

УДК 821. 111. 09 (045)

**СОВЕРШЕННОЕ МИРОУСТРОЙСТВО И СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК:  
СПЕЦИФИКА ИДЕАЛА О. УАЙЛЬДА**

© 2010 г.

*Н.В. Котова*

Удмуртский госуниверситет

nad-kotova@yandex.ru

*Поступила в редакцию 14.10.2009*

Анализ работ известного английского эстета О. Уайльда «Китайский мудрец», «Душа человека при социализме» и «De Profundis» помогает проследить формирование авторского представления об идеальной модели жизни художника-творца: через созерцание и индивидуализм к самореализации в творческом акте жизнестроительства.

*Ключевые слова:* О. Уайльд, идеал, социализм, индивидуализм, Аристотель.

Идеализация как способность представить явление в совершенном виде присуща природе романтического творчества. Романтически ориентированный автор неизбежно приходит к осмыслению и художественному или теоретическому воссозданию своего типа идеала, соотносимого с идеей прекрасного. Теоретик и практик английского эстетизма О. Уайльд (1854–1900), призывавший творить жизнь по законам красоты, не был исключением.

В отечественных и зарубежных литературоведческих и культурологических работах XXI века по-прежнему сохраняется интерес к фигуре и творчеству Уайльда [1–4]. В связи с особым вниманием исследователей к эстетическим взглядам писателя [5–7] актуальность приобретают размышления о специфике его идеала. Целью данной статьи является осмысление идеала ценностных ориентиров личности, рассмотренных Уайльдом в ряде нехудожественных работ. Эстетико-теоретические построения писателя чаще всего связывают с разработкой постулатов эстетизма как художественного направления. Для Уайльда же и сама жизнь была искусством, и поиск идеальной жизненной модели, идеального типа «взаимоотношений» с жизнью интересовал его не меньше, чем формулировка литературного кредо.

Своё наиболее законченное представление о совершенном мироустройстве и идеальном способе мировосприятия Уайльд отразил в ряде работ разных лет: в эссе об учении древнекитайского мыслителя рубежа IV–III вв. до н.э. Чжуан-цзы «Китайский мудрец» (A Chinese Sage, 1890), в утопическом проекте под названием «Душа человека при социализме» (The Soul of Man Under Socialism, 1891) и в письме-

исповеди «De Profundis», где даётся авторская трактовка образа Иисуса Христа (1897). Анализ сразу трёх нехудожественных работ писателя призван объединить данные труды в единое целое и представить программу развития идеальных ценностных установок личности, обозначенных Уайльдом.

С учением Чжуан-цзы Уайльд познакомился благодаря английскому переводу трудов философа, появившемуся в 1890 году. Чжуан-цзы излагал идеи философско-религиозного учения даосизма и, по словам восхищённого Уайльда, предвосхитил «все направления европейской метафизики и мистики от Гераклита до Гегеля» [8, с. 211].

Уайльд не был специалистом по восточной философии, и его анализ трактата Чжуан-цзы, осуществлённый в эссе «Китайский мудрец», был направлен на «вычитывание» смыслов, важных для его собственной системы ценностей. Оказалось, что максимы древнекитайского мыслителя удивительным образом совпадают с тем подходом к жизни, который Уайльд сам неоднократно постулировал. Во-первых, Чжуан-цзы «был идеалистом и поэтому презирал все утилитаристские концепции» [8, с. 210]. Во-вторых, Чжуан-цзы проповедовал доктрину бездействия и созерцательный образ жизни («Ничего не делай, и всё сделается само собой» – этот девиз он унаследовал от своего великого учителя Лао-цзы), основателя учения даосизма) [8, с. 210]. Это была идеальная мировоззренческая платформа для эстетизма, оставалось только объявить эстетическую способность высшей из всех духовных способностей, провозгласить гедонизм главным нравственным ориентиром, и программа эстетизма была бы завершена.

