

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И.Ленина»

Ответственный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Периодический сборник научных трудов
Выпуск 13

Редактор Н.С.Работаева
Компьютерная верстка и макетирование Д.И. Поляков
Обложка А. Лебедев
Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 08.12.2006. Формат 60x84^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 18,2.
Тираж 150 экз. Заказ № .

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет им. В.И. Ленина»
Отпечатано в ОМТ МИБИФ
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 13

Иваново 2006

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (главный редактор); А.П. Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И. Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В. Брагин; И.И. Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л. Ерофеева; О.Б. Куликова, Л.М. Максимова; В.В. Михайлов (Москва); В.И. Моисеев (Москва); С.Б. Роцинский (Москва), В.В. Сербиненко (Москва)

В сборник включены статьи, подготовленные на основе докладов Соловьевского семинара 2006 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 06-03-14078 г)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Российский научный центр по изучению наследия В.С. Соловьева

Тел. (0932) 38-57-56, факс (4932) 38-57-56

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

ISBN 5 – 89482 – 186 – X

© М.В.Максимов, составление, 2006

© Авторы статей, 2006

© ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2006

Калинин Евгений Аркадьевич аспирант кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова

Прибыткова Елена Анатольевна аспирант Института государства и права РАН (Москва)

Мотрошилова Неля Васильевна д-р филос. наук, профессор, зав. отделом историко-философских исследований Института философии РАН (Москва)

Максимов Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета

Максимова Лариса Михайловна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета

Громов Алексей Владимирович	аспирант кафедры гуманитарных и соц.-экономических дисциплин Уральского института государственной противопожарной службы МЧС России (Екатеринбург)
Крохина Надежда Павловна	канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии Шуйского государственного педагогического университета
Подошвина Нина Владимировна	аспирант кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Димитрова Нина Иванова	д-р филос. наук, профессор Института философских исследований Болгарской Академии наук
Орлова Надежда Хаджимерзоевна	канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философии и культурологии Рес публиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета
Ращевская Елена Петровна	ст. преп. кафедры культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета
Ерофеева Ксения Леонидовна	канд. филос. наук, докторант, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Подзолкова Наталья Андреевна	канд. филос. наук, ст. преп. кафедры гуманитарных наук Озерского технологического института – филиала МИФИ (ГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И СОФИОЛОГИЯ

Евлампиев И.И. Гностические мотивы в русской философии.....	5
Печурчик Ю. Ю. Мистика Вл. Соловьева и Гегеля.....	16
Борчиков С.А. Метафизические основания Софии В.С. Соловьева.....	25
Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики.....	44
Богуславская С.М. Антропологические, культурологические и этические аспекты учения о Богочеловечестве в работе Вл.С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве».....	71
Матсар Майе. Значение трактата «София» Владимира Соловьева в становлении его положительной эстетики.....	83
Океанский В.П., Ширшова И.А. Герменевтика Софии (материалы к размышлению).....	100
Гунченко А.В. Софиология В.С.Соловьева и учение о Софии в Священном Писании.....	119
Громов А.В. Л.М. Лопатин о философии Вл. Соловьева.....	132
Крохина Н.П. София в теургической поэзии Вл. Соловьева	136
Подошвина Н.В. В.С. Соловьев и П.А. Флоренский: опыт познания Софии и учение о природе человека.....	153
Димитрова Н.И. Владимир Соловьев между вечной женственностью и вечной женскостью.....	159
Орлова Н.Х. Гендерные аспекты софиологии В.С. Соловьева.....	168
Ращевская Е.П. Софиология Даниила Андреева в контексте творчества Вл. Соловьева.....	173
Ерофеева К.Л. «Софиосфера»: категория Софии у Владимира Соловьева и в современной философии: аллюзии и иллюзии.....	189
Подзолкова Н.А. Образ как средство постижения всемирных сущностей.....	199

Калинин Е.А. Проблема теодицеи. Идеи софиологии
Владимира Соловьева в свете аналитической психологии
К. Г. Юнга.....207

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА
В.С. СОЛОВЬЕВА**

Прибыткова Е.А. Спор о справедливости.....220

ПУБЛИКАЦИИ

Флоровский Георгий. Владимир Соловьев и Данте:
проблема христианской империи / Пер. с англ. и коммент.
Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева.....228

Н.В. Мотрошилова – Т.Г. Щедриной. Сентябрь 2005 года....256

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Материалы к библиографии В.С. Соловьева (2005 г.).
Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова.....262

НАШИ АВТОРЫ.....281

НАШИ АВТОРЫ

Евлампиев
Игорь Иванович д-р филос. наук, профессор кафедры философии и культурологии Российского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета

Печурчик
Юзеф Юзефович канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета

Борчиков
Сергей Алексеевич руководитель философского семинара г. Озерска

Бычков
Виктор Васильевич д-р филос. наук, профессор, зав. сектором эстетики Института философии РАН (Москва)

Богуславская
Софья Михайловна канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры культурологии Оренбургского государственного университета

Матсар Майе аспирант кафедры философии Московского государственного открытого педагогического университета им. М.А.Шолохова

Океанский
Вячеслав Петрович д-р филол. наук, зав. кафедрой культурологии Шуйского государственного педагогического университета

Ширшова
Ирина Александровна канд. филол. наук, зам директора школы-лицея № 27 г. Иванова

Гунченко
Алексей Викторович студент факультета журналистики Ставропольского государственного университета

Янсен А. Стихотворение «Три подвига» – ключ к пониманию философии любви Вл.Соловьева как трехчленного творческого процесса // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 119 – 130.

Sutton J. Vladimir Solovyov: a Utopian *sui generis* // Апология русской философии. Сб. ст.: К 70-летию профессора Б.В. Емельянова. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2005. – С. 439 – 447.

Составители М.В. Максимов, Л.М. Максимова

В.С. СОЛОВЬЕВ И СОФИОЛОГИЯ

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет

ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

1

В момент своего рождения гностицизм был одним из многочисленных религиозно-философских течений поздней античности, претендовавших на раскрытие «окончательной» и «спасительной» истины о Боге, человеке и мире. Однако в отличие от других школ его существование не закончилось вместе с породившей его эпохой. Созданные античными гностиками мыслительные конструкции оказались чрезвычайно плодотворными, применимыми в совершенно иных исторических условиях. В попытках понять мир и свое положение в мире европейские мыслители постоянно обращались к гностическому наследию – особенно в случаях, когда их не удовлетворяли решения, предоставляемые догматическим христианством. Гностицизм породил универсальную мировоззренческую парадигму, которая оказалась в радикальной оппозиции к христианскому мировоззрению; можно сказать, что значительная часть всех споров и противоречий, возникавших в европейской философии, была связана именно с невидимым противостоянием этих двух полярных позиций².

В основе расхождения между каноническим христианством и гностицизмом лежит различная интерпретация идеи Творения и идеи грехопадения. В христианстве Творение является актом, выражающим всемогущество и всеблагость Бога, а грехопадение – некоторым «локальным» событием, связанным с «низшими» (по отношению к Богу) сущностями, не ограничивающим всемогущество Бога и не противоречащим ему. Грехопадение и связанная с ним «порча» мирового бытия как бы входят в исходный план Творения и не являются катастрофическими факторами, нарушающими подчиненность мира Богу и абсолютное всемогущество Бога по отношению к миру. В гности-

цизме акценты расставлены по-иному. Творение демонстрирует не только всемогущество Бога, но и его непонятную и невыразимую «ущербность», его внутреннее «несовершенство». Это выражается в том, что Творение оказывается «неудачей» Бога. Сотворенный мир предстает радикально несовершенным именно как *результат Творения*, а не из-за последующего грехопадения. Он наполнен злом и, по существу, находится под контролем темных, демонических сил. В исходной версии гностического мировоззрения идея «ущербности» Бога сглажена за счет того, что творцом мира является не сам «высший» Бог, а сотворенный им Демиург («низшее» божество), однако в более поздних философских версиях гностического мировоззрения этот нюанс оказался несущественным; например, немецкие мистики позднего средневековья (Я. Бёме и др.) прямо говорят о «темной природе» в Божестве как причине несовершенства бытия. Очевидно, что в этой конструкции идея грехопадения вообще отодвигается на второй план, поскольку не человек, а сам Творец является виновником неискоренимого несовершенства мира. И достаточно естественным в этом контексте выглядит «оправдание» библейского змея в гностической секте офитов («поклонников змея»). Вкушение плодов с древа познания – это первый шаг на пути к освобождению человека от подчиненности миру и его владыке – Демиургу, дьяволу. Мистическое, окончательное знание (гнозис) – вот что делает человека свободным и позволяет преодолеть гнет мира, позволяет начать движение к воссоединению с Богом.

Самым принципиальным моментом при сравнении гностического и христианского мировоззрения является противоположная оценка свободы и творческой деятельности человека. Христианское мировоззрение в процессе своего развития приобрело окончательную и завершённую форму за счет использования элементов платонизма (у Августина). Именно отсюда в христианство проникает представление о полярном противостоянии «высшего», божественного бытия, в котором в вечности и неизменности присутствует все, что было, есть и будет существовать в эмпирической реальности, и «низшего», земного бытия, которое вторично по отношению к божественному бытию и в котором не может появиться ничего принципиально нового (того, чего нет в «высшем» бытии). Очевидно, что в этой модели за

Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 296 – 315.

Шишков А.М. Концепция трех источников легитимной власти Вл. Соловьева и ее иллюстрация на конкретном примере из истории позднего Средневековья // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 176–196.

Шгаль Х. Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Вл. Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 264 – 275.

Шутова Т.А. К истории создания диалога «Эмпирея и Эмпирия» Павла Флоренского // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 392 – 396.

Юбилей Владимира Соловьева в Вольфиле. *Публикация, вступительная статья и комментарии Е.В. Ивановой* // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 515 – 530.

Юнгрен М. Андрей Белый и Сергей Соловьев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 288 – 295.

- Треушников И.А.** Рецепция идей Хомякова в русской философии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 330 – 331.
- Троицкий В.П.** Философские начала цельного знания у Вл.Соловьева и А.Ф.Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 103 – 108.
- Указатель** к периодическому сборнику научных трудов «Соловьевские исследования» (Вып. 1 – 10) / Сост. Л.М. Максимова // Соловьевские исследования. Период. сб. науч. трудов. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 252–264.
- Федоров Н.Ф.** Собр. соч.: В 4 т. М.: Evidentis, 2005.– Т. 4.–687 с. (Заметки о В. Соловьеве).
- Ханова Р.В.** Ислам в понимании В.С. Соловьева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 607 – 608.
- Цанн-кай-си Ф.В.** Вл. Соловьев и И. Кант: проблема нравственного идеала // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 31–40.
- Цимборска-Лебода М.** Вяч. Иванов и Вл.Соловьев: концепт любви и проблема Другого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 131 – 139.
- Шапошников М.Б.** С.М.Соловьев и «Весы» // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию

человеком не признается никакой существенной роли в бытии. Свобода и творчество кажутся значимыми в земном мире, однако с точки зрения вечного и законченного божественного бытия они теряют свой смысл, оказываются вторичными и несущественными. Человек ничего не может «добавить» в *истинное бытие*, поскольку оно *окончательно и неизменно*. После того как человек окажется причастным к этому высшему бытию (в своем посмертном существовании), он (его вечная душа) поймет всю иллюзорность и незначительность своих земных деяний, сколь бы оригинальными и творчески значимыми они не представляли в земном бытии.

В гностическом мировоззрении эта проблема выступает в совершенно ином освещении. Здесь благой замысел Творения и его реальное воплощение не соответствуют друг другу; это означает, что эмпирический мир является в существенной степени *непредсказуемым и самостоятельным*, он не может быть понят как несовершенная «копия» божественного бытия. Несмотря на «теоретическое» превосходство божественного бытия над земным, реально они оказываются *равноправными, равноценными* для человека в его жизни. На этот момент обращал особое внимание Г. Ионас, считавший главным признаком гностического мировоззрения сочетание онтологического монизма с экзистенциальным дуализмом. В рамках такого представления благая цель Творения выступает только как *идеально заданная*, а не как онтологически предсуществующая. Творчество человека и его свобода в этом случае выступают как важнейшие факторы развития мироздания к этой заданной Творцом цели. Деятельность человека оказывается продолжением и необходимым дополнением акта Творения; последний не является однократным событием метафизического «прошлого», а продолжается в каждом творческом усилии человека. Уже в античном гностицизме можно найти элементы антропоцентризма, полагающего человека центральным элементом всей онтологической структуры реальности, почти равноправным Богу. В более поздних философских версиях гностического мировоззрения эти элементы только усиливаются и в конечном счете складываются в оригинальную концепцию, в ней человек, человеческое бытие, является «дополнительным» измерением самого божественного бытия, а

именно тем измерением, в котором происходит «развертывание», творческая реализация замысла Творения. В наиболее радикальных вариантах этой философской конструкции само божественное бытие оказывается всего лишь бесконечной глубиной человеческой личности, измерением ее потенциальной творческой абсолютности.

Наиболее яркие примеры философских версий гностического мировоззрения, на наш взгляд, дают системы Эриугены, М. Экхарта, Николая Кузанского, Я. Бёме. Поскольку этих философов обычно относят к неоплатонической традиции, необходимо прояснить соотношение гностицизма и неоплатонизма. Хотя античные неоплатоники резко критиковали гностиков, можно высказать предположение, что возникновение неоплатонизма было в некоторой степени инициировано гностицизмом. Неоплатонизм предстает как третья универсальная мировоззренческая парадигма наряду с гностицизмом и христианским платонизмом, причем ее условно можно поместить «между» ними. Здесь наиболее принципиальные проблемы, касающиеся сущности Бога, человека и мира, осмысливаются в рамках философских конструкций, сглаживающих противоречие между христианским платонизмом и гностицизмом. В понимании Бога как Абсолюта, находящегося за пределами всего реально существующего, носящего сверхбытийный характер и постижимого только в мистическом озарении, уводящем из земного мира, между гностиками и неоплатониками можно обнаружить явное сходство и, возможно, даже преемственность. Но вот в оценке положения человека в бытии и значения его деятельности в мире неоплатоники занимают не столь радикальную позицию, как гностики, и оказываются ближе к платоновской традиции. Античный неоплатонизм совсем лишен той антропоцентрической тенденции, которая составляет главную характерную особенность гностицизма. Он лишь вносит элементы динамизма и иерархизма в представление о структуре бытия, отказываясь от платоновского радикального дуализма божественного и земного бытия. Однако он оставляет неизменным представление о человеке как незначительном и несущественном элементе этой структуры. Значение античных неоплатоников состояло в том, что им удалось дать глубокую философскую разработку гности-

(Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 320-321.

Столович Л.Н. Теоретико-ценностные воззрения Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 39 – 46.

Столович Л.Н. Философская система В.С. Соловьева // Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. – С.180 – 194.

Тахо-Годи А.А. К 20-летию выхода книги А.Ф.Лосева «Вл.Соловьев» в издательстве «Мысль» // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 531 – 535.

Тахо-Годи Е. Традиции «Трех разговоров» Вл.Соловьева в прозе А.Ф.Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 214 – 220.

Теперик Т.Ф. Владимир Соловьев: поэтика перевода (на материале перевода «Энеиды» Вергилия) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 158 – 165.

Тонкова Е.Г. Идея государства в философии В.С. Соловьева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 329 – 330.

уч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 109 – 113.

Сербиненко В.В. Спор об антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов. – М.: РГГУ: Омега-Л, 2005. – С. 220 – 232.

Сербиненко В.В. Философия всеединства В.С. Соловьева // Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов. – М.: РГГУ: Омега-Л, 2005. – С. 130 – 165.

Сизарова Е.Г. Нравственно-правовые идеи Вл. Соловьева в русской философии права первой половины XX века // Соловьевские исследования. Период. сб. науч. трудов. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 123–138.

Симуш П.И. Теоретическое россиеведение. XXI век / РАН. Межвед. науч. – учеб. центр комплексных проблем национал. политики. Высш. ин-т управления. – М., 2005. – 307 с. (В. Соловьев о развитии России. С. 134 – 172).

Синеокая Ю.В. К истории проблемы «Россия и Европа» в отечественной философской мысли // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 315 – 316.

Скороходова С.И. Проблема христианского единения: от ранних славянофилов до Н. Федорова // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 316-317.

Смирнов В.В. Проблема духовности человека в философии В.С. Соловьева // Тр. филиала МГЮА в г. Вологде. – Вологда, 2005. – Вып. 4. – С.125–130.

