28. Сакулин (1915) — *Сакулин П. Н.* Романтизм и «неоромантизм» // Вестник Европы. 1915. Кн. 3. Март. С. 148–162.
29. Сумцов (1884) — *Сумцов Н. Ф.* Князь В. Ф. Одоевский. Харьков, 1884. 63 с.