По мнению Уайльда, главными идеями, выдвинутыми Чжуан-цзы, были идеи саморазвития, самосовершенствования и невмешательства в чужие дела. Модернизируя учение древнекитайского философа, Уайльд был не так далёк от истины в интерпретации его учения, действительно утверждавшего мысль о том, что подлинное существование человека в этическом и эстетическом смыслах основано на освобождении индивида от всех условностей «репрессивной культуры», на возвращении к природе и утверждении принципа бездействия. Выступая критиком всеобщего и ратуя за индивидуальное, Чжуан-цзы представил собственную концепцию идеального мироустройства, базирующуюся «на гармонии человеческого и природного миров, для которой необходим отказ от большинства достижений цивилизации, в том числе и от государства, и возвращение к идиллической простоте древних времён» [9, с. 22–23].

Уайльд-мыслитель, сторонник созерцательного образа жизни, способствующего интуитивному постижению истины, высоко оценил отказ Чжуан-цзы от конвенционального знания, предпочтение им знания откровенного, постигаемого нерациональным способом. Критика Чжуан-цзы, направленная на институт управления, культ накопления, дух конкуренции, разрушающие гармонию естественной жизни, подвели Уайльда к утопическому проекту, который он представил в «Душе человека при социализме».

Помимо философии Чжуан-цзы, данное эссе привлекало ценностные установки новозаветного христианства, и, как любое сочинение на утопическую тему, опиралось на традиции «Государства» Платона и «Утопии» Т. Мора. Однако сразу стоит отметить: уже заголовок эссе – «*Душа* человека при социализме» – предполагал значительную модификацию традиции. Рассуждения о достоинствах нового общественно-политического строя уместно было бы вести в рамках идеологического или экономического дискурса, но тогда речь следовало вести о «*жизни* человека при социализме». Уайльда мало интересовала политическая и экономическая сторона вопроса, хотя он и развивал эту линию как релевантную теме. Для него гораздо важнее были внутренние ориентиры человека при новых общественных условиях, поэтому специфически утопический акцент на внешние, социальные преобразования сместился в сторону личностных, индивидуальных изменений.

Социализм Уайльда как комплекс определённых социально-философских воззрений, ус-

тановок и ориентиров отличался от традиционного комплекса концепций, разработанных теоретиками-социалистами. Их объединяли критическое отношение к существующей общественно-политической системе и желание её реформировать, упразднив частную собственность – источник социального неравенства. Но если для социалистов отмена частной собственности, эксплуатации и справедливое распределение материальных благ служили основанием для всеобщего равноправия и развития альтруистских форм взаимоотношений в обществе, то для Уайльда они были идеальными условиями для развития индивидуализма. Уайльд ратовал за социализм не потому, что видел в нём гуманный строй (в том виде, в котором он его себе представлял), а потому, что социализм решал внешние проблемы, отвлекающие личность от реализации внутренних потенциалов.

Установка на индивидуальное и неприятие всеобщего определили негативный тон высказываний Уайльда в адрес «Авторитарного Социализма» с его «промышленно-казарменной системой» и «системой экономического диктата», который «поработит всё общество» и не будет способствовать развитию индивидуализма [10, с. 348]. При социализме, по мнению Уайльда, «государство должно... отказаться от идеи управления», «человечество должно быть свободным», поскольку – здесь он повторяет идеи Чжуан-цзы – «все формы правления абсолютно несостоятельны» [10, с. 354]. Власть ограничивает свободу людей и препятствует развитию индивидуализма. Роль государства, по Уайльду, – здесь он близок к позиции Т. Мора – должна заключаться в организационных и распределительных функциях. Как и Платон, Уайльд признаёт, что «цивилизация требует рабства», но место рабов античного мира в мире современном займёт техника, и тогда у человека будет достаточно времени развивать мысль и культуру [10, с. 357]. Люди будут «создавать произведения искусства, читать прекрасные книги или просто созерцать мир с восхищением и восторгом, а машины будут вершить всю необходимую и неприятную работу» [10, с. 356].

Частная собственность, по мнению Уайльда, ещё один источник несвободы человека. Она активизирует материальный интерес и отвлекает человека от внутреннего самосовершенствования. «При этом внушается, – отмечает Уайльд, – будто самое главное – иметь, чтобы человек забыл, что самое главное – быть. Истинное совершенство человека определяется не тем, что у него есть, но тем, что он сам собой представляет» [10, с. 349]. Уайльд призывает

признать высшей ценностью внутреннюю составляющую личности, даже не важно какую конкретно: духовную, интеллектуальную, психологическую или эмоциональную. Важно осознать её самобытность и неповторимость и познавать и развивать её потенциалы, не расстрачивая себя во «внешней» жизни. Уайльд заявляет, что всё богатство человека «заключено в нём самом. Всё, что вне человека, не должно никак влиять на него. С упразднением частной собственности мы получим истинный здоровый Индивидуализм... Человек станет жить – редчайшая способность в нашем мире. Многие существуют, не более» [10, с. 350].