Соловьев А.П. Об упадке русского средневекового мировоззрения // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса

ческой идее Творения, противостоящей идее Творения, характерной для христианского платонизма (в его августиновской версии). Именно поэтому дальнейшая судьба гностического мировоззрения была связана с развитием неоплатонизма. Однако если мы посмотрим, чем отличаются поздние версии неоплатонизма от его исходной, античной версии, то обнаружим неуклонное усиление в них антропоцентрических мотивов, а это свидетельствует как раз о том, что в этих системах ведущую роль играет именно гностическая парадигма, соединенная с классическим неоплатоновским учением о Боге и с пониманием Творения как эманации. Особенно наглядно нарастание чисто гностических элементов прослеживается в развитии немецкой философии от М. Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Если в истоке этой традиции господствует неоплатоническая концепция сверхбытийного Божества, стоящего выше всех противоречий и в том числе выше противоположности завершенности и становления, то в конце долгого мыслительного пути она превращается в детально проработанную гностическую концепцию *саморазвивающегося* Абсолюта, причем *реальный* процесс его развития непосредственно связан с деятельностью человека, осуществляемой в эмпирическом времени. Человек выступает здесь как своего рода эмпирическое, земное «измерение» Бога, Абсолюта, – как *самое главное* «измерение», в котором и свершается смысл всего процесса, происходящего в Абсолюте.

2

Постоянное тяготение русской философии и всей русской культуры к гностическому мировоззрению не вызывает никаких сомнений. Этот факт долгое время не получал должного признания в литературе только в силу устоявшейся тенденции, характерной для церковных и православно-ориентированных авторов, к признанию церковного, догматического православия в качестве чуть ли не единственного источника всего богатства русской культуры и русского мировоззрения. По существу же дело обстоит прямо наоборот, именно «отклонения» от догматической строгости и неизменности византийского православия обуславливали глубокую оригинальность русской культуры. Не случай-

но в первые века существования христианства на Руси были столь популярны еретические движения – в первую очередь арианство и различные версии гностических ересей. Арианство отвергало божественную природу Иисуса Христа и считало его земным человеком, имеющим начало во времени и отличающимся от других людей только тем, что он был сотворен *совершенным*. Очевидно, что здесь акцент переносится с божественного всемогущества Христа на его *человеческие* страдания и его жертву, его пришествие на землю понимается как залог возможности идеального воплощения человеческой природы в земной материи. Среди гностических ересей особенно влиятельными были павликианство и богомилство. Резкий этический дуализм гностического мировоззрения, представление о непрекращающейся борьбе добра и зла, света и тьмы в мире, напряженные ожидания конца света и преображения мироздания – все это глубоко соответствовало характеру русской духовности; впрочем, отрицательное отношение к земной природе, свойственное гностицизму, не находило естественной почвы на Руси.

Особенно заметными гностические элементы в русском мировоззрении стали в XVIII в. Об этом свидетельствует чрезвычайное влияние и широкое распространение масонства, в котором слились воедино традиции гностических и мистических ересей позднего средневековья и эпохи Возрождения. Во взглядах первого оригинального философа России – Григория Сковороды, – также без труда обнаруживаются все основные составляющие гностического мировоззрения (недаром он был очень близок к масонам).

Но в наиболее ясном и последовательном философском изложении гностическая парадигма выступает у мыслителей второй половины XIX и начала XX века. Ключевой фигурой здесь является Ф. Достоевский. Радикально переосмысливая традиционное христианское представление о «ничтожности» человека перед Богом, Достоевский «возвышает» человека, делает его в определенном смысле равным Богу. Человек в своем эмпирическом, конечном существе оказывается у Достоевского неким иррациональным «дополнением» Бога; Бог и человек становятся соотносительными друг другу и невозможными в своем бытии друг без друга. Исконный гностический антропоцентризм

ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 325 – 330.

Роцинский С.Б. Философские идеи Вл. Соловьева в контексте современности // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 308 – 309.

Рудаков Л.И. П.Я. Чаадаев и В.С. Соловьев // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 309 – 310.

Рудницкая Е.Л. У истоков либеральной философско-идеалистической мысли. Владимир Соловьев // Вопр. истории. – 2005. – № 3. – С. 17 – 33.

Савельева О.М. Как Вл.Соловьев объясняет, почему плакал Одиссей // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 165 – 172.

Салтыкова Р.М. Философия всеединства В.С. Соловьева // Диалог цивилизаций: Восток – Запад: Проблемы межкультурной коммуникации. – М., 2005. – С.121–126.

Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения в русской религиозной философии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 312 – 313.

Сербина А.В. Миф и воображение как условия личностной идентификации в философии Вл.Соловьева и А.Ф.Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; На-

- Постовалова В.И.** «Великий Синтез» и «узкий путь»: творчество А.Ф.Лосева (монаха Андроника) в свете идеала всеединства Вл.Соловьева и православной аскетики // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 85 – 94.
- Преображенская К.В.** «Спор о Софии» как проявление противоположных тенденций в русской религиозной философии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 303.
- Прибыткова Е.А.** Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. – Иваново, 2005. – Вып. 10– С. 65–88.
- Пронина Т.С.** Религиозная метафизика В.С. Соловьева. Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Тамбовский государственный ун-т им. Г.Р. Державина. – Тамбов, 2005. – 24 с.
- Розанов В.В.** Собр. соч. / РАН. ИНИОН; Под общ. ред. Николукина А.Н. – М.: Республика, 2005. Т. 21: Террор против русского национализма: Ст. и очерки 1911 г. / Сост. А.Н. Николукина, В.Н. Дядичева; Комментарий Б.Н.Романова (Из воспоминаний о В.С. Соловьеве. С. 150 – 160).
- Романенко Ю.М.** Миф как образ мысли // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 114 – 118.
- Ронен О.** Проблематика стихотворения «Нет, силой не поднять тяжелого покрыва» и ее отзвук в поэзии русского модернизма // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв.

обретает у Достоевского свое логическое завершение: *начало человеческой личности становится самым главным определением бытия как такового*. Об этом выразительно писал Бердяев в своих работах о Достоевском: «сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия», «принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия»³. В связи с этим все «внутренние» противоречия человеческой души, в том числе главное из них – противоречие между добром и злом, предстают как наиболее фундаментальные противоречия самого бытия. Зло, выходящее на поверхность бытия только через человека, оказывается столь же неустранимой и важной характеристикой, как добро и свобода. Именно в этом контексте Бердяев называл Достоевского *гностиком*⁴.

Противостояние парадигмы христианского платонизма и гностической парадигмы внутри русской философии наглядно проявилось в той критике, которую направил против философских идей Достоевского К. Леонтьев. Он точно опознал недогматический характер мировоззрения Достоевского и противопоставил ему традиционное (византийское, средневековое) представление об абсолютной незначительности человека, иллюзорности его творческой свободы, а также убеждение в радикальном несовершенстве земного человека, ни при каких условиях не способного стать лучше.

Последующее развитие русской философии наглядно демонстрирует сохраняющееся противостояние этих двух тенденций при безусловном превосходстве первой из них. Именно наследие Достоевского, его «гностическое» мировоззрение использовали в своих исканиях все самые значительные мыслители конца XIX – начала XX века. Вторая тенденция имела наиболее ярких сторонников в лице С. Булгакова и П. Флоренского. В философии последнего земной мир превращается в некую полуиллюзорную и совершенно несамостоятельную реальность на фоне «священного» бытия Бога. Человек в своей собственной сущности предстает как своего рода «пустое место», которое должно быть «заполнено» извне подлинным (божественным) содержанием. Флоренский наглядно демонстрирует *антикультурный* характер той традиции русского церковного православия (господствовавшей в нем с XVII века), которая напрямую

связана с парадигмой христианского платонизма. «Дискредитируя» метафизический смысл идеи творчества и идеи человеческой свободы, он отрицает всю европейскую культуру от Возрождения до наших дней и, по сути, предлагает заменить культуру культом, т. е. вернуться к первобытному, архаическому состоянию культуры.

Наиболее сложное и противоречивое сочетание двух этих тенденций мы находим в творчестве Вл. Соловьева. Хотя уже давно известно, как много гностических элементов содержится в его учении, один из главных парадоксов соловьевской системы состоит в том, что он противоречиво сочетает (часто в рамках одних и тех же рассуждений) и гностические и прямо противоположные – канонически-христианские элементы.

Наиболее явно гностические влияния проступают в представлениях Соловьева о грядущем синтезе всех главных разделов человеческого знания в форме «свободной теософии», это знание, которое носит мистический характер, не только объединяет все, но выступает орудием радикального преобразования земного бытия, спасения человека и мира от греха и несовершенства. Это, вне всяких сомнений, соответствует идее гнозиса.

Безусловно гностический характер носит характерное для Соловьева представление о Богочеловечестве. Соловьев понимает Бога не как внешнюю инстанцию бытия, а как внутреннюю силу в самом человеке. Наличие этой силы обуславливает задание земной жизни человека – преобразование земного бытия к совершенству, спасение материи от зла, исток которого в раздробленности, нецельности. «...Христос приходил в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Своею смертью и воскресением Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности – это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не может»⁵. За историческим событием явления Христа необходимо увидеть метафизическое событие, меняющее всю структуру бытия, меняющее соотношение «сил», действующих в мире; причем ука-

го века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 361 – 370.

Паршин А.Н. Идеальные числа Платона (К вопросу об интерпретации) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 189 – 200.

Перси У. «Белые колокольчики» Вл.Соловьева: у истоков русского модерна // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 316 – 324.

Писчиков В.С. Вл. Соловьев о природе личности // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 297 – 298.

Половинкин С.М. Вл.Соловьев и Л.М.Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 371 – 377.

Полонский А.В. «Откровение души человеческой»: лингвотрофика поэтического текста Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 30 – 38.

Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып. 10 – С. 164–172.

Ненашев М.И. Архитектоника «Трех разговоров» Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М. В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 138–155.

Нефедьев Г.В. Владимир Соловьев и «язык арбатского Апокалипсиса» // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 257 – 263.

Нижников С.А. Вл. Соловьев и И. Кант: критический диалог философских культур // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 10–31.

Океанский В.П. Антихрист как великий социолог: *post scriptum* к позднему Владимиру Соловьёву // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 155–164.

Орлицкий Ю.Б. Стихотворные цитаты в критических статьях Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 145 – 151.

Осипова О.В. Вл.Соловьев о термине «живописность» // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 415 – 419.

Осука Ф. Об оправдании философствования (К вопросу построения христианских идей после Соловьева – Бердяев и Флоренский) // Владимир Соловьев и культура Серебряно-

занное изменение является всего лишь начальной точкой длительного пути к окончательному преображению мироздания. Действительное преобразование мира окажется возможным только в том случае, когда потенциальная возможность преобразования, открытая Христом, будет использована и реализована самим человеком, человечеством – *единственной движущей силой этого преобразования в мировом бытии.*

Как и в гностицизме, у Соловьева человек – это единственный проводник того божественного воздействия на несовершенный мир, с помощью которого Бог может добиться преобразования мира, привнесения в него совершенства. «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, – так интерпретирует Соловьев сущность христианства, – состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать»⁶.

Самая противоречивая концепция Соловьева, парадоксально сочетающая гностические и христианские мотивы, – это концепция Софии. С одной стороны, называя Софию личностью, представляя ее в женском облике, Соловьев явно использует гностическую мифологию. Определение Софии как «всеединого человечества» также имеет гностический оттенок, поскольку при этом подчеркивается божественная природа человечества, его центральное положение в мироздании. Но, с другой стороны, в «Чтениях о Богочеловечестве» мы находим такое описание Софии, которое больше соответствует христианскому учению о Софии Премудрости Божией, содержащей в себе идеальный прообраз мирового бытия. Рассматривая развитие материального мира от хаотического состояния космической материи до образования планетных систем, возникновения жизни и человека, Соловьев утверждает, что мировая душа (София) действует как объединяющее начало на всех его этапах, даже на тех, когда еще нет человека; например, она проявляется как тяготе-

ние материальных масс: «Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения)»⁷.

Все десятое чтение «Чтений о Богочеловечестве», посвященное эволюции природы, пронизано духом наивного реализма, не предполагающего первичности или хотя бы равноправия, человека (пусть даже в его метафизическом измерении) по отношению к природе. Человек появляется здесь только как результат природной эволюции. «После всего... космогонического процесса, – пишет Соловьев, – в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности»⁸. Человек, его сознание и его деятельность в мире оказываются только последней и наиболее развитой формой воплощения души мира, это означает, что нет полного тождества между человечеством и Софией; такой вывод явно противоречит многочисленным определениям Софии как всеединого человечества. Поскольку в сверхчеловеческой сущности Софии предзадано все грядущее развитие мирового бытия, жизнь человека приобретает несколько фатальный оттенок, человек оказывается не вполне свободным существом, он лишь выполняет заданное ему Богом предназначение.

Указанные две тенденции составляют реальное противоречие учения Соловьева и определяют существенную неоднозначность некоторых его выводов. Особенно наглядно соответствующая двусмысленность проступает в концепции человека. Соловьев вынужден в понимании человека искусственным образом соединять два противоположных подхода, что порождает резкий дуализм в описании его сущности. Место отвергнутого им дуализма, материального и духовного, занимает *дуалистическое противопоставление божественного и земного содержания человеческой личности*, причем и божественная, и земная составляющие предстают как духовно-материальные целостно-

Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 152 – 157.

Мартынов А.В. Георгий Адамович: «Комментарии» к Владимиру Соловьеву // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып. 10. – С. 196–206.

Материалы к библиографии работ о В.С. Соловьеве (1998–2000) / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып. 10 – С. 215–252.

Микосиба М. Эсхатология Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 221 – 225.

Микушевич В.Б. Орфей-молчальник (Лирическая философия Вл.Соловьева) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 241 – 246.

Михайлова М.В. Г.И.Чулков и Вл. Соловьев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 340 – 348.

Мокрова А.В. Вл.Соловьев: слово – путь преобразования мира // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 140 – 144.

Мусин М.З. Конец истории: эсхатология и этика В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. /

Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 201 – 208.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. Жизнь и творчество. *Публикация А.А.Тахо-Годи. Подготовка текста и комментарии В.П.Троицкого* // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 553 – 596.

Магомедова Д.М. К проблеме «Вл.Соловьев и Л.Толстой»: «Три разговора» и «Крейцера соната» (Участники и структура диалога) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 209 – 213.

Максимов М.В. Информационное письмо о работе Соловьевского семинара в 2005 г. // Вестник ИГЭУ– 2005. – Вып. 2. – С. 179 – 180.

Максимов М.В. Об открытии Российского научного центра по изучению наследия В.С.Соловьева // Вестник ИГЭУ. – 2005. – Вып. 2. – С. 173.

Максимов М.В. Программы заседаний Соловьевского семинара // Философское образование. – 2005. – № 13. – С. 71 – 79.

Максимов М.В. «Соловьевские исследования – десятая книжка» // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С.6–9.

Максимов М.В., Максимова Л.М. Философское наследие В.С.Соловьева: опыт современного прочтения (обзор докладов Соловьевского семинара 2004 г.) // Вестник ИГЭУ. – 2005. Вып. 2. – С.174 – 178.

Марков А.В. Вл. Соловьев как переводчик: пророчества поэтического мира // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи;

сти, отличающиеся только тем, что одна совершенна, а другая – нет. Соответственно приобретает двойное значение и идея Богочеловечества.

С одной стороны, каждый из нас, будучи причастным единству Софии, тем самым совместно со всеми причастен божественному совершенству; в этом смысле идея Богочеловечества – это выражения нашего уже обретенного совершенства, уже реального божественного состояния человека. Но, с другой стороны, признание самостоятельности эмпирического, земного бытия человека ведет к пониманию Богочеловечества как *несовершенного земного объединения людей*, осуществляемого ради борьбы за достижение совершенства в этой земной жизни. Божественный характер Богочеловечества в этом случае связан только с тем, что человек и человечество в своем сознании несут идеальный образ грядущего совершенства и имеют силы для реализации этого образа. Очевидно, что второй смысл идеи Богочеловечества созвучен мировоззрению Достоевского, в то время как первый ведет к буддийскому идеалу пассивного «изживания» мира.

Если кратко говорить о развитии русской философии после Соловьева, то наиболее радикальное проведение гностической парадигмы мы находим в творчестве Н. Бердяева. Сам Бердяев прямо определяет свою философию как «христианский гнозис». Здесь и Бог, и божественное бытие теряют свое самостоятельное значение и превращаются в условные обозначения для «темной», «бездонной» глубины человеческого духа. Только свобода человека и его творческая энергия, не знающая никаких границ и запретов, признаются Бердяевым в качестве подлинного Абсолюта; идея *становления* почти полностью вытесняет идею *бытия*.

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, грант № 04-06-12011 в.

² Высказанная точка зрения на роль гностицизма в истории европейской философии и культуры, хотя и не является общепринятой, имеет достаточно много сторонников; особенно активно ее защищает немецкий исследователь гностицизма Г. Ионас. По Ионасу, с гностической парадигмой связаны все самые яркие свершения европейской философии.

фии вплоть до философских систем Гегеля и М. Хайдеггера (несмотря на все их различие).

³ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 39; Бердяев Н.А. Открытие о человеке в творчестве Достоевского // Там же. С. 158.