Стремление человека к индивидуализму Уайльд соотносит с законами прогресса. Индивидуализм – это «цель, к которой тяготеет всё человеческое развитие. Критерий, к которому стремится всё живое. Совершенство, присущее любой форме жизни и к которому устремлена каждая форма жизни... Усомниться в реальности индивидуализма – то же, что усомниться в реальности Эволюции. Эволюция есть закон жизни, и нет эволюции вне стремления к Индивидуализму» [10, с. 370]. Уайльд рассматривает индивидуализм с точки зрения эволюции, постепенного качественного развития. Подобный ход мысли, свойственный научному дискурсу XIX века в целом, обусловлен влиянием учения Гегеля о всеобщих формах развития, дарвиновской теорией происхождения видов и спенсеровской эволюционной психологией и этикой. Мироззрение Уайльда формировалось под влиянием этих трёх главных «активизаторов» эволюционизма мышления XIX века, и его кажущаяся с первого взгляда оригинальность была скорее закономерностью [11].

Антропоцентристская установка Уайльда, при помощи которой он конструирует образ идеального общества, признающего приоритет интересов личности, помогает ему осмыслить и представить в эссе образ гармоничного человека и гармоничного типа общения. В тексте возникают трактовки трёх жизненных позиций, трёх поведенческих моделей, трёх вариантов взаимоотношений Я с Другим: индивидуализм, эгоизм и альтруизм.

Индивидуалист Уайльда «ведёт себя так, как считает необходимым для более полного самовыражения» и «основную цель свою он видит в самосовершенствовании» [10, с. 370]. Он думает о себе, совершенствует себя, но и позволяет другому думать о себе и заниматься самосовершенствованием. Модель взаимоотношений индивидуалистов идеальна, поскольку основана на желании воспринимать и быть воспринятым,

предполагает самоуважение, уважение другого и, как результат, взаимоуважение.

Эгоист в трактовке Уайльда не просто «живёт как хочет», но и «заставляет других жить по своим принципам» [10, с. 370], удовлетворяя личные интересы и игнорируя интересы другого. Он не актуализирует способность воспринимать другого, акцентируя внимание на восприятии себя. Он уважает себя, но не уважает другого, и общение с таким человеком не расценивается как гармоничное и конструктивное.

Действия альтруиста направлены на благо и удовлетворение интересов другого. Альтруист, по мнению автора эссе, «страдает нездоровой приверженностью долгу (что попросту сводится к исполнению воли других...) или отвратительной склонностью к самопожертвованию» [10, с. 369–370]. Уайльд не столь радикален, чтобы, как Ницше, назвать альтруизм «моралью рабов», но его отношение к этому нравственному принципу не менее негативно. Забота об интересе другого предполагает самоотречение, поэтому альтруист не реализует потенциал своего «я». Ему неважно быть воспринятым, он ориентирован только на способность воспринимать другого, что делает невозможным самоуважение, а это для Уайльда непростительная ошибка.

Будущее, по Уайльду, принадлежит индивидуалистам, людям, полноценно проживающим свою жизнь, реализующим и развивающим свои внутренние возможности, а новый строй – социализм – избавит их от необходимости жить для других. Через индивидуализм человек познаёт сочувствие, которое, по Уайльду, состоит не только в проявлении жалости и соболезнования, но и в умении понять житейские радости, красоту, энергию, здоровье, свободу, успехи другого человека. Такое «широкое» сочувствие доступно только человеку, познавшему самого себя и поэтому умеющему понять другого. Индивидуализм будущего Уайльд связывает в первую очередь с чувством радости и соучастия в радости другого и противопоставляет его индивидуализму Христа, открывавшемуся «через боль или через уединение от мира» [10, с. 371]. Во времена Христа, считает Уайльд, когда несправедливостей было слишком много, «было необходимо, чтобы именно боль явилась средством самовыражения», в новом же идеальном обществе самовыражение будет осуществляться через радость и приобщение к прекрасному [10, с. 373].

В условиях нового общества человек будет жить «наполненной, прекрасной, кипучей жизнью», а его счастье будет основано на «гармо-

нии с самим собой и с окружающим миром» [10, с. 373]. Социализм, который Уайльд иначе называет «новым Индивидуализмом», и обеспечивает условия для этой идеальной гармонии. Желание эстета жить и творить в модусе «прекрасного», осуществимое в реальной действительности в редких, исключительных случаях, в обществе нового типа будет нормой для каждого человека. Это новое общество, которое Уайльд при всём своём реформаторском оптимизме называет Утопией, является не столько социально-политической, экономической и этической идиллией, сколько идиллией эстетической. Идеальным мироустройством объявляется такое мироустройство, в котором художнику будет предоставлена возможность свободно творить и жить по законам красоты. Формирование благоприятной атмосферы для культивирования прекрасного и есть главная цель, ради которой создаёт Уайльд проект своей утопии.

Установка на развитие индивидуализма, ориентация на созерцательный образ жизни и внутреннее саморазвитие, неприятие авторитаризма и утилитаризма, постулируемые в «Китайском мудреце» и «Душе человека при социализме», приобрели особую актуальность в контексте личной трагедии Уайльда. В тюремном послании близкому другу А. Дугласу, известном под названием «De Profundis», он продолжил развитие прежних идей, несколько изменив акценты.

Центральным мотивом «De Profundis», этого достаточно объёмного письма (свыше ста страниц печатного текста), становится жизнь как творческий акт. Текст письма состоит из «личной части», предназначенной непосредственно адресату, и размышлений о природе творчества, включающих своеобразную трактовку фигуры Христа, где, как справедливо подмечает Р. Элман, «Уайльд говорит о Христе без признания его божественности и соединяет христианство с эстетизмом» [12, с. 573].

Далеко отстоящий от теологических толкований Нового Завета, Уайльд увидел в земных делах Христа творческое начало, «глубокое и непосредственное соприкосновение подлинной жизни Христа с подлинной жизнью художника» [13, с. 210]. В интерпретации Уайльда Христос предстаёт как реальная историческая личность с уникальными творческими способностями к «самоизобретению», как истинный художник, воспринимающий жизнь как акт творчества.

Атрибутивной характеристикой способности к жизнетворчеству является для Уайльда воображение. Именно воображение, по его мнению,

помогало Христу «понимать проказу прокажённого, незрячесть слепого, горькое злосчастье тех, кто живёт ради наслаждения, странную нищету богатых» [13, с. 210]. Способность Христа к сочувствию, состраданию, сопереживанию – способности из сферы этического – пришли к нему, согласно Уайльду, через воображение – способность из сферы эстетического. Этика ставится Уайльдом в зависимость от эстетики, но одновременно с этим он постулирует их неразделимость: этическое характеризуется как имманентное эстетическому.

«Дивная сила воображения» Христа вызывает у Уайльда, по его собственному признанию, «почти священный ужас» [13, с. 216]: «До сих пор мне кажется почти непостижимой мысль, что молодой поселенин из Галилеи смог вообразить, что снесёт на своих плечах бремя всего мира: всё, что уже свершилось, и все прошедшие страдания, всё, чему предстоит свершиться, и все страдания будущего: преступления Нерона, Цезаря Борджиа... все муки тех, кому имя Легион...» [13, с. 211]. Уайльд увидел в фигуре Христа не столько Богочеловека, сколько гениального творца собственной жизни, путём воображения узревшего свою миссию, высший замысел своей жизни и претворившего его в действительность.

Как совершенно справедливо отмечает М.А. Жирмунский, «страницы, посвящённые Христу, могут показаться кошунственными верующим: и Христос, и таинства для него лишь поэтические видения... Всю евангельскую легенду выражает он как материал грандиозной художественной мистерии» [14, с. 11]. Рассматривая события «последнего акта Страстей Христовых» с точки зрения искусства, Уайльд привлекает теоретическое представление о трагедии из «Поэтики» Аристотеля и делает вывод, что трагедия Страстей Христовых – величайшая из мировых трагедий, а Христос – величайший художник, создавший из страдания произведение искусства. Художественный мимезис этого события осуществляется на торжественном церковном богослужении, которое, по мнению Уайльда, «являет собой трагедийное действие без кровопролития, мистерию, представляющую даже Страсти своего Бога посредством диалога, костюмов, жестов... последнее, что нам осталось от греческого Хора, позабытого в Искусстве, – голос диакона, отвечающий священнику во время мессы» [13, с. 212].