⁴ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 60–61.

⁵ Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 344.

⁶ Там же. С. 339–340.

⁷ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2.С. 138.

⁸ Там же. С. 139.

Ю.Ю. ПЕЧУРЧИК

Санкт-Петербургский государственный университет

МИСТИКА ВЛ. СОЛОВЬЕВА И ГЕГЕЛЯ

Вл. Соловьев представлял себя создателем «нового религиозного сознания», поскольку теоретическая философия, по его мнению, завершила свою миссию и теперь нужно заняться обновлением религии и всей общественной жизни. Для чего необходимо выработать принципиально новый взгляд на мир, целостное миросозерцание, «свободную теософию». В то время как Гегель не придумал диалектику, а лишь подвел итог тому, что сформировалось в ходе развития предмета философии. У Гегеля и Вл. Соловьева, следовательно, принципиально различное понимание способов восхождения к Истине. «...Истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины»¹, – писал Вл. Соловьев. У Гегеля же субъект своими собственными усилиями возвышается над рассудочным знанием до разумного, или как он сам его называет, мистического понимания. Гегель движется от абстрактного к конкретному, а Вл. Соловьев хочет исходить непосредственно из конкретного в нем самом. Поэтому у первого система расчленяется на логику, философию природы и философию духа, а второй полагает целостность как единство

Кривова Е.В. Личность и общество – основное проблемное поле нравственной философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 56–65.

Кривова Е.В. Учение о добродетелях в этике В.С. Соловьева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 443 – 444.

Крылов Д.А. Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2005. – № 5. – С. 3 – 19.

Крылов Д.А. Примыкание к миру или связь с миром: от русских софиологов к современности // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 259 – 260.

Кудряшова Т.Б. Два «абсолютных философа»: Соловьев и Беркли // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 101–109.

Кузин Ю.Д. Вл. Соловьев: «пророк в своем отечестве» // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 261 – 262.

Кузнецов Д.П. История и человек: Проблема завершенности и совершенства в русской религиозной философии / Курск. гос. мед. ун-т. – Курск, 2005. – 127 с.

Куссе Х. Диалог как метод диалогии и роль драмы: штрихи к лингвофилософскому анализу «Трех разговоров» Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи;

Иванова О.Ю. Вл.Соловьев и Ин. Анненский в пространстве интертекста Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С.331 – 339.

Из архива священника Павла Флоренского: Письма архимандрита Антония Вл. Соловьеву и Н.Я. Гроту. *Публикация П.В. Флоренского, Т.А. Шutowой. Подготовка текста Н.В. Котрелева, П.В. Флоренского, И.В. Флоренского, Т.А. Шutowой. Примечания Н.В. Котрелева* // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / Отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; Сост. Е.А. Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 435 – 465.

Козырев А.П. Гностические искания Вл.Соловьева и культура Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 226 – 240.

Козырев А. Трудность простого. Исполнилось 105 лет со дня кончины Владимира Соловьева // НГ-Религии. – № 13 (166), 21 сентября. – 2005. – С. 8.

Колобаева Л.А. Владимир Соловьев и Василий Розанов (Стиль мышления) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 378 – 386.

Кондратьев Е.А. Пространство в живописи русского символизма // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 420 – 432.

науки, религии и философии, между которыми у Гегеля существует не непосредственная, а опосредованная связь.

Отвергая рационализм Декарта и Гегеля, Вл. Соловьев обращает внимание на необходимость рефлексии для дискурсивного изложения философии, которую он отрицает, когда критикует Гегеля и сводит его абсолютную идею к «ничто». Соловьев согласен с самодостаточностью рационализма, но его не устраивает редукция всей духовной жизни к понятию. Гегель тоже полагает, что рационализм «делает религиозное содержание конечным и фактически его уничтожает»². Чисто моральная точка зрения Канта и Фихте, по Гегелю, – это мир, оставленный Богом. Как в религии, так и в философии «я должно сбросить свою субъективность и принять участие в том творении, которое вечно совершается, обрести в нем свою участь»³. Поэтому история философии, по Гегелю, – это процесс постижения Бога.

Разум у Гегеля «снимает» религиозное и эстетическое чувства, т.е. опирается на них, использует рассудок и другие духовные способности как свои орудия. В. Дильтей недаром писал об эволюции Гегеля от кантовского рационализма к мистическому пантеизму. На мистические элементы своей философии указывает и сам Гегель, называя спекулятивное или разумное тем, «что раньше применительно в основном к религиозному сознанию и его содержанию называлось мистическим. ...Принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) – конкретное единство тех определенных, которые рассудок признает истинными лишь в их разделенности и противопоставленности»⁴.

Н.О. Лосский называет Гегеля интуитивистом и даже мистиком и сближает его с Вл. Соловьевым, тогда как сам Соловьев рассматривает Гегеля как «панлогиста - рационалиста». Чичерин считал себя последователем Гегеля, но отрицал мистические элементы его философии⁵. Согласно Лосскому и Ильину, ни Соловьев, ни Чичерин не уловили основную суть гегелевского метода, его интуитивистско-мистические черты. Гегель сумел перевести на метафизический язык мистические искания своих предшественников. Ему удалось первому, считает А.Ф. Лосев, понять философское значение неоплатонизма. В своих лекциях по истории философии, рассматривая творчество Плотина, ока-

завшего большое влияние на формирование его метода, Гегель подробно проанализировал отличие философской мистики от религиозной. В «Малой логике» Гегель связывает понятия «разумное» и «мистическое»: «Все разумное мы... должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка»⁶. Состояние духа, которое сопровождает всякую интеллектуальную деятельность, И. А. Ильин называет «сердечным созерцанием», которое в «познании может возвыситься до того «интеллектуального видения», которым жил Платон...и которое Гегель положил в основу своей философии»⁷. Опираясь на свой собственный опыт и опыт истории философии, И.А.Ильин пишет: «Истинная и глубокая философия всегда была и всегда будет разумным познанием того, что непосредственно дано во внутреннем духовном опыте как безусловное»⁸. Соотношение безусловного и обусловленного, абсолютного и относительного, непосредственного и опосредованного выступает у Гегеля в их противоречивом единстве, тогда как у Вл. Соловьева они нередко антиномически противопоставляются.

Отличие подходов обоих мыслителей, видимо, именно в том, что Гегель доказывает невозможность существования непосредственного познания, а Вл. Соловьев отстаивает противоположный тезис. Несмотря на схожесть методов, их трактовка приобретает, в силу отмеченного обстоятельства, принципиально иное значение. На первый взгляд метод русского философа совпадает с гегелевским: «Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие (λογος) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающееся...»⁹. Получается, что органическая логика должна быть результатом опосредования сущим самого себя. Но это всего лишь внешнее совпадение с логикой Гегеля. При изложении логики движущим принципом выступает рассудок самого мыслителя, который лишь излагает свои идеи, полученные в состоянии экстаза, оформляя их категориями, заимствованными из «Логики» Гегеля. Тогда как для Гегеля диалектика повторяет процесс развития

А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 183 – 188.

Завьялова В.П. Поэзия Серебряного века и «александринизм» (К постановке вопроса) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 173 – 182.

Захарова Л.М. Сравнительный анализ философии Ф. Ницше и В. Соловьева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 86 – 87.

Зверде Э. Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 47 – 59.

Зеленцова М.Г. К вопросу об объективных основаниях нравственности // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005 Вып.10. – С. 40–46.

Зенкин К.В. Идея «свободной теургии» Вл.Соловьева и ее трансформация в XX в. // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 407–414.

Зотова К.В. Сопричастность и регламентация в жизни и поведении человека: (пол материалам работ В.С. Соловьева) // Вопросы теории и практики преподавания в вузах России общественных дисциплин. – Рязань, 2005. – Вып. 1. – С. 145–148.

цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 233-234.

Ерофеева К.Л. Категория благоговения у Вл. Соловьева и в современном моральном сознании // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 46–56.

Ерофеева К.Л. [Рец.:] Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX вв. – Калуга: Ид «Эйдос», 2004 // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 206–215.

Есаулов И.А. Рождественский и пасхальный архетипы в философии Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 78 – 84.

«Если будете перепечатывать письма Вл. Серг. Соловьева...» (Вл.Соловьев, С.Н.Сыромятников, Э.Л.Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) *Публикация, вступительная статья и комментарии Е.А.Тахо-Годи* // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 466 – 506.

Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 397 – 401.

Забудская Я.Л. Литературная рецепция в поэзии Вл. Соловьева: античность и Данте // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию

истории мысли и т.д.; она также не является тем средством, с помощью которого он пришел к своим открытиям. Поэтому он и не считает себя рационалистом.

А.Ф. Лосев отмечает у Вл. Соловьева неточное употребление терминов. Действительно, недостаточная логическая проработка понятийных переходов сказывается в том, что часто автор противоречит самому себе. В работе «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьев признает достоверность психической жизни, а то, посредством чего мы фиксируем её достоверность, достоверность «духа, или мыслящей субстанции», отрицает: «...Мышление ...не заключает в себе всецело начала себя самого»¹⁰, не является абсолютным разумом. У Гегеля происходит движение самого абсолютного, тогда как Соловьев не признает абсолютный характер человеческого мышления, хотя у обоих мыслителей логика есть движение самого абсолютного, Логоса. Суть отмеченного несогласия объясняется следующим обстоятельством. Теософия получает свои откровения в состоянии экстаза, а философ выводит свои категории логически, опираясь на материал предшествующей культуры.

Вл. Соловьев отмечает, что мысль не самодостаточна, и в то же время, что самоопровержение «может и должно давать отчет о себе... Логическое мышление ...начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях». Упор делается не на свойства мышления, а на её источник: «Логическая мысль не есть всецело продукт других психических состояний, а образуется из них при известных, определенных условиях». Дальнейшие рассуждения Соловьева указывают, что он ставит проблему происхождения мышления, тогда как Гегель исходит из факта существования мысли и ее всеобщих свойств. В другом месте Вл. Соловьев настаивает на фактической непосредственности мысли, как это по сути было и у Декарта: «...Мысль... сознается... прямо и непосредственно»¹¹.

В теоретической деятельности субъект зависит от объекта познания, но не от абсолюта, обладает относительной автономией, иначе его нельзя считать свободным и в практической деятельности. Таковы аксиомы секулярной философии. Он должен обладать относительной самостоятельностью, способностью производить идеи. Иная позиция у Вл. Соловьева. Он представляет умственное

созерцание по аналогии с эмпирическим: «Если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и ...умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, трансцендентных». Получается, что субъект познания не обладает свободой, и познавательная деятельность не является творческой деятельностью. Почему человек, созданный по образу и подобию Божьему, не является активным субъектом, а всего лишь пассивным восприимчиком идеальных сущностей? Ответ заключается в основной предпосылке, в отличии теософии от философии.

В философии субъект опирается на свои силы, в богословии – взывает к Творцу: «...Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз». Кроме «вдохновения», согласно классической парадигме, нужен личный опыт приобщения к контексту всей истории философии, усвоение которого нагружает сознание материалом, необходимым для дальнейшей творческой деятельности. Вл. Соловьев полагает, что идеи субъект получает извне: «...Ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также и не могут быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего): и те, и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание идей»¹².

Действительно, тот источник, из которого черпали свои идеи первооткрыватели, они называли Логосом. «Не мне, но Логосу внимая, – утверждал Гераклит, – следует сказать ...». Поскольку познающий субъект не является абсолютom, постольку решение данной проблемы может быть только диалектическим. Человек и творит идеи сам, и воспринимает их извне. Совмещение философского и религиозного способов познания приводит к тем же трудностям, которые можно наблюдать и у схоластов. Так, у Фомы Аквинского естественный свет познания сопровождается божественным и зависит от него. Получается ограничение свободы воли, отсутствие автономии. Николай Кузанский

летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 536 – 552.

Денн М. Проблема конституирования мира у Вл.Соловьева и А.Ф.Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 94 – 103.

Дзугцева Н.В. Софийно-теургийный комплекс в эстетико-философских исканиях Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 276 – 287.

Дидык М.А. Православие и право в философии Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева и П.С. Новгородцева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 373 – 374.

Доброхотов А.Л. Оправдание истины как философский замысел Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 60 – 67.

Душин О.Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // Вопр. философии. 2005. – № 3. – С. 149-160.

Евтушенко Евг. Шестидесятник XIX века // Новая газета. – 2005. – № 25 (1050). – С. 20.

Егорова Н.В. В.С. Соловьев и проблема формирования современного экологического сознания // Философия и будущее

- Ганчикофф А.Л.** Л.Я.Ганчиков – популяризатор философской мысли Вл.Соловьева в Италии // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 402 – 406.
- Глинка А.С. [Волжский].** Станислав Пшебышевский и Вл.Соловьев о смысле любви // Глинка А.С. [Волжский]. Собр. соч. В 3 кн. Кн. I: 1900 – 1905. – М.: Модест Колеров, 2005. – С.553 – 572. (Впервые: Вопросы жизни. – 1905. – № 10/11 (октябрь-ноябрь). С. 51 – 70).
- Глухова Е.В.** «Я, самозванец, «Орфей»...» (Орфическая мифология в символистской среде) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 248 – 256.
- Голубкова А.А.** Вл.Соловьев и В.Розанов: два подхода к Пушкину // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 387 – 391.
- Графский В.Г.** Философско-правовые размышления Вл. Соловьева в контексте отечественной и всеобщей истории // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10. – С. 172–176.
- Гусев Е.К.** К вопросу об эволюции философии Владимира Соловьева // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 227 – 228.
- Дело** о книге А.Ф.Лосева «Вл.Соловьев» (изд-во «Мысль», 1983 г.). Публикация А.А.Тахо-Годи при участии В.П.Троицкого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-

поэтому и ввел диалектическую формулу, применение которой к данной проблеме может быть выражено следующим образом: человеческое мышление и абсолютно, и относительно одновременно. Ибо относительность истины предполагает её абсолютность и безусловность. Отсутствие строгой диалектической формы приводит к тому, что противоречивые высказывания не сводятся к единству, и читателю самому приходится, исходя из целостного контекста, примирять противоположности, как это, например, сделал за Аристотеля Н. Кузанский, вскрывая имманентную диалектику в рассуждениях Стагирита. Возникающие трудности для интерпретации творчества Вл. Соловьева являются следствием того, что, как говорил Ж. Маритен, все философы имеют в виду одно и то же. Действительно, по сути позиции Гегеля и Соловьева очень близки, но борьба, которую ведет последний против «панлогизма», вполне оправдана, поскольку он понимал философию иначе, чем его предшественник.

Логика есть «самая общая и отвлеченная часть ее (системы – Ю.П.), ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы – метафизике и этике»¹³. Аналогичную мысль мы находим и у Гегеля. Только Гегель исходит из тождества содержания и различия методов философии и религии, а Вл. Соловьев их отождествляет. Логика, по мысли Гегеля, – самая абстрактная часть его системы, которая конкретизируется в философии природы и философии духа: «Трудность философского познания духа, – пишет он во «Введении» к «Философии духа», – состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которую идея достигает в своем собственном осуществлении»¹⁴. И далее высказывается кредо, которого, по сути, придерживаются почти все христианские мыслители как Востока, так и Запада, но из-за различия задач, которые они при этом преследуют, не понимают друг друга. Итак, Гегель продолжает: «...Побуждающий к самопознанию Бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа. ...Только христианство посредством учения о воплощении Бога в человеке и о присутствии святого духа в верующей общине предоставило человеческому сознанию совершенно свободное отношение к бесконеч-

ному и тем самым сделало возможным понимающее познание духа в его абсолютной бесконечности»¹⁵.

Подчиняясь объективному процессу исследования, законам диалектики, независимо от своего намерения, Вл. Соловьев то отрицает, то утверждает самодостоверность мышления: «Итак, мы имеем двоякую достоверность... субъективную достоверность непосредственного сознания в его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме. ...В логическом образе мысли ...содержатся непременные признаки объективности, всеобщности, необходимости». То есть «форма разума безусловна». И тем не менее он выражает свое принципиальное несогласие с Гегелем: «...Известное изначально понятие истины есть общее, неопределенное или неразвитое понятие (только *an sich*), а та самая истина, которая ищется, есть то же понятие, диалектически развитое в полноту своих определений (*an und fur sich*)...По диалектической методе самого Гегеля понятие истины, разившись до полноты своих определений, должно перейти в свое другое, то есть полная истина не может вместиться в сферу понятия вообще (хотя бы в самом широком, гегелианском смысле)»¹⁶. Следовательно, получается, что Природа и Дух находятся вне понятия. Но такое понятие – не понятие разума, не абсолютное понятие, а понятие рассудка. Кроме того, как уже отмечалось, переход от «Логики» к другим частям системы подчиняется движению от абстрактного к конкретному, от непосредственного к опосредованному, поскольку начало изложения системы не может быть конкретным единством определений.

Религия может исходить из конкретного в нем самом, что и порождает противоречие между гегелевской и органической логикой теософии. «...Истинная философия, – пишет Вл. Соловьев, – начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины»¹⁷. «Сверхличное вдохновение» сопровождает всякую творческую деятельность. Это общая позиция последователей и Вл. Соловьева (Н. Лосский, С. Франк, И. Ильин и др.), и Гегеля. Важное значение имеет у Гегеля то обстоятельство, что субъект своими собственными усилиями возвышается над рассудочным знанием до разумного (мистического) понимания, это отмечали и Платон, и Плотин. Платон в своем

Бройтман С.Н. Софийность в раннем творчестве Б.Пастернака // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 349 – 360.

Бычков В.В. Вл.Соловьев и эстетическое сознание Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 11 – 29.

о. Владимир Иванов. Мистическая антропология Вл.Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 68 – 77.

Владимир Соловьев глазами «маленького человека» (Воспоминания М.И.Ожегова «У В.С.Соловьева»). Публикация, вступительная статья и комментарии Л.Н.Ивановой // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – С. 507 – 514.

Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл.Соловьева и 110-летию А.Ф.Лосева / Отв. ред. А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи; Сост. Е.А.Тахо-Годи; Науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – 631 с.

Галахтин М.Г. Владимир Соловьев и московская школа философии права // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. Вып.10 – С. 109–123.

³ Письмо Шпета от 5 августа (23 июля) 1912 // Там же. С. 132.

⁴ Там же. С. 191.

⁵ Там же С. 201.

⁶ Там же С. 205.

⁷ Там же. С. 208.

⁸ Там же. С. 211.

⁹ Там же С. 203–204.

¹⁰ Там же. С. 204.

¹¹ Об этом я подробно написала в своей книге ««Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» (М., 2003).

¹² Там же. С. 288.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

МАТЕРИАЛЫ К БИБЛИОГРАФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

2005 г.

Амелина Е.М. От теократии к демотии (эволюция общественного идеала от Вл. Соловьева к Л. Карсавину) // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 2. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 190 – 191.

Аминов С.Р. Поиск русской идеи в трудах Ф.М. Достоевского, В.С. Толстого и Н.А. Бердяева // Проблемы истории культуры. – Нижневартонск, 2005. – Вып. 2. – С. 55–62.

Баранец Н.Г. В.С.Соловьев о личной этике и этике университетского сообщества // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 88–92.

Брагин А.В. В.С. Соловьев о диалектике Добра и зла в свете эсхатологии и современность // Соловьевские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. – Иваново, 2005. – Вып.10 – С. 92–101.

седьмом письме писал, что истину невозможно выразить «в словах; но когда долго борешься за самое существо дела, ...оно вдруг само рождается в душе, как свет, загоревшийся от...искры». Плотин совершил синтез всей предшествующей философии, это позволило ему сделать вывод, что Бог есть самосознание. Подчеркивая отличие мистики Плотина от христианской мистики, Гегель отмечает, что «платоновский энтузиазм и есть воспарение в сферу движения мысли. <...> Наше понятие об абсолютной сущности и есть сама сущность <...> Но этой сущностью Бог ...не исчерпывается»¹⁸. Кроме этого, нужна вера. Возражая Якоби, Гегель пишет: «Христианская вера включает в себя авторитет Церкви, вера же этой философствующей точки зрения есть, напротив, авторитет лишь собственного субъективного откровения», которое «не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры ни со стороны сердечной веры и обитающего в сердце святого духа, ни со стороны содержательности учения»¹⁹. В «Феноменологии духа» Гегель подчеркивает: «Религия есть завершение духа, в которое ... сознание, самосознание, разум и дух – возвращаются и вернулись как в свою основу ...»²⁰. Вот из этого «целостного» отношения к Истине и исходит русская религиозная философия.

Отмечая «великое достоинство гегельянства», которое диалектически сняло догматизм и критицизм, преодолело внешние перегородки между философским мышлением и его предметом, Вл. Соловьев упрекает его за то, что у него «процесс постижения истины и есть сама истина», что вместо восхождения к абсолюту осуществляется возврат к «эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению – как становящийся разум истины. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолют»²¹. Конечно, развитие абсолюта противоречит его понятию. Но, по Гегелю, даже природа не развивается. Под развитием имеется в виду процесс осознания человеком божественного закона как в познании, так и в религиозной жизни.

У Гегеля есть один момент, который трудно согласовать с религиозным умонастроением. Это то, что Бог в человеке постигает самого себя. Поскольку мы познаем нашу способность познания, постольку мы познаем и её причину, в данном случае – сущность Бога. В религиозном сознании христианской общины Бог познает

себя: «бог есть бог лишь постольку, поскольку знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о боге развивается, далее, до знания себя человеком в боге»²². Что значит «знание Богом самого себя»? Речь, видимо, не идет о том, «как Отец знает Сына», или об ангельском знании, непосредственном знании в Боге, ереси, против которой столько сил потратил Аквинат. Гегель, в отличие от августинцев-иллюминистов, полагающих, что они, благодаря философии, достигают богообщения, размышляет о человеческом знании, которое Бог (и ангелы) не может получить из-за отсутствия у него тела. Сотрудничество с Творцом человек осуществляет всеми своими способностями: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор.6:5). Гегель часто ссылается на эту заповедь для обоснования претензий разума на познание Бога. Он также говорит, что его понимание разума тождественно тому, как его понимали Отцы Церкви. Разум человеческий и есть, по Гегелю, «вся сила» человеческого духа. Речь идет о «снятии» перегородок между сердцем и умом, между верой и разумом.

Если, как пишут, гармония между верой и разумом и была достигнута Ф. Аквинским, то это совершилось только в его духе, так как борьба между философией и теологией продолжается и по сей день. То же самое произошло и с русским Ренессансом. Грандиозная попытка Вл. Соловьева как нельзя лучше показывает, что произошедшее разделение между религией, философией и наукой было исторически неизбежно. Будучи взаимосвязанными опосредованно через культуру, они отличаются своим способом отношения к истине, и слияние их методов вряд ли возможно. Безрелигиозной философии не существует, ибо атеизм есть отрицательная форма религиозности, а полного безразличия в этом вопросе достичь мало кому удастся. Оба мыслителя отдают себе отчет в том, что религиозная форма отношения к действительности является наиболее конкретной, что философия без религии теряет метафизическую глубину.

¹ Вл. Соловьев. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 820.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 394 – 395.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 385.

1913 году видел по-новому... Однако «старое» не давалось в руки «новому». И эта глубокая творческая коллизия (между внешним и внутренним) была хорошо понятна Шпету, уже тогда настроенному на волну новаторства, творчества. Была ли она тогда понятна его любимой? Оставим вопрос без ответа...

Как страшно читать последние письма! Письмо от 26 октября 1937 года: угнетенное, больное: «все тот же комок в горле»¹². А через 19 дней (16 ноября) его не стало! – Открытка и письмо от Наталии Константиновны 27 октября – «нечаянная радость!», хотя ни ему, ни ей написать ничего нельзя... И подпись под предыдущим письмом – в одно слово: «Твой».

Таня, наша конференция проходила, как Вы помните, в Фонтанном доме, где жила Анна Ахматова и где теперь Музей. Осталось чувство острой боли – за всё, что пережила Анна Андреевна. И не только самое страшное: расстрел Гумилева, арест сына. Но и другое – житейское – истязание. Новая любовь, фактически семья, а из-за «квартирного вопроса» жить-то приходится «втроем» (с женой любимого человека на одной «жилплощади»).

И потом, когда чувства охлаждаются, опять некуда переселиться... Стихи не печатают. (Спасение – в работе над Пушкиным.)

Я говорю себе: сколько же самых разных истязаний «придумала» эта власть для самых ярких, талантливых людей России. И то же чувство, то же переживание пронизывает, когда перечитываешь переписку Шпета (причем не только письма из Томска).

Еще раз спасибо Вам и Марине Густавовне.

С любовью

Ваши Н. Мотрошилова

¹ Письмо писалось после конференции «Россия и феноменологическая традиция», состоявшейся 14–18 сентября 2005 года в Петербурге, но из-за житейских обстоятельств не было отправлено. Оно было прочитано 27 апреля 2006 года на Соловьевском семинаре в Иванове.

² Письмо Г.Г. Шпета от 28 (15) апреля 1912 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 37.

Теперь немного о шпетовских мыслях-поучениях. Полагаю, у Шпета в его письмах к невесте была и цель, так сказать, воспитующая: он хотел через письма рассказать любимой женщине, с которой полагал связать жизненную судьбу, о своих пристрастиях, жизненных установках.

При этом, замечу, у «педагога» прорывалось раздражение, когда он видел, что в ответных письмах любимая не проявляет полного понимания относительно «назиданий» и «поучений», высказываемых, впрочем, в мягкой, ненавязчивой форме и сопровождаемых вопросами: «а что ты, Наталочка, об этом думаешь?». Кстати, то, что о сказанном в письмах Наталии Константиновны можно только догадываться и что это не Briefwechsel – жалко и грустно.

Пример раздраженного и в то же время принципиально важного письма – от 25 июня (8 августа) 1914 года – из того же Гёттингена. (В скобках: какое важное время – канун Первой мировой войны!). И в истории феноменологии – существенный период, о чем в письмо включено мимолетное воспоминание, но тоже увязанное исключительно с личными отношениями Густава Густавовича к Наталии Константиновне.

Так вот: Шпет, реагируя на какие-то пассажи из письма Наталии Константиновны, с плохо скрываемым раздражением отстаивает центральный для него и неотменяемый ради самой горячей любви принцип «полной свободы», а уже на ее основе – «полного единения» любящих существ⁹.

Это замечательное письмо – одно из самых выразительных во всей переписке: отстаивается право на свободу во всем – даже защищается «право и свобода на лень» (с оговоркой: «а собственно лень я сам порицаю»¹⁰). И вот здесь-то и вторгается упоминание о Гуссерле и Шестове: «Мне важно только показать тебе, до какой степени ты сама не понимаешь разницы между внешним и внутренним...» – и дальше, о «лени» Гуссерля, который, де, молчит, не доводит до конца переработку «Логических исследований», и о «лени» Шестова.

Считаю пояснение Шпета весьма и весьма уместным. Ведь Гуссерль, действительно¹¹, готовил к переизданию великие «Логические исследования» – но хотел поправить в них то, что к

- ⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 212.
- ⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш. шк., 1991. С. 183.
- ⁶ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 213.
- ⁷ Ильин И.А. Соч. Т. 1. М., 1993. С. 393.
- ⁸ Там же. С. 55.
- ⁹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. С. 226.
- ¹⁰ Там же. Т. 1. С. 807.
- ¹¹ Там же. С. 814 – 815.
- ¹² Там же. Т. 2. С. 207 – 208.
- ¹³ Там же. С. 229.
- ¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 6.
- ¹⁵ Там же. С. 7.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. 817 – 818.
- ¹⁷ Там же. С. 820.
- ¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XI. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 41.
- ¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 188.
- ²⁰ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IV. М., 1959. Феноменология духа. С. 365.
- ²¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.1. С. 828.
- ²² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С.389.

С.А. БОРЧИКОВ

«Философский семинар», г. Озёрск

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОФИИ

В.С. СОЛОВЬЕВА

«София у Вл. Соловьева – это основной и центральный образ, или идея всего его философствования»¹, – писал А.Ф. Лосев. София у Вл. Соловьева не просто философская идея, а часть его духовного мира, часть его личности и даже часть его жизни. Философская терминология еще не совсем готова к описанию подобных феноменов. Чтобы приблизиться к осмыслению соловьевской Софии, необходимо более четко зафиксировать не-

которые метафизические дистинкции, не вошедшие пока в обиход философской мысли.

1) Необходимо четко зафиксировать наряду с *физической* (вещественной) и другими видами материи наличие *метафизической* (идеальной, духовной) материи.

Собственно говоря, эта дистинкция не является каким-то новшеством. Еще Аристотель после того, как Платон открыл идеальный мир, ввел формулу гилеморфизма: вещь = материя + форма. И распространил ее не только на вещи физического мира, но и на все без исключения объекты, в том числе и на идеальные объекты и феномены.

Идеальные объекты формируются из собственной материи не в меньшей степени, чем физические объекты – из физической материи, социальные – из социальной и т.д. Например, кот имеет определенную форму, прикрепленную к соответствующей биологической материи, а в скульптуре кота его форма прикрепляется к физической материи глины. В любом случае форма без материи существовать не может. Возражают: «А идеальный образ или идея кота сама по себе?» В том-то и суть: идеальный образ кота – это форма, которая аналогичным образом прикреплена к идеальной (метафизической) материи, принимающей в себя образы.

Это убеждение прошло через всю средневековую метафизику, но было дезавуировано в естественнонаучном мировоззрении, когда за материей прочно утвердилось значение вещественно-физической материи. Хотя, например, диалектический материализм признавал целую иерархию уровней материи: механическую, физическую, химическую, биологическую, социальную. Оставалось сделать маленький шаг: по логике градации признать и метафизический уровень (материю сознания, материю идеального) – и тогда античная дистинкция была бы восстановлена.

Чтобы понимать Вл. Соловьева, необходимо вслед за ним этот шаг сделать.

а) Идеальная материя внутри идеальных же объектов.

Соловьев признавал идеальный мир: идеи, образы, знания, добро, истину, красоту, идеалы и т.п. Но он считал, что они не могут витать в этом идеальном мире сами по себе, без идентич-

случилось: Наталия Константиновна стала верной спутницей Густава Густавовича. А когда стряслась беда, которая, как вихрь, уничтожала интеллигенцию России, Наталия Константиновна добивалась вестей о Шпете, о его кончине, пока не получила известие о «посмертной реабилитации». В чем-то сходны судьбы Гуссерля и Шпета... Став всемирно известным философом, Гуссерль, правда, после 1933 года не был уничтожен физически, умер своей смертью, но ужас и позор нацизма с его зоологическим антисемитизмом выдающемуся мыслителю пришлось пережить.

В письме от 27 июня (10 июля) 1914 года читаем: «Вчера опять был у Гуссерля, просидел весь вечер, но говорили больше «вообще», потому что он был очень утомлен»⁶. Живая картинка, простая и человечная...

Или в письме следующего дня, – вероятно, как резюме разговора в предыдущий день: «Гуссерль предлагал мне еще одну вещь: он получил письмо от редактора французского философского журнала с предложением написать статью о его феноменологии. Гуссерль сам не хочет этого делать, а предлагал мне написать, как *Auszug* из книжки, – что может это не трудно мне. Но я и от этого должен был отказаться, так как опять-таки времени нет. Конечно, это – очень жаль, так как имело бы для меня большое значение, но ничего не поделаешь! Когда буду большой и богатый, тогда уж начну и международную славу наверстывать!!?»⁷. (Нет, не дали ему «наверстывать международную славу», которую он, бесспорно, заслужил...)

Как всё сказанное в письме важно! Вспомним: Гуссерль, как будто окруженный гёттинггенскими учениками, помнит, вероятно, об их отчуждении после появления «Идей I» – и предлагает русскому автору написать обобщающую статью о его феноменологии!

В связи со всем этим, кстати (не в первый раз), упоминается о мудром, но, к сожалению, не осуществленном совете Л. Шестова Густаву Густавовичу – найти время, чтобы несколько подправить «Явление и смысл» для ее издания на немецком языке. Ах, как же надо было это сделать!

В письме от 14 (1) августа 1914 года: «А сейчас уже 4 часа, в ½ 8 я должен идти к Гуссерлю»⁸.

вовлечен. Что же до Гуссерля и гуссерлианцев, то не было ли все это для молодой девушки, не особенно осведомленной в тонкостях феноменологии, чем-то посторонним, абстрактным? А вот рассказ про сон, – когда, пишет Шпет, во сне «я не вижу тебя, но чувствую, что это – ты... <...> И так мы идем вместе молча...»³ – наверное, куда важнее и реальнее для «дорогой Наталочки», чем гёттингенская явь...

Но потом я подумала, что уже знакомое мне и относящееся к теме «Гуссерль – Шпет» (соответственно к теме «Шпет – Шестов») не обязательно известно другим читателям. К счастью, в письмах второго цикла из Гёттингена (1914 год) встречи с Гуссерлем не только упомянуты, датированы, даны с подлинным верно, но и согреты дыханием жизни, чувства, той же феноменологией дружбы, доверия, если не едино-, то близко-мыслия.

Письмо от 29 (16) июня 1914 года из Соррет – упоминается о письме Гуссерля, в котором тот, пишет Шпет, «благодарит меня за книжку очень тепло (я послал ему отсюда)»⁴ – имеется в виду, конечно, только что вышедшая и посвященная Гуссерлю работа Шпета «Явление и смысл». (Как жаль, кстати, что Гуссерль, не владевший русским языком, не смог прочитать ее и содержательно откликнуться на оперативный же отклик на свои «Идеи I» в далекой России...)