Представляя новозаветный сюжет как коррелят античной трагедии и давая краткое описание жизни и смерти Христа, Уайльд отмечает, что ни одна из греческих трагедий не превосхо-

дит жизнь Христа в её «жалостном и ужасном», а «последний акт» этой жизненной пьесы не сравним ни с одним шедевром мировой литературы [13, с. 213–214].

В интерпретации образа Христа Уайльд исходит из романтического представления о самореализации художника в своём произведении и из принципа «романтического жизнестроительства». Для этого нужно, чтобы идея нашла своё выражение или, используя терминологию Аристотеля, материя стала формой, ведь «для художника экспрессия – это вообще единственный способ постижения жизни» [13, с. 216]. Христос, по Уайльду, «почувствовал, что ни одна идея не имеет цены, пока она не воплощена и не превратилась в образ, и сделал самого себя образом и воплощением Скорбящего Человека – и тем самым зачаровал и покори́л Искусство, как не удавалось ни одному из греческих богов» [13, с. 216]. Христос постиг смысл творчества, превратил замысел в образ и поэтому действовал как настоящий художник. Интерпретация Уайльда основана на аристотелевской телеологической традиции. Для Уайльда важно, что замысел и образ в данном случае оказались едины, что сделало творческую энтелехию совершенной. Даже греческие боги в сравнении с Христом не были столь прекрасны, они не были тем, чем казались, их форма не выявляла их сути, их внешняя красота не была отражением внутренней [15].

Отношение Христа к грешнику Уайльд рассматривает с точки зрения аристотелевского учения об акте и потенции. Святого любят за то, что он приблизился к божественному совершенству, Христос полюбил грешника, «прозревая в нём наибольшую близость к человеческому совершенству» [13, с. 223]. Человеку свойственно грешить: в нём заложена его греховность, и осуществлённость его греха есть его завершённость, актуализация внутреннего во внешнем. И не надо исправлять человека – надо предоставить ему возможность быть самим собой; только тогда, когда он сам осознает свои ошибки, его раскаяние будет истинным, а не привнесённым извне.

Культивируемые ранее индивидуалистические ценностные установки на последнем творческом этапе Уайльд дополняет христианскими. Так, платоновская любовь-эрос претерпевает трансформацию в сторону христианской любви-агапе. Любовь, которую Уайльд возносит на пьедестал в «De Profundis», основана на идеях милосердия и самопожертвования, она противопоставлена ненависти как эгоистическому

стремлению плоти. Но всё же это специфическая любовь; она «питается» воображением: «только прекрасное и понимание прекрасного питает Любовь» [13, с. 171]. Она, как и платоновский эрос, связана с творческой силой.

Красоту, эстетический идеал Уайльд усматривает в «De Profundis» в страдании. Если в эссе «Душа человека при социализме» самовыражению через боль и страдание Уайльд предпочитал самовыражение через радость, то в «De Profundis» он пришёл к тому, что отрицал: «Я жил раньше только для наслаждений. Я избегал скорби и страданий... Они не входили в мою жизненную схему. Им не было места в моей философии... Теперь я вижу, что Страдание – наивысшее из чувств, доступных человеку, – является одновременно предметом и признаком поистине великого Искусства. Художник всегда ищет те проявления жизни, в которых душа и тело едины и неотделимы друг от друга; в которых внешнее является выражением внутреннего; в которых форма раскрывает суть» [13, с. 205].