Некоторые письма вносят очень полезные дополнения к известному, причем дополнения живые, простые, человеческие. Вот письмо от 24 июня (7 июля) 1914 года: «Вчера был у Гуссерля два раза. Он очень занят, потому что – экзамены, но желает видеть меня все время свободное. Оба любезны очень. Говорили обо «всем», немного и о моей книжке, – ему уже тут кое-что перевели и рассказали, но, видимо, не точно. Я перевел и разъяснил ему предисловие, которого он не понимал, и «речь». Находит, что последнее замечание о Бергсоне слишком резко (последняя страница), где об авторе *Le Rige*. Насчет перевода фрау Гуссерль вчера написала одному издателю, не знает ли тот переводчика. (Вчера она, между прочим, говоря о муже, – когда его не было, – сказала: «Вы знаете, я ведь живу только его делом». Очень как-то искренно это вырвалось у нее. Я ответил, что вижу это.)»⁵ Шпет не просто «видел это» – ведь он, разумеется, хотел, чтобы его жена тоже жила «только его делом»... Так и

ного субстрата, непонятно, где и как. Он восполнял пробел материальной ущербности идеальных объектов. По отношению к ним Соловьев признавал материальный носитель соответствующего им идеального уровня. На эту роль им как раз и выдвигалась София.

Самый идеальный объект – Бог, а София есть Его материальное (телесное) дополнение, Его (идеальная) *материя*. Эта материя имеет и другие эквивалентные терминологические одежды: «богоматерия»², «тело Бога» («София есть тело Божие, материя Божества...»³), «субстанция», «единство» и «Премудрость» («Эта универсальная субстанция, это абсолютное единство есть существенная Премудрость Божия...»⁴), «Истинная Церковь» («Истинная Церковь – храм Бога и тело Его...»⁵), «Вечная Женственность»⁶ и, наконец, «всеединство»⁷.

б) Идеальная материя в соединении с вещественной материей.

Соловьев никогда не порывал и со вторым, физическим, пониманием материи. Идеальная материя у него не сливается с физической, а взаимодействует с нею. Это взаимодействие есть их соединение через воплотительное соприкосновение. Когда А.Ф. Лосев характеризует учение Соловьева как «идеалистический материализм или материалистический идеализм»⁸, то он все-таки имеет в виду вещественную материю, соединенную с идеей, не касаясь аспекта метафизической материальности самой идеи (п. 1а).

Идеальная материя, попадая внутрь вещественной, обретает силу *идеала*, потенциального *совершенства* или *единства* вещественной материи, будь та физической (Вселенная) или социальной (человечество). «Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть... душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души»⁹.

«Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение. Действительно, мы имеем здесь одну и ту же суб-

станциальную форму (обозначаемую Библией как *семя жены, т.е. Софии*)...»¹⁰

Идеальная материя, находясь внутри вещественной, может отделиться от идеальной формы, хотя при этом не теряет своей метафизической материальности: «...душа мира сама есть противоположность или антитип существенной Премудрости Божией. Эта душа мира есть тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира»¹¹.

А дальше у идеальной материи остаются две возможности: либо «...она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования...», т.е. отделиться от имманентных форм и прикрепиться к иным формам, либо она может возвратиться обратно в лоно первородной формы, «...свободно привязаться к Божественному Слову, привести всё создание к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью»¹².

с) *Идеальная материя, полностью превращенная в вещественную материю.*

Но и это еще не всё. Существует третий вариант для идеальной материи: полностью реализоваться и превратиться в вещественную, ибо «...совершенное познание должно быть *реализовано*...»¹³. В результате «...внебожественный мир должен стать одним живым телом – полным воплощением Божественной Премудрости»¹⁴.

«Последовательное развитие этого ростка совершается в процессе всемирной истории; и тройной приносимый им плод есть совершенная женщина или обоготворенная природа, совершенный муж или человеко-Бог, и совершенное общество, как совершенное общение Бога с людьми, – окончательное воплощение вечной Премудрости»¹⁵.

Очевидно, что применительно к таким объектам, как Бог, Единство, София, Добро, человеко-Бог и т.п., момент реализации идеальной материи переносится в будущее и больше походит на утопию. Но это не означает, что реализация такой материи вообще делается проблематичной. Хотя в любом случае решение подобной задачи для эпохи Соловьева и эпох, следом за ней идущих, преждевременно.

назидания, мысли-описания там, разумеется, есть – о них позже), а вследствие всепоглощающего чувства любви, продолжающегося через эти письма–знакомства с любимой. Впрочем, «феноменология любви» здесь тесно переплетена с ее вполне конкретным (в данном случае) модусом: Шпет пишет женщине совсем юной, совместная жизнь с которой – еще впереди, а ее начало – в силу обстоятельств – пока отложено на несколько месяцев, которые, возможно, показались бы непереносимыми, когда бы не этот обмен посланиями: «Милая моя, сегодня ведь всего 5-ый день, а, кажется, так давно, так давно я уехал... Что ты теперь делаешь?»².

Должна признаться, Танечка: получив от Вас книгу, потом попросившись с Вами, я вечером в отеле, что называется, припала к ней и, разумеется, искала среди писем что-то новое, проливающее свет на историю «Шпет в Гёттингене» – тем более, что многие письма посланы Наталии Константиновне как раз из Гёттингена. И вот тут меня ждало то, что я поначалу восприняла как некоторое разочарование. Собственно, какой-то совершенно новой информации на эту тему я для себя не нашла, ибо часть эпистолярного наследия Шпета – переписка с Гуссерлем – мне была известна ранее (как из немецких изданий, так и из русских переводов, опубликованных в «Логосе»). Я предполагала а priori, что в письмах к невесте (об искреннем и доверительном характере которых мне уже было известно) будет упомянуто о чем-то важном, не сообщаемом в эпистолах к более «далеким» адресатам – и что относилось бы к живо интересующим меня «гёттингенским обстоятельствам», характеризующим феноменологическое движение и его тогдашних персонажей. Что касается 1912 года, то ничего на эту тему (за исключением деталей, о которых потом упомяну) не обнаружилось, увы... Я подумала: не в том ли дело, что как раз это было из писем сокращено? – Надеюсь, Вы потом просветите меня относительно характера сокращений, обозначенных у Вас символом (...).

Однако вполне возможны и другие объяснения. Адресату, т.е. Наталии Константиновне, конечно, было всего интереснее читать о вещах простых, житейских, поскольку они касались ее жениха, чувств, им испытываемых, событий, в которые он был

Florovsky 1955. Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev // Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. Cambridge, Harvard University Press.

Борис Межуев

Н.В. МОТРОШИЛОВА

Н.В. МОТРОШИЛОВА – Т.Г. ЩЕДРИНОЙ

Сентябрь 2005 года¹

Дорогая Таня!

В ответ на Ваш замечательный подарок (книгу «Густав Шпет: жизнь в письмах») я решила написать Вам эти письма-заметки. Пишутся они сначала в поезде – книга и тетрадь на коленях, а потому почерк неровный... Я решила уже в Питере, что отзовусь на «эпистолярную» книгу – Ваше и Марины Густавовны творение на основе шпетовских «эпистол» и «эпистол» дорожных Шпету людей – своим импровизированным письмом. Как жаль, что в наш слишком стремительный век с его электронной почтой, телефоном и мобильной связью люди почти совсем перестали писать и посылать друг другу такие письма, какие собраны в составленной Вами книге – письма, передающие (Вы правы) мысли «вот этого момента» (вспомним гуссерлевское «Jetzt!»), Erlebnisse, «только что» пережиты (Retention, еще не угасшее)...

Думаю, что Шпет принадлежал к тем характерам, для которых фиксирование наиболее «близкого», самого «внутреннего» переживания личностно-существенно – оттого и письма его «сиюминутны», искренни, так повязаны с отношением к адресату (тут, кстати, тоже обнаруживается феноменологическая устремленность ума и чувства). И лучше всего, если письма пишутся человеку, чувство к которому – любовное, свежее – теснит душу, требует немедленного, неотложного выражения. А потому, конечно, письма к невесте Наталии Константиновне Гучковой, занимающие добрую половину представленного в книге собрания, – самые лучшие. И, скорее, не из-за мыслей, в них выраженных (хотя острые, интересные мысли-наблюдения, мысли-

2) Необходимо четко различить понятия метафизической *сущности* и метафизического *существа*.

В парадигме мышления, доставшейся нам от античности, нет категории метафизического существа. А что есть? Есть метафизические сущности как некие объективированные (материальные или идеальные) данности, возникающие перед взором человека-метафизика благодаря его мышлению: первоначала, идеи, формы, вещи, добродетели, красота, истина, логос, единое и т.д. и т.п.

Конечно, сам феномен существа в философии известен и осознан давно. Это люди, души, духи, боги, субъекты и т.п., но тонкость в том, что не выработано идентичной метафизической категории, репрезентирующей бытие этих существ. Когда существа подвергаются философскому рассмотрению, их природа выражается в категориях, которые отражают сущность этих существ, но сами категории от этого существами не становятся, а остаются категориями-сущностями. Впрочем, в настоящее время подвижки уже наметились. Например, В.И. Моисеев дает положительный ответ: «...возможна наука о существе...», и сам предпринимает попытку реализации, опираясь на идею *ктойности* и субъектные ментальные многообразия¹⁶.

Новация же Соловьева заключается в том, что у него отдельные метафизические сущности могут становиться существами. Метафизическая сущность, как учил Соловьев в духе аристотелевского гилеморфизма, складывается из двух элементов: атома (субстрата, материи) и идеи (формы). Метафизическое существо базируется на тех же самых элементах, добавляя к ним еще и *живую силу* (или, говоря языком Аристотеля, энтелехию, а языком Лейбница – монаду). «...Таким образом, полная истина... заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи – синтезе, который может быть выражен простым и употребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренне соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особый центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною

силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, т.е. особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея»¹⁷.

Таким образом, у Соловьева метафизические объекты делятся на *сущности* и *существа*. К существам в онто-гносеологическом плане в первую очередь относится идея, а в софиологическом – София. «...Идея как единство материи и формы есть реальность и определенное существование. ...Идея есть нечто действительно и определенно существующее, или некоторая действительная реальность, или, выражая эти понятия одним словом... идея есть существо»¹⁸.

Собственно София представляет собой конкретную идею. «...Первому или внутреннему Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое или сущность только как чистая потенция или идея в возможности... второму же или открытому Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему или конкретному Логосу отвечает и конкретная идея или София»¹⁹.

В тройку фундаментальных существ, помимо Софии, входят Бог и Я (у Соловьева – человек). Эти метафизические идеи-сущности становятся метафизическими существами, во-первых, благодаря тому, что имеют в себе центрированную идеальную материю, а во-вторых, потому, что именно эта материя может исполнять функции энтелехии (живой силы), делающей их действительно сущими.

Существо отличается от сущности одним качеством: оно как бы само собой живет на поле человеческого сознания. Если сущность скорее пассивная субстанция, то существо – активная. Даже находясь в других субъектах или существах (например, в человеке и его сознании), существо взаимодействует с другими существами и может принимать от них энергию и передавать им свою. «Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет...»²⁰.

рое последует за войной Китая с Европой, сказано весьма уклончиво: «Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру. Борьбы государств больше не будет, но этот политический мир, это установление международного единства в виде всемирного государства (монархического или какого иного) — будет ли оно настоящим и вечным миром, прекратит ли оно борьбу, даже вооруженную, между другими, не политическими элементами человечества?» [Соловьев 1966: VIII; 439]. Однако в редакции 1897 г. первое предложение имеет вторую часть, в которой есть прямое указание на то, что, подобно всем предшествующим войнам, предстоящее столкновение — между Китаем и Европой — приведет к образованию новой и на этот раз уже «всемирной» монархии. «Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру, из этой победы выйдет действительно всемирная монархия» [Соловьев 1897: 536].

Итак, дантовский идеал мировой христианской империи остается для Соловьева политическим ориентиром и в 1890-е годы, когда он разочаровывается в скором осуществлении своих теократических замыслов, в первую очередь — в идее немедленного объединения церковью. Идеи Данте поразительным образом смыкаются в это время с размышлениями философа о перспективах колониального продвижения европейских держав. Именно в этом аспекте политические воззрения Вл. Соловьева обретают свою актуальность в наши дни.

Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. 1993 / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс.

Соболев А. 2000. Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский // Россия — XXI век, № 4.

Соловьев В.С.. Оправдание добра. СПб. 1897

Соловьев В.С. Собр. соч. Т. I–X. Брюссель 1966..

Соловьев В.С. Собр. соч. Т. XII. Брюссель. 1970.

Флоровский Г.В. Новые книги о В. Соловьеве // Известия Одесского Библиографического Общества. Т. I. Вып. 7. 1912.

Флоровский Г.В. Молодость Вл. Соловьева // Путь, № 9. 1928.

Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьев // Путь, № 41. 1933.

Флоровский Г.В.. Письма 1922–1924 гг. // История философии, № 9. 2002.

щенника. И мечтал он не столько о подчинении России Риму, сколько о вселенском возвышении России за счет союза со Святым Престолом.

К большому сожалению, Флоровский ограничил свое рассмотрение темы «всемирной монархии» у Соловьева 1883–1889 гг., то есть периодом от написания «Великого спора и христианской политики» до выхода в свет в Париже статьи «Россия и Вселенская Церковь». Рассмотрение того, как модифицировались идеи Данте в политико-философской системе позднего Соловьева, могло бы привести к весьма интересным открытиям. В подстрочном примечании к своей работе «*Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи*» Флоровский упоминает статью Соловьева «Всемирная монархия» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. В этом тексте есть такие строки: «Тем не менее, начиная от Данте Аллигери (в его сочинении «*De monarchia*») и кончая новейшими пангерманистами и панславистами, идея всемирной монархии не переставала иметь приверженцев. Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чистокультурном направлении: европейская цивилизация, захватившая большую половину земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю. Миллионные армии под ружьем и постоянный страх новых истребительных войн доказывают, однако, что одного культурного сближения и объединения еще не достаточно. Можно поэтому думать, что идея всемирной политической власти, хотя бы в совершенно новых формах, еще имеет будущность» [Соловьев 1970: 564]. Иначе говоря, Соловьев предполагал, что идея «всемирной монархии» приобретет актуальность после завершения объединения всего человечества, которое сам мыслитель называл процессом «собираения земли». Важным шагом на пути к «всемирному политическому объединению» Соловьев считал вовлечение Китая и в целом «желтой расы» в круг западной цивилизации, причем он допускал, что противостояние Китая и Европы будет решено посредством войны.

В окончательной редакции 1899 г. наиболее фундаментального сочинения Соловьева 1890-х годов — «Оправдание добра» — об устройстве будущего мирового объединения, кото-

Все три фундаментальных существа – Бог, София, Я – взаимодействуют между собой и подпитывают друг друга. Причем интересно, что Я взаимодействует с Богом как с мужским началом, а с Софией – как с женским. Что тут говорить, если сам Бог видит в Софии Вечную Женственность. Более конкретная диалектика их взаимодействия такова.

«Для Бога Его *другое* (т. е. Вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий»²¹. Как следствие, «Вечная Премудрость... находит, наконец, субъект, в котором и через которого она может осуществить себя вполне. Она находит его и радуется. Мое *веселие*, говорит она, мое веселие по преимуществу с *сынами человеческими*»²².

3) Необходимо четко отграничить два значения символа: языково-позитивистское и *эстетически-идеалистическое*.

Нельзя сказать, что такой дистинкции в философии нет. Есть, но колоссальный всплеск неопозитивистского мышления в XX веке заглушает ее. Однако, как бы неопозитивизм ни относился к символу (от примитивного знака до символической формы), он всё равно упускает главное – то, что с величайшим трудом было выпестовано в русской культуре и философии Серебряного века: *символ* – это особый идеальный (идеалистический, символистический) *феномен*²³.

а) Теоретическую суть этого феномена хорошо выразил А.Ф. Лосев. Из многочисленных его характеристик символа выделим пять существенных²⁴.

1) Сам объект («вещественная» материя) символизации входит в символ, представляя исключительный объект (у неопозитивистов объект отстраненно сопresentствует при своем знаке).

2) Сам субъект (с идеальной материей и формами), выражая себя, входит в символ (у неопозитивистов входят только формы субъекта, а идеальная материя для них тайна за семью печатями).

3) В символ входят история личности, ее духовный генезис, пути самопознания и самопроявления (что, конечно, не всегда найдешь у неопозитивистов).

4) Символ чудесен (этого и в помине нет в неопозитивистском символе); чудесность здесь надо понимать не как какой-то мистический спиритизм, а как удивительное совпадение самодвижения символа (его имманентного или трансцендентного объекта) с развитием личности; моменты такого непреднамеренного совпадения (отождествления, резонанса) как раз и воспринимаются личностью как чудо.

5) Символ есть нозма, т.е. не просто чувственный образ, языковой знак или логическая мысль, но и мысль, единящая форму и содержание осмысления объекта, субъекта и их совпадающих историй. (Неопозитивистскому пониманию, пожалуй, тоже свойственно то, что символ есть мысль, но то, что это специфически самомыслящая и всеединящая мысль = нозма, в нем особо не акцентируется).

б) Такова теория. А как на практике символистического философствования? Взять ту же Софию у В.С. Соловьева. Несомненно, она символ. Это хорошо прослеживается в аспекте ее как Любви и Вечной Женственности.

Во-первых, однозначно, символ Софии прикрепляется к любимому объекту, и *сам объект* (в данном случае реальная женщина) входит в символ. «...Предмет нашей верующей любви необходимо различается от эмпирического объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздельно связан с ним. Это есть одно и то же лицо в двух различных видах или в двух разных сферах бытия – идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* предмета, только еще не осуществленную в сфере внешних, реальных явлений»²⁵ (ср. п. 1б).

Во-вторых, в символе сходятся *субъективная реальность* и *идеальная материя*: «Эта истинная идея любимого предмета хотя и просвечивает в мгновения любовного пафоса сквозь реальное явление, но в более ясном виде является сначала лишь как предмет воображения. Конкретная форма этого воображения, идеальный образ, в который я облакаю любимое лицо в данный момент, создается, конечно, мною, но он создается не из

церковного мистического опыта. Точно так же он не принимал и теократические взгляды философа, в которых обнаруживал отзвук неправославных, не вполне церковных масонских идей [Флоровский 2002: 154]. Миссию православия в мире Флоровский, остро переживший крушение христианской государственности в России, вообще не связывал ни с какой в узком смысле политической, имперской или же третьеримской миссией. Примкнув к евразийцам в 1920-е годы, Флоровский вместе с тем не принимал стремление соратников по движению связать судьбу русской культуры с какой-то политической задачей. «Я чувю, что кончилось *православное царство*...», — писал Флоровский одному из идейных вождей евразийства П. Сувчинскому. — Современное православное обновление России совершается не в препретельных человеческих премудрости словесех и не в крестовом походе, а в просиянии святых икон и в горении сердец. Этим я не устранию задачи религиозного подхода к Государству Российскому, — его прошлая гибель есть религиозная катастрофа, конечно. Но греховное упрощение заключается в подмене Царствия Божия и Небесного Иерусалима — Третьим Римом и Евразией» [Флоровский 2002: 166].

Исследование имперской и теократической идей в творчестве Соловьева и в целом в русской религиозной мысли XIX столетия следует, конечно, рассматривать в контексте внутриевразийской полемики, которая впоследствии вывела Флоровского за пределы этого течения общественной мысли. Ученый как бы указывал на «западнические», во всяком случае, неправославные источники идеи христианской империи в русской религиозной мысли XIX в. и даже еще в большей мере на то, что утопия всемирной монархии заслоняла для Соловьева (как ранее для Тютчева) идею Вселенского православия.

В обеих частях разделенного двадцатью тремя годами диптиха Флоровский проводит мысль о том, что идея объединения церковью носила в теократических исканиях Соловьева 1880-х годов фактически служебный характер, будучи подчиненной еще более грандиозной задаче — созданию всемирно-монархического государства под скипетром русского царя. Соловьева совершенно ошибочно обвиняли в папизме — вслед за Данте он был противником светской власти римского первосвя-

Вл. Соловьева», опубликованной в журнале «Путь» [Флоровский 1928: 83–88], и заканчивая статью «Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи», вышедшей в 1956 г. на английском языке в сборнике, приуроченном к 60-летию Р. Якобсона, — являлась, по-видимому, «осколками» того несостоявшегося труда, создание которого было прервано в 1926 г. назначением Флоровского профессором патрологии в Парижский Свято-Сергиевский православный богословский институт.

Из историка религиозной мысли Флоровский постепенно превращается в исследователя православной святоотеческой традиции. Историко-философские штудии в области русской религиозной мысли завершаются выходом в 1937 г. фундаментальной работы «Пути русского богословия». Флоровский возвращается к изучению истории религиозной мысли XIX в. в 1948 г., уже после своего отъезда из Франции в Соединенные Штаты. С 1951 по 1955 г. Флоровский преподает основы религии в Колумбийском университете (именно от этой институции он выступает в сборнике к 60-летию Р. Якобсона) и ведет курс лекций по истории русской религиозно-философской мысли [Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ 1993: 96]. В это же время им было выпущено несколько статей о Соловьеве [Florovsky 1955; см. на русском языке: Соболев 2000: 112–143].

Вл. Соловьев привлекал Флоровского не только и даже, пожалуй, не столько как крупнейший русский религиозный философ XIX столетия, но, прежде всего, как наиболее яркий образец русского «религиозного западничества». Именно так Флоровский характеризовал взгляды Соловьева, оформившиеся после 1883 г., в своей работе «Тютчев и Владимир Соловьев» (1933) [Флоровский 1933: 3–24], которую можно рассматривать как первую часть своеобразного диптиха об истоках идеи христианской империи. Второй частью этого исследования вполне может считаться публикуемая здесь статья о Соловьеве и Данте. Следует отметить, что для Флоровского как религиозного мыслителя были неприемлемы ни философское мировоззрение Соловьева, ни его политические взгляды. Не отрицая его таланта и оригинальности мышления, Флоровский негативно относился к соловьевскому стремлению строить религиозный синтез из не-

ничего, и субъективность этого образа как такого, т.е. являющегося теперь и здесь перед очами моей души, нисколько не доказывает субъективного, т.е. для меня лишь существующего, характера самого воображаемого предмета»²⁶ (ср. п. 1а).

В-третьих, с символом, будь тот существом, объектом социума или даже природы, соединяется *духовный генезис* личности. «Здесь мы имеем задачу тройного единения. Надо, во-первых, возвести в целое индивидуального человека, связав его истинной и вечной связью с его природным дополнением — женой. Надо, во-вторых, воссоединить социального человека, связав в устойчивом и определенном единстве отдельное лицо с собирательным человечеством. Надо, в-третьих, воссоединить собирательного человека, восстановив его внутреннее и живое единство со всей природой мира, которая есть органическое тело человечества»²⁷ (ср. п. 1с).

В-четвертых, в символе отождествляются жизнь имманентной личности (Я) и бытие трансцендентно-трансцендентальных существ — Бога и Софии, что воспринимается как совершенное чудо. «Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия»²⁸ (ср. п. 2).

В-пятых, символ есть нозматический мыслесимвол. «Положительное всеединство есть, таким образом, мысль, но мысль, стоящая уже на грани того, что не может быть мыслимо. Оно есть логическое начало, но логическое начало, состоящее как бы на службе у алогических сил. Оно есть понятие, но понятие, функционирующее уже не как понятие, но исключительно как некий *логический символ*»²⁹.

Итак, *символ* вообще у В.С. Соловьева — это особая форма идеалистического претерпевания истины бытия, в котором соединяются воедино объект, личность, познание, трансценденция и мысль. Отсюда символ Софии у него не какой-то знак, отражающий и даже воплощающий подобное соединение, а именно экзистенциально-бытийное средоточие полагаемого единства.

4) Необходимо четко, без экивоков признать (ввести как равноправную в дополнение к рационально-теоретическому дис-

курсу и теургии) практику духовного (жизнемыслительного) философствования – *софиургию*.

Хотя понятийно-рациональное и системоконструирующее мышление составляет стержень философского сознания, философия никогда не сводилась только к этому, а образ философа – к образу мыслителя, оперирующего лишь рационально-логическими конструктами. Напротив, вся история философии пестрит персоналиями, чье философствование сочленилось или пронизано этическими, религиозными, педагогическими, публицистическими, политическими, художественными, эстетическими, психологическими, естественно-научными, обществоведческими и другими формами сознания и практиками. Эти формы сознания в разных сочетаниях входят внутрь философствования, так что философская деятельность, собственно говоря, представляет комплексную величину.

Если узкородовую сущность философии обозначить как *мышление*, то философствование, органически пронизанное другими формами сознания, бытия, жизнедеятельности, духовно-умственного труда, можно обозначить как *ургию* (творческую работу). Философия тогда выступит не просто как *ноургия* (работа ума, логоса, мысли), а более широко – как ноургия в обрамлении других ургий. Давно известны, например, *теургия* – сотворческое общение с Богом; у мистиков – теософия или, если быть точным, *тео-софи-ургия*.

Почему бы и практику работы с мудростью – то, что философы больше всего любят (по определению их профессии – φιλοσοφία), – не назвать соответствующим именем – *софиургия*³⁰? Ведь любовь – не мышление, а сложнейшее экзистенциальное чувство, имеющее в себе составляющие почти всех вышеперечисленных духовно-интеллектуальных практик. Во всяком случае для философствования Соловьева, гипостазировавшего *любовь к мудрости* до личного существа-символа и практически (эстетически, психологически, интимно-дружески) общающегося с этим существом, не подобрать более адекватного термина.

Косвенно роль софиургии (кстати, и теургии)³¹ В.С. Соловьев отмечает в описании единения двух влюбленных: «...необходима деятельная вера, нравственный подвиг и труд, чтобы удерживать за собой, укрепить и развить этот дар светлой и творческой любви, чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ

в третьем кругу Чистилища, где проходят очищение души тех, кто в земной жизни были подвержены гневу.

32. «*Стремясь соединить две власти в одной (confondere in se due reggimenti)*» — «...церковь, взяв обузу / Мирских забот под бременем двух дел / Упала в грязь, на срам себе и грузу...». Перевод М. Лозинского (См.: Данте Алигьери. Божественная комедия С. 295).

33. «*O difesa di Dio, perche pur giaci!*» (итал.) — «О божий суд, восстань на нечестивых!». Перевод М. Лозинского.

34. «*Exsurge: quare obdormis, Domine*» (лат.) — «Восстань, что спишь, Господи!» (Пс. 43, 24).

Перевод с английского и комментарии
Елены Прибытковой

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Выдающийся русский богослов и религиозный философ о. Георгий Флоровский (1893–1979) обращался к творчеству Владимира Соловьева неоднократно. С 1920-х годов его отношение к Вл. Соловьеву было весьма критическим, и, тем не менее, интерес — не только чисто идейный, но и исследовательский — оставался сильным на протяжении практически всей жизни мыслителя. В 1912 г., еще будучи юношей, студентом Новороссийского университета, Флоровский написал небольшую заметку в дополнение к библиографии трудов Соловьева [Флоровский 1912: 237–255], составленной и опубликованной В. Эрном в «Сборнике о Вл. Соловьеве» (1911). Находясь в 1920-х годах в Праге, Флоровский приступил к написанию «критико-систематического исследования» о Соловьеве, которое он намеревался сделать своей докторской диссертацией [Флоровский 2002: 154]. В 1922–1923 гг., во время подготовки этого, к сожалению, так и не реализовавшегося проекта, он читал курс лекций «Философия Соловьева» в Русском институте в Праге, учрежденном Союзом академических групп. Целая серия историографических работ о мыслителе — начиная с заметки «*Молодость*

скому престолу более высокий статус и почести, нежели у светской власти, и первенство в иерархии христианской Церкви с подчинением ему патриарха Константинопольского. «И насколько в нашей земной императорской власти, мы постановляем благоговейно чтить наисвятейшую Римскую церковь его, и со славой величать святейший престол блаженного Петра более, нежели нашу империю и земной трон» (См.: Константинов дар // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. М.: Мысль, 1999.

Т. 2. С. 174-175). Около 850 г. этот акт был включен в сборник Лжеисидоровых декреталий и стал основанием для политических претензий церкви и притязаний Папы на верховенство над светской властью. Подлинность этого документа была окончательно опровергнута только в начале XV в., благодаря итальянскому гуманисту Лоренцо Валла (1405 или 1407–1457 гг.), который в «Рассуждении о подложности так называемой дарственной грамоты Константина» (написано в 1440 г., издано в 1517 г.) на основе филологического анализа текста доказал факт фальсификации. Данте, как и большинство его современников, еще был уверен в подлинности акта. С его точки зрения, проступок Константина столь же тяжкий, как и грех Адама. Вл. Соловьев упоминает документы, подтверждающие царские права пап, как бесспорно подложные (См.: Великий спор и Христианская политика. С. 93).

30. «Константин не мог отчуждать права и владения империи, а церковь принимать их... Вот почему, если церковь не могла принимать, то, даже допустив, что Константин мог давать по собственному усмотрению, все же означенное действие не было возможным из-за отсутствия соответствующей предрасположенности у пассивного начала» (*Монархия*, III, 10). См. также: «Даже если Константин и не имел бы власти и авторитета, он не имел бы права передавать церкви на управление отчину империи, и таким образом церковь пользовалась бы этим приношением не по праву, коль скоро Бог хочет, чтобы приношения были незапятнанными, в согласии со словами книги Левит» (*Монархия*, III, 13). Перевод В. Зубова.

31. *Марко Ломбардский* — придворный из Ломбардии, который жил в XIII в. и занимался тем, что состоял на службе у разных феодалов. В «Божественной комедии» Марко пребывает

Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность»³².

Если мастер вообще имеет имя «демиург», то *мастер софиургии* может носить имя *софиург*. Если «теург действует силой Божией, а маг природно-человеческою»³³, то софиург, стремящийся «совершить софиургийный акт мирового преобразования»³⁴, действует силой Софии. Владимир Сергеевич Соловьев, охваченный, по признанию С.Н. Булгакова, «софиургийным огнем»³⁵, должен быть признан величайшим в мире софиургом.

Высказанные в этом пункте положения очень важны, поскольку просто логически постулировать категории «идеальная материя» (п.1), «метафизическое существо» (п.2), «идеалистический символ» (п.3) означало бы ничего не постулировать, а лишь умножить сущности без основания, а посему такое умножение подлежало бы усекновению по закону «бритвы Оккама». Именно софиургийное оперирование идеями, понятиями, категориями, символами, или, как говорил А.Ф. Лосев, молитва к Софии³⁶, образует особую ипостась философии, отличающуюся от дискурсивного оперирования голыми метафизическими сущностями.

В чем же ее своеобразие? Прежде всего в том, что в софиургии происходит взаимодействие с Софией-мудростью как с живым существом, у которого имеется (пусть даже только в сознании софиурга) какая-то своя жизнь, свое бытие, помимо разумно-логического мышления. Софиург не просто мыслит, не просто творит логическую предметность, а она плюс к тому сама собой проявляется, порой независимо от его воли, и сигнализирует ему о себе, воздействуя не только на строй его мысли, но и на его чувственность (например, как очаровывающая красота) и волю (например, как желанное благо).

Впрочем, признание значимости чувственных, мистических, эстетических, нравственных и даже иррациональных моментов в философской деятельности вещь далеко не новая. Огромное количество сторонников духовной философии и философии жизни стоят на этой платформе. Однако надо особо отметить, что Соловьев никогда не отрывал духовную сторону от рациональной, как это делают многие из них. Соловьев никогда не порывал с понятийно-логической деятельностью и был величайшим метафизическим мыслителем. Логос и софос у него диалектически дополняют друг друга: Логос воплощается в ду-

ховной жизни, обретая духовный орнамент, а софос существует параллельно с разумом, представляя инобытие логоса.

Логос – это бытие существа как сущности, а софос – это бытие сущности как существа. В таком софиургийном философствовании проявляется, как отмечал А.Ф. Лосев, «одна и на этот раз уже чисто соловьевская тенденция – это рассмотрение всего высшего с максимально интимной человеческой точки зрения»³⁷. «Образ Софии был близок для него потому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и осязаемые, чем это было у него вообще в религиозной области...»³⁸.

Нельзя не привести образцы такого интимно-духовного общения с Софией, неизменно являющейся ему на протяжении всей жизни и философского познания. В них обнажается гносеологический алгоритм всего соловьевского софиургийного жизнемышления.

1875 г. (22 г.):

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя...³⁹

1875-76 г.:

Всё, чем живет мое сердце и ум,
Всё, что трепещет в груди,
Все силы чувства, желаний и дум
Отдал я в руки твои...⁴⁰

1876 г. (23 г.):

Философ: Ты соблаговолила придти ко мне на
помощь; становясь доступной моим чув-
ствам...

София: Знаешь ли ты меня, ту, которая гово-
рит с тобою?

Философ: Еще бы мне тебя не знать!

София: Ты знаешь меня, несомненно, как явле-
ние, то есть поскольку я существую для
тебя, или в моем внешнем обнаружении.
Ты не можешь знать меня, какова я в са-

дает государству санкцию сохранять свою независимость от религии и быть лишь формально связанным с Церковью (См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 151-152; а также его статьи, написанные для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, «Несторий» и «Несториане»).