По Уайльду, форма Страдания в Жизни и форма Страдания в Искусстве являют собой законченное выражение содержания Страдания. Состояние Страдания может быть только искренним, в отличие от состояния Радости, которая, по Уайльду, будучи прекрасной по форме, может и не нести в себе прекрасного содержания: «Боль, в отличие от Наслаждения, не носит маски» [13, с. 206]. И здесь Уайльд отходит от разработанного на основании учения Платона представления об истине в искусстве как о «сочетании вечной идеи и преходящей формы» [13, с. 206] – об ухватывании реально существующей формой искусства идеального содержания трансцендентной идеи, как отходит и от античного отношения к страданию, осмысление которого в рамках телеологической традиции было невозможно. Он переходит в русло христианской парадигмы, в которой муки Христа имеют глубокий смысл, выступая залогом спасения. Истина в искусстве предстаёт в виде Страдания, которое рассматривается как «внешнее, ставшее выражением внутреннего; душа, получившая воплощение; тело, исполненное духа»; выражение страдания имманентно его содержанию, а это для художника поистине посясторонний идеал – «предмет и признак великого искусства» [13, с. 206].

Таким образом, стремление Уайльда представить идеальные ценностные ориентиры личности ведёт его от фигуры пассивного созерцателя Чжуан-Цзы, сконцентрированного на своём внутреннем мире, через фигуру индивиду-

листа, занимающегося познанием и совершенствованием своего духовного и эстетического «я», к фигуре художника, творца собственной жизни. В «Китайском мудреце», «Душе человека при социализме» и «De Profundis» Уайльд представил своего рода программу становления художника-творца: через созерцание, индивидуализм и саморефлексию – к самореализации в творческом акте жизнестроительства.

#### *Список литературы*

1. Вайнштейн О. Три этюда о денди // Иностранная литература. 2004. № 6. С. 269–293.
2. Рознатовская Ю.А. Оскар Уайльд в России // Оскар Уайльд в России: Библиографический указатель. 1892–2000. М.: Рудомино, 2000. С. 7–46.
3. Oscar Wilde Studies / Ed. by F.S. Roden. Palgrave Macmillan, 2004. 320 p.
4. Waldrep S. The Aesthetics of Self-Invention: Oscar Wilde to David Bowie. Minneapolis – L.: University of Minnesota Press, 2004. 203 p.
5. Самохина А.А. Философские основы творчества Уайльда // Оскар Уайльд. Философские, культурно-исторические и эстетические основы творчества. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. С. 11–29.
6. Pease A. Aestheticism and Aesthetic Theory // Oscar Wilde Studies / Ed. by F.S. Roden. Palgrave Macmillan, 2004. P. 96–118.
7. Smith Ph. Philosophical Approaches to Interpretation of Oscar Wilde // Oscar Wilde Studies / Ed. by F.S. Roden. Palgrave Macmillan, 2004. P. 143–166.
8. Уайльд О. Китайский мудрец // Уайльд О. Избранные произведения: В 2 т. М.: Республика, 1993. Т. 2. С. 210–216.
9. История мировой философии / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М.: АСТ, 2007. 494 с.
10. Уайльд О. Душа человека при социализме // Уайльд О. Избранные произведения: В 2 т. М.: Республика, 1993. Т. 2. С. 344–374.
11. Oscar Wilde's Oxford Notebooks: A Portrait of Mind in the Making / Ed. by Ph.E. Smith, M.S. Helfand. N.Y. – Oxford: Oxford University Press, 1989. 280 p.
12. Эллман Р. Оскар Уайльд: Биография. М.: Независимая газета, 2000. 688 с.
13. Уайльд О. De Profundis // Уайльд О. Письма / Сост. А.Г. Образцова, Ю.Г. Фридштейн. М.: Аграф, 1997. С. 144–257.
14. Жирмунский М.А. Вступительная статья // Уайльд О. В тюрьме и цепях. Послание. Л.: Время, 1924. С. 7–20.
15. Котова Н.В. Образ Христа-художника в «Тюремной исповеди» О. Уайльда // Духовная традиция в русской литературе: Сб. науч. статей / Под ред. Г.В. Мосалёвой. Ижевск: Изд. Дом «Удмуртский университет», 2008. С. 453–456.

### **THE PERFECT SOCIETY AND PERFECT MAN: THE SPECIFICS OF O. WILDE'S IDEAL**

*N.V. Kotova*

The article deals with the works by O. Wilde «A Chinese Sage», «The Soul of Man Under Socialism» and «De Profundis». The analysis shows the formation of O. Wilde's concept of an artist's ideal mode of life through contemplation and individualism to self-realization in the artistic act of self-invention.

*Keywords:* O. Wilde, ideal, socialism, individualism, Aristotle.