28. *Симонисты* — так в средние века в Западной Европе называли покупающих и продающих церковные должности или духовный сан святокупцов. Это название происходит от имени Симона Волхва, который считается родоначальником гностицизма и церковных ересей. Он непосредственно основал гностическую секту симониан или елениан (См. об этом статью Вл. Соловьева «Симон волхв» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона). Симон предлагал апостолам Петру и Иоанну деньги за то, чтобы они открыли секрет исцеления людей - низведения на них даров Святого Духа посредством возложения рук. На это Петр отвечал ему: «серебро твое да будет в погиль с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги; Нет тебе в сем части и жребия, ибо сердце твое не право перед Богом» (*Деян.* 8, 9–24). В двадцать девятом апостольском правиле сказано: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон деньгами сие достоинство получит: да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, яко Симон волхв мною, Петром».

29. «*Дар*» «*пастырю и клиру*» — целиком эта фраза в переводе М. Лозинского звучит так: «О Константин, каким злосчастьем миру / Не к истине приход твой был чреват / А этот дар твой пастырю и клиру!» (См.: Данте Алигьери. Божественная комедия. С. 156). Речь идет о «Константиновом даре» — фальшивом документе, выпущенном папской канцелярией в конце VIII в. Согласно этому документу, Константин I Великий (ок. 285–337 гг.), римский император с 306 г., переносит столицу Империи в Византию, передавал папе Сильвестру I (314–335 гг.) и его приемникам, в благодарность за исцеление от проказы, в собственность владения «как на востоке, так и на западе, и в северных и южных странах, а именно в Иудее, Греции, Азии, Фракии, Африке и Италии, а также на разных островах, с тем чтобы там все устраивалось рукою блаженнейшего отца нашего понтифика Сильвестра и преемников его». «Дар» гарантировал пап-

христианской любви к ближнему, обозначен как нравственное основание христианской политики государства. Очевидно, не без влияния Данте в поздней философско-правовой концепции Соловьева появляется определение государства как «*собира-тельно-организованной жалости*» (См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 522). Любопытно, что именно словом «милосердие» перевел дантово «*karitas*» исследователь философии права Вл. Соловьева А. Валицкий (См.: Валицки Е. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового Либерализма» // Символ. 1998. № 39 (июль). С. 231).

23. «*Est igitur Monarchia necessaria mundo... Ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse... Ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse*» (лат.) — «Следовательно, монархия необходима миру... Для наилучшего устройства мира непременно должна существовать монархия... Для благоденствия мира необходимо должна существовать монархия». Перевод В. Зубова. (См.: Данте Алигьери. Монархия. С. 36-44).

24. *San Vitale* и *Sant'Apollinare* (лат.) — Св. Виталий и Св. Аполлинарий. Скорее всего, имеются в виду Преподобный отец Виталий, монах Александрийский, и святой священномученик Аполлинарий, епископ Равеннский.

25. *Al sacrosanto segno* (итал.) — священный стяг.

26. *Sacerdotium* (лат.) — священство; *Imperium* (лат.) — царство, начало светской власти.

27. Несторианство — христианская секта, основанная в Византии Несторием (патриарх Константинопольский в 428–431 гг.) и имевшая значительное влияние на Востоке (Иран, Средняя Азия, Индия, Китай). В христологических спорах Несторий отрицал божественное происхождение Иисуса Христа: будучи рожден человеком, Христос лишь впоследствии воспринял Слово Божие, поэтому Дева Мария — не Богородица, а «человекородица». Воззрения несториан были осуждены как еретические на Эфесском соборе 431 г. В работе «Россия и Вселенская Церковь» Вл. Соловьев показывает прямую связь между взглядами несторианской ереси и идеей отделения «религии» от «политики». Поскольку даже в Иисусе Христе, как утверждает несторианство, человеческая природа сущностно отделена от Божества и соединилась с ним лишь «в порядке *отношения*», это

мой себе, то есть мои сокровенные мысли и чувства, каковы они во мне и для меня...

Философ: Я знаю твои мысли и чувства, и через твои мысли и чувства я знаю твое внутреннее существо⁴¹.

1883 г. (30 л.):

Под чуждой властью знойной вьюги,
Виденья прежние забыв,
Я вновь таинственной подруги
Услышал гаснувший призыв.

И с криком ужаса и боли,
Железом схваченный орел –
Затрепетал мой дух в неволе
И сеть порвал, и ввысь ушел.

И на заоблачной вершине
Пред морем пламенных чудес
Во всесияющей святыне
Он загорелся и исчез⁴².

1890 г. (37 л.):

Не по воле судьбы, не по мысли людей,
Не по мысли твоей я тебя полюбил,
И любовь мою вещей моей
От невидимой злобы, от тайных сетей
Я тебя ограждал, я тебя оградил⁴³.

1898 г. (45 л.):

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества.

Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напев!⁴⁴

Для Вл. Соловьева это не просто эстетическая инкрустация, а сущностная форма софиургийного познания метафизической (идеальной) материи. Сам он дает следующее гносеологическое оправдание софиургийной практики. «Явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует. ...Мы называем то, что обнаруживается, существом в себе, а само обнаружение – явлением. И если мы знаем явление, то есть обнаружение существа в себе, то через него мы знаем и последнее, поскольку оно обнаруживается... Поэтому, когда говорят, что мы знаем лишь явления, то говорят, что мы знаем и существо в себе, поскольку оно вообще может быть объектом познания, то есть утверждается истина, очевидная в себе самой. Претендовать на познание существа (в себе) иначе, чем через его обнаружение, – то же самое, что претендовать воспринимать цвета иначе, чем через зрение, и слышать звуки иначе, чем через слух»⁴⁵.

Таково обоснование *софиургийного* познания, т.е. философского познания в *символическом* (п.3) единстве *идеальных материй* (п.1) *существ* (п.2) *философа-софиурга* (п.4) и *Софии*.

5) Необходимо четко зафиксировать (особенно в софиологии) наличие *протеических* категорий, значение которых *превышает* их дискурсивное определение.

По аналогии с образцами логико-математического знания принято считать, что понятие (категория) полностью выражает то, что выражает. Даже когда говорят, что логос не умещается в свои определения, полагают, что схватывают истинное положение дел. И хотя практически большинство терминов и понятий (даже в «строгих» естественнонаучных дисциплинах) содержит в себе недоопределенные и интуитивно схватываемые элементы, все равно негласное требование полной определенности довлеет над умами.

В философии таких понятий и категорий множество. Причина их существования кроется не в слабостях формально-логического аппарата, а в свойствах самих философских категорий, которые носят настолько сложный, комплексный характер, что зафиксировать в статичных терминах, дефинициях и определениях их многообразно-текущее бытие полностью не удастся. Соловьев писал об идеях-существах: «Деятель или тот, кто обнаруживается, всегда сохраняет в себе нечто большее, чем есть в обнаружении, он

Мой Израиля» (*Мух.* 5, 2). Римский историк Орозий (ок. 380 – ок. 420) в своем труде «История против язычников в 7 книгах» утверждал, что Христос по своей воле был включен в списки переписи и таким образом подтвердил свое римское гражданство.

14. «*Guod fuit illud prosequi*» (лат.) — «это и значило соблюсти повеление». Перевод В. Зубова.

15. *La validita* (итал.) — законность, действительность.

16. *Sponsus Christus* соотносится с *Sponsa Ecclesia*, и Рим есть *Sedes Sponsae* (лат.) (Epist. VIII, alias XI, «*Cardinalibus ytalicis*», 11) — *Невеста Христова* соотносится с *Невестой Церкви*, а Рим есть *Престол Невесты* (Письмо VIII, в другом месте XI, «Итальянским кардиналам — Данте Алигьери из Флоренции», 11).

17. *Duca* (итал.) — вождь, проводник; *Dottore* (итал.) — мудрец, наставник. В «Божественной комедии» Вергилий является проводником Данте по царствам загробного мира – Аду и Чистилищу.

18. См., напр.: «...все христианское человечество представляет собою один многообразный и во всех своих частях солидарный организм. И так как человечество состоит из племен и народов, то эти племена и народы являются как великие органы вселенского организма, в общей жизни которого каждый орган находит свободное место и для своей особенной жизни, восполняя собою все другие органы и ими восполняемый» (Соловьев В.С. Великий спор и Христианская политика // Собр. соч. Вл. С. Соловьева. Фототипическое издание. Брюссель, 1966. Т. 4. С. 76).

19. *Finis totius humane civilitatis* (лат.) — цель всей человеческой гражданственности. Перевод В. Зубова.

20. *Propria operatio* (лат.) — особое дело.

21. *Rex pacificus* (лат.) — царь-миротворец.

22. *Recta dilectio* (лат.) — «подлинная любовь». В переводе В. Зубова «*karitas*» и «*recta dilectio*» звучат соответственно как «благоволение» и «подлинная благожелательность». В своей статье Г. Флоровский использует английский эквивалент «*karitas*» — «*charity*» (милосердие, милость, благотворительность). По всей видимости, Вл. Соловьев также трактовал «*karitas*» как «милосердие». В работе «Оправдание добра» именно «мотив милосердия», который находит свое высшее проявление в

имел в виду «parentela» в значении «родственная линия», «родственная связь», «родство» (лат., итал.).

9. «*Vita Nuova*» — «Новая жизнь» (итал.) — поэтический цикл Данте.

10. «*Divinus poeta noster*» (лат.) — «божественный поэт наш» (*Монархия*, II, 3).

11. «*Tu regere imperio populos, Romane, memento // Hae tibi erunt artes*» (лат.) — «Римлянин! Ты научись народами править державно // В этом искусство твое!» (Вергилий. *Энеида*, VI, 851; перевод С. Ошерова; под ред. Ф. Петровского). Эти слова Вергилий вкладывает в уста Анхиза — в греческой мифологии царя дарданов, внука троянского царя Ила и отца прославленного Энея. Вл. Соловьев полагал, что эти строки Вергилия увековечили призвание Рима «всю землю подвести под законы» (*Энеида*, IV, 229-31) и водворить вселенский мир, когда «жезлам затворов запрутся // Грозные двери войны» (*Энеида*, I, 278-294). В «Оправдании добра» он дважды приводит (в разных вариантах) эту знаменитую выдержку из «*Энеиды*»: «Жребий свой помни, о Рим: народами править державно, // Смирным защиту давать, смиряя оружием гордых»; а также: «Ты же, о Римлянин, правь народами властью державной, // Смирным защитой будь, строптивых смиряя войною» (См.: Соловьев В.С. *Оправдание добра*. С. 362 и 468).

12. «*Io non Enea, io non Paulo sono*» (итал.) — «Я не апостол Павел, не Эней». Перевод М. Лозинского.

13. *Sub edicto Romani Imperatoris* (лат.) — по повелению Римского Императора. В оригинале так: «sub edicto romane auctoritatis» — по повелению римской власти. По указу Октавиана Августа (63 до н.э. – 14 н.э.) была проведена «перепись по всей земле», для участия в которой, по свидетельству евангелиста, Иосиф и Мария пришли из Назарета, где они жили, в город потомков Давидовых — родовой город Марии, Вифлеем. Дева Мария, сирота и единственная наследница имени и родового имущества, подлежала переписи наравне с мужчинами. В Вифлееме и родился Иисус Христос (*Лк.* 2, 1–6). Так одновременно были исполнены приказ о переписи и предсказание пророка Михея: «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных; ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ

никогда не может перевести в обнаружение или в явление всё свое существо»⁴⁶. Такие живые категории или понятия-символы иногда называют расплывчатым термином «философема».

«София» как категория, обозначающая одноименное метафизическое существо, принадлежит к таким философемам. Вот что пишет А.П. Козырев: «Вообще, у Соловьева... София есть скорее символ, связывающий горнее и дольнее, божественное и человеческое, чем четко раз и навсегда определенное понятие. Она может входить в божественную Троицу, отождествляясь то со Святым Духом, то (в «Чтениях о Богочеловечестве») с телом Христовым, а может становиться третьим элементом другой троицы, куда входят Сатана и Демиург, поскольку она способна отпасть от всеединства, восхотеть отдельного бытия»⁴⁷.

Но даже среди символов-философем есть такие категории, которые по своей природе *принципиально* противятся однозначной фиксации и, более того, обладают *протеическим* характером⁴⁸. Протеические категории не имеют своего устоявшегося терминологического облачения и часто используют для этого терминологические одежды других категорий. Это не означает, что они ущербны. Они вполне адекватно передают свою суть через иное, хотя попытки зафиксировать их навеки в виде какого-либо конкретного схватывания тотчас ведут к проституированию и выщерблению философемы (Протей тотчас исчезает из этого облика).

Соловьев хорошо понимал это, поэтому особо не утруждал себя поисками жесткого каркаса определений и имен. Тот же Козырев продолжает: «Даже в рамках одной рукописи Соловьева нередко бывает трудно судить, что подразумевает Соловьев под Софией, или, иначе, о какой Софии – небесной или падшей – он ведет речь. В рукописях круга «Софии» ее имя ставится в один ряд с понятиями: идея, сущность, Душа, Святой Дух (третья ипостась), Мировая Душа. В конспекте... встречается также определение Софии как «Души Христовой», но оно зачеркнуто (позднее, в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев назовет ее «телом Христовым»)»⁴⁹. Сам Соловьев, как бы объясняя это, говорил о Софии: «...будучи всем в себе самой, она не может определяться ничем...»⁵⁰

Повторяю, это не ущерб. Просто еще не формализована логика адекватной передачи протеических (скрывающихся, инверсирующих, выдающих себя за другое) категорий и смыслов. Пожалуй,

один из самых тонких анализов, претендующих схватить эту логику соловьевской Софии, предпринят А.Ф. Лосевым в уже упоминавшейся работе «Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева». Но для этого Лосеву потребовалось выстроить систему из десяти (!) софиологических определенностей⁵¹. Да и то остается вопрос, насколько эта система адекватна. Последующие исследования показывают, что простор для поисков остается. София, будучи метафизической материей, неисчерпаема, как сама материя.

Сравнительный анализ аспектов и определенностей Софии

	Аспекты Софии у А.Ф. Лосева	В статье (по пунктам)	Имена Софии у В.С.Соловьева	Соответствующие категории Аристотеля
1	Абсолютный	1(a) Метафизическая материя	Богоматерия, тело Бога, Премудрость Бога	Количество
2	Богочеловеческий	1(ab) идеал	Святая Дева, Христос, Церковь	Качество [совершенство]
3	Космологический	1(b)	Душа мира	Отношение
4	Антропологический	1(b)	Совершенное человечество	Место [культура]
5	Универсально-феминистический	2 Метафизическое существо	Вечная Женственность	Время [жизнь]
6	Эстетически-творческий/теоретический	3(ab2) символ-субъект	Идеальный образ (красота)	Положение
7	Интимно-романтический	3(ab1), 4 символ-объект	Любовь	Обладание [софиургийное]
8	Магический	3(ab4), 4 символ-чудо, отождествление	Триединство Бога, Софии, человека	Действие [софиургийное]
9	Национально-русский	3(ab3) символ-история	Религиозный образ Софии	Претерпевание
10	Эсхатологический	1(c) воплощение	Богочеловечество	[Категории 2,4]
	—	Софиологический 3(ab5), 5 протеическая нозма-категория	Символ=мысль=Истина	Сущность

пешными все попытки воссоединения между Востоком и Западом (см. гл. IV «Папство и папизм. Смысл протестантства»).

3. *Prosdokia ethnōn* (греч.) — чаяние языков. В церковнославянском изложении Септуагинты — греческий перевод Моисеева Пятикнижия, выполненный семьдесятю двумя толковниками, откуда пошло его название (по лат. «Septuaginta» — перевод семидесяти) — место, на которое ссылается Г. Флоровский, звучит следующим образом: «Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, донеже придут отложенная Ему, и Той чаяние языков» (*Быт.* 49, 10). Синадальный перевод этого фрагмента таков: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов». Примиритель — это имя Мессии. Согласно Библии, Давид, к роду которого принадлежала Дева Мария, происходил от колена Иуды.

4. «*La Russie et l'Eglise Universelle*» (франц.) — работа Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь».

5. *Le plus grand des écrivains catholiques* (франц.) — величайший из католических писателей.

6. «*L'apparition de l'Empereur orthodoxe revenu à Rome après plusieurs siècles d'absence!*» (франц.) — «православного императора, возвратившегося в Рим после стольких веков отсутствия» (См.: Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений. СПб., 1913. С. 323). В русском переводе статья Ф. Тютчева «La Question Romaine» называется «Папство и римский вопрос с русской точки зрения».

7. *Отец Эней* — царь Эней, в античной мифологии полубог, сын царя дарданов (троянцев) Анхиза и Афродиты. Во время Троянской войны пришел на помощь своему родственнику Приаму и отстаивал Трою. Легендарный прародитель Рима и римлян, жизнь и странствия которого Вергилий описал в «Энеиде». Для Вл. Соловьева фигура отца Энея была символом исторического объединения Востока и Запада в Римской империи (См., напр.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 476).

8. *Parentalia* (лат.) — паренталии, поминальное празднество в честь покойных родственников. Скорее всего, Вл. Соловьев

Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October 1956. The Hague: Mouton & C°, 1956 P. 152–160.

Все подстрочные примечания принадлежат Г. Флоровскому. Знаком отсылки к комментариям переводчика служат арабские цифры, отделенные круглыми скобками.

Произведения Данте цитируются по следующим изданиям: Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. с итал., вступ. ст. и примеч. М.Л. Лозинского. М.: Изд-во «ЭКСМО», 2004; Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П. Зубова; коммент. И.Н. Голенищева-Кутузова. М.: КАНОН-пресс-Ц — Кучково поле, 1999; Данте Алигьери. Пир / Пер. прозы А.Г. Габричевского, канцон — И.Н. Голенищева-Кутузова // Данте Алигьери. Собр. соч. В 2 т. / Пер. с итал.; коммент. И. Голенищева-Кутузова. М.: Литература; Вече, 2001. Т. 2.

Выдержки из работы Вл. Соловьева «La Russie et l'Eglise Universelle» даны в русском переводе: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского // Собр. соч. Вл.С. Соловьева. Фототипическое издание. Т. XI. Брюссель, 1969. Вместо ссылок на страницы французского и английского изданий этого произведения, которые Флоровский приводит в примечаниях, указываются страницы русского издания.

Названия произведений Данте и глав из «Божественной комедии», упоминаемых Флоровским в оригинале на итальянском, для удобства чтения переведены на русский язык.

В статье сохранен характерный прием Флоровского — воспроизведение фрагментов оригинального текста цитируемых произведений параллельно с их переводом.

1. «...*quella Roma onde Cristo e romano*». *Purg. XXXII. 102* (итал.) — «...тот Рим, где римлянин — Христос». *Чистилище. XXXII. 102.*

2. В серии статей под общим заголовком «Великий спор и христианская политика» Вл. Соловьев говорит об отличии истинного «папства», представляющего идею теократии, от «нечистого течения», «папизма», притязающего на политическое владычество и стремящегося вместо светской власти управлять миром мирскими средствами. По мнению Соловьева, вина папизма состоит в том, что он «унизил» папство и сделал безус-

Очевидно, только *органическая логика*, относящаяся к единству определений как к всеединому целому, способна проникнуть в диалектику протеических категорий. И, как ни удивительно, первые попытки построить систему органической логики принадлежат самому Вл. Соловьеву⁵² и далее в определенной мере каждому представителю школы русской философии всеединства. Среди современных исследований — совершенно беспрецедентная реконструкция логоса этой школы — труд В.И. Моисеева «Логика всеединства».

Вообще, *софиология* — протеическая дисциплина. Тот же Моисеев, в частности, отмечает: «...Феномен существа (в том числе София. — С.Б.) никогда содержательно не может быть вполне выражен той или иной субъектной онтологией...»⁵³ Если мы, выходя немного за пределы темы, обозрим учения П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и других софиологов, то поразимся, насколько их определения Софии даются порой в ином ракурсе, с иными содержательными акцентами и в иных терминологических одеждах, чем у Соловьева. Хотя предмет их всё тот же, один — единая София. Это лишний раз подчеркивает протеический характер софиологических категорий и необходимость выработки особых логических и метафизических принципов их осмысления.

В заключение выделим три момента.

Во-первых, *София есть* и есть сама по себе единая идеальная реальность, проникающая внутрь личности человека, позволяющая ему с ней интимно-духовно общаться и подпитывающая его силами жизни и познания.

Во-вторых, осмысление Софии многогранно и неисчерпаемо. Каждый мыслитель вносит в это осмысление свои определенности, связанные с особенностями его мировоззрения. Чем больше среди этих определенностей будет *метафизических* всеобщностей, тем больше образ Софии будет обретать устойчивые общечеловеческие контуры.

В-третьих, предложенный анализ выявил пять таких всеобщностей. Постулирована метафизическая материя (п.1), которая может обладать субстанциальностью существа (п.2), репрезентирующего свое существование в бытийном символе (п.3) и

софиургийной практике (п.4), а теоретически фиксируемого в логосе протейческих софиологических категорий (п.5).

Все эти моменты, несомненно, имеются у Владимира Сергеевича Соловьева – величайшего мыслителя, самозабвенно любящего Софию и необычайно ею любимого.

¹ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. // Его же. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990. С.208.

² 1) Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.1. М.: Мысль, 1990. П.9.1. 2) Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. (Перевод с французского Г.А.Рачинского) // Сайт: Библиотека «Вехи», 2004. <http://www.vchi.net/soloviev/vselcerk/index.html>. П.3.7.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т.2. М.: Правда, 1989. С.108.

⁴ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. П.3.3.

⁵ Там же. П.3.1.

⁶ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.2. М.: Мысль, 1990. П.4.

⁷ Соловьев В.С. 1) Россия и Вселенская Церковь. П.3. 2) Смысл любви. П.4– 5.

⁸ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С.205.

⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.131. Ср.: «...София есть идеальное, совершенное человечество...». Там же. С.113.

¹⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. П.3.7.

¹¹ Там же. П.3.4.

¹² Там же.

¹³ Там же. П.3.6.

¹⁴ Там же. П.3.7.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002. С.17.

¹⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.57.

¹⁸ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.286.

¹⁹ Там же. С.259.

²⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.62.

²¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С.534.

²² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. П.3.6.

²³ Вершина – учение Андрея Белого, см., в частности, его труд «Эмблематика смысла».

²² George Every, *An Essay on Charles Williams* [Джордж Эвери, Эссе о Чарльзе Уильямсе], цитируется по Комментариям Dorothy L. Sayers к переводу *Чистилища* (Penguin Classics, 1955), 194, прил. XVI, 106. Ср.: d'Entreves. Цит. соч., 35: Представление Данте об Империи «родственно римской, или скорее византийской, идее государя, которая возникает из Свода законов Юстиниана». С другой стороны, Уильямс был прав, связывая образ Императора у Данте с «Отцом Энеем». «В таком случае образ того государя для Данте не новый образ, восходящий лишь к удаленному на пять веков Карлу Великому. Он определенно идет от Карла Великого, но также (за восемь столетий до Карла Великого) от самого Юлия Цезаря; и даже до Юлия, хотя и не было императора, существовала, тем не менее, родовая знать у римского народа, которая берет начало непосредственно от Энея, а за Энеем — Троя... Ключ к *Комедии* заключен в *Монархии*, но ключ к *Монархии* сокрыт в Энеиде» Charles Williams, *The Figure of Beatrice* [Чарльз Уильямс, Образ Беатриче](London, 1953), с. 93 и далее.

²³ «Критика отвлеченных начал», *Собрание сочинений*, II, 164.

²⁴ *Россия и Вселенская Церковь*, 336 и далее. Курсив мой.

²⁵ *Россия и Вселенская Церковь*, с. 168. Курсив мой.

²⁶ *Монархия*, II. 12, 13; III. 10, 13.

²⁷ Обзор различных истолкований политических взглядов Данте находился за пределами моей компетенции. Толкование, представленное профессором d'Entreves [Д'Энтреве], в его последней английской книге, цитированной выше, выглядит убедительным. В его комментариях есть ценные библиографические указания. Компетентное руководство содержится в книге Umberto Cosmo, *Handbook to Dante Studies* [Умберто Космо, Введение в изучение Данте], английский перевод выполнил David Moore [Дэвид Мур] (Oxford, 1950). Стоит также сослаться на работу E. Gilson, *Dante The Philosopher* [Э. Жильсон, Данте – философ]. Английский перевод David Moore (1949) и его же *Les Metamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris, 1952).

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод статьи Г. Флоровского «Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи» впервые был опубликован в журнале «Космополис» (зима 2005/2006, № 4). Комментарии переводчика дополнены.

Перевод выполнен по изданию: Florovsky G. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman

«l'apparition de l'Empereur orthodoxe revenu à Rome après plusieurs siècles d'absence!» (6) (*Полное собрание сочинений*, 363). Здесь можно процитировать и свидетельства современников: Гоголь говорит о том же самом впечатлении в письме к графу Александру П. Толстому от 2 января 1847: «Его повсюду в народе называли просто *Imperatore*, без прибавления: di Russia, так что иностранец мог подумать, что это был законный государь здешней земли». (Гоголь Н.В., *Полное собрание сочинений*, Академия наук СССР, XIII, 24). Сам Соловьев упоминает, что Тютчев одно время верил в соединение церковью «через соглашение Царя с папой», но потом отказался от этой мысли. Ср. «Поэзия Ф.И. Тютчева», *Полное собрание сочинений*, VII, 133.

¹⁰ *Россия и Вселенская Церковь*, 247.

¹¹ *Россия и Вселенская Церковь*, 246. Курсив мой.

¹² *Письма*, I (1908), 36, 20 мая 1887, письмо 27. Курсив мой.

¹³ *Письма*, II (1909), 253-254, к князю Дмитрию Цертелеву, 4 сент. 1887, письмо 30. Соловьев перевел Песни 7, 9 и 10, а также Четвертую Эклогу; см. *Стихотворения*, Теол., 1921, сс. 194-6.

¹⁴ *Письма*, III, 154-155, о П. Пирлингу, 7-9 авг. 1887.

¹⁵ В переводе Соловьева известны два сонета Данте: *Стихотворения*, 7-е изд., 1921, сс. 195 и дал. (Сонет 8, «Vita Nuova» (9), XV, 4-6, и Сонет 6, «Vita Nuova», XIII, 8-9).

¹⁶ Edward Moore, *Studies in Dante* [Эдвард Мур, Изучение Данте]. Первая серия: *Scripture and Classical Authors in Dante* (Oxford, 1896), 26. Курсив мой; см. также книгу Nancy Lenkeith «*Dante and the Legend of Rome*» [Нэнси Ленкейт, «Данте и легенда о Риме»] («*Medieval and Renaissance Studies*», изд. Richard Hunt и Raymond Klibansky, Приложение II, The Warburg Institute) (London, 1952), 89: «Данте, в сущности, сделал римлян избранным народом, имеющим в провиденциальной истории положение и роль, аналогичную роли евреев».

¹⁷ *Пир*, с. 188. Курсив мой.

¹⁸ *Монархия*, II, 11 и 12: Английский перевод с предисловием Donald Nicholl, «Library of Ideas» [Дональд Николь «Библиотека идей»] (New York, б.г.), 56-59. «Признал ее законность» — это несколько «либеральный» перевод латинской фразы «quod fuit illud prosequi» (14). Gustavo Vinay [Густаво Винеи] также помещает «la validita» (15) в свой итальянский перевод (Firenze, б.г.).

¹⁹ См. *Письма*, III, 148, 150 — о П. Пирлингу, 20 июня и 14 июля 1887, письма 7 и 8.

²⁰ A. P. d'Entreves, *Dante as a Political Thinker* [А.П. д'Энтреве, Данте как политический мыслитель] (Oxford, 1952), 34.

²¹ James Viscount Bryce, *The Holy Roman Empire* [Д.В. Брюс, Священная Римская Империя], новое издание [1904] (New York, Macmillan, 1928), 343.

²⁴ К характеристикам 1-4 см.: Диалектика мифа. С.162-163. К характеристике 5 см.: Логика символа. С.265. // Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М.: Политиздат, 1991.

²⁵ Соловьев В.С. Смысл любви. С.532.

²⁶ Там же. С.532-533.

²⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. П.3.12.

²⁸ Соловьев В.С. Смысл любви. С.534.

²⁹ Соловьев В.С. София. Первая триада. Первые начала. (Перевод с французского А.П. Козырева). // Логос, 1993, № 4. <http://anthropology.rinet.ru/old/4-93/sofia.htm>. (Второй диалог).

³⁰ Одну из таких попыток делает С.Н. Булгаков (Свет невечерний. М.: Республика, 1994. П.3.П.4), правда, больше выводя софиургию из искусства. Мой опыт укоренения софиургии в философии см.: Борчиков С.А. Песни мудрости. М.: МАКС Пресс, 2003.

³¹ С.Н. Булгаков вообще считал, что «теургия есть божественная основа всякой софиургии» (Свет невечерний. С.321).

³² Соловьев В.С. Смысл любви. С.517.

³³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С.321.

³⁴ Там же. С.331.

³⁵ Там же. С.332.

³⁶ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С.240.

³⁷ Там же. С.223.

³⁸ Там же. С.243.

³⁹ Соловьев В.С. Стихотворения. // Избранное. СПб.: ТОО «Диамант», 1998. «Вся в лазури сегодня явилась...». С.17.

⁴⁰ Там же. «Близко, далёко, не здесь и не там...». С.21.

⁴¹ Соловьев В.С. София. Первая триада. Первые начала. Первый диалог.

⁴² Соловьев В.С. Стихотворения. «Под чуждой властью знойной вьюги...» С.36.

⁴³ Там же. «Не по воле судьбы, не по мысли людей...» С.55.

⁴⁴ Там же. Три свидания. С.177-178.

⁴⁵ Соловьев В.С. София. Первая триада. Первые начала. Первый диалог.

⁴⁶ Соловьев В.С. София. Второй диалог. Космический и исторический процесс//Логос, 1996, № 7. http://anthropology.rinet.ru/old/7/sol_sofia.htm

⁴⁷ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София». // Логос, 1991, № 2. <http://anthropology.rinet.ru/old/paradoxy.htm>

⁴⁸ От имени древнегреческого бога Протея. «Среди божеств моря – старец Протей, меняющий, подобно морю, свой образ и превращающийся, по желанию, в различных животных и чудовищ» (Кун Н.А. Легенды и

мифы древней Греции. Изд. 5-е. М.: Просвещение, 1975. С.26). «Тот, кто хотел воспользоваться его помощью в каком-нибудь деле, мог добиться этого единственным путем: связав его и сковав цепями. А Протей, чтобы освободиться, превращался в разнообразные и удивительные формы – в огонь, воду, зверей, пока, наконец, не возвращался в свой первоначальный облик» (Бэкон Ф. О мудрости древних, XIII // Его же. Соч. В 2 т. Изд. 2-е. Т.2. М.: Мысль, 1978. С.263).

⁴⁹ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата.

⁵⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. П.3.4.

⁵¹ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С.252.

⁵² Его работа «Философские начала цельного знания» занимает в этом ряду почетное первое место.

⁵³ Моисеев В.И. Логика всеединства. С.300.

В.В. БЫЧКОВ

Институт философии РАН,
г. Москва

СОФИОЛОГИЯ КАК ОСНОВА ТЕУРГИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКИ*

Чем больше мы всматриваемся и вживаемся в духовный мир, в художественную культуру, в эстетическое сознание православия, тем яснее сознаем, что многие причины их своеобразия, их сущностные основы таятся за неким едва ощутимым, еле уловимым, но почти непроницаемым для разума феноменом, имя которому – *София*. Христианство, и особенно русское, с древности питалось софийными интуициями, не всегда сознавая это, но часто выражая их в художественной сфере – в богослужебной поэзии, в посвящении своих храмов, в иконописи и храмовых росписях.

Софийные откровения и мотивы, как известно, возникли в христианской культуре с момента ее становления, но в результа-

* В статье использованы материалы исследовательского проекта № 05-03-03137а, поддержанного РГНФ.

позиций? Мессианская мечта Соловьева должна быть более тщательно проанализирована в перспективе его творческой эволюции.

Этим кратким очерком я хотел высказать мысль о том, что более внимательно следует отнестись к тому воздействию, которое, быть может, оказал на формирование теократических взглядов Соловьева Данте.

¹ «Великий спор» был впервые опубликован в *Руси* (1883), № 1,2,3,14,15,18 и 23. Он переиздан в *Собрании сочинений* Соловьева. Т. IV.

² Впервые опубликованы в *«Русской мысли»* (декабрь, 1913) и затем переизданы в *Письмах Соловьева* (Петербург, 1923), в дальнейшем цитируются как *Письма*, IV.

³ *Письма*, IV, 21 марта 1883, письмо 9.

⁴ *Письма*, IV, 22 июня 1883, письмо 11.

⁵ *Письма*, IV, 26-27 ноября 1883, письмо 14. Курсив мой.

⁶ *Россия и Вселенская Церковь*, с. 168.

⁷ См. письма Соловьева к о. Павлу Пирлингу, орден иезуитов, в *Письмах*, III (1911), 148-153 и в книге D. Streimoukhoff [Д. Стремоухов] *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* (Paris 1935), Приложение, с. 308 и 309; ср. также текст на с. 206 и далее.

⁸ См., тем не менее, его более позднюю статью «Всемирная монархия» в *Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона*.

⁹ Ср.: две мои статьи по этой теме: The Historical Premonitions of Tyutchev («Исторические прозрения Тютчева») [См. также: «Исторические прозрения Тютчева» // Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. М., 1998], *Slavonic Review*, III, 1924, № 8, 337-349; и «Тютчев и Владимир Соловьев», *Путь* № 41, 1933, 3-24. — Основной политический трактат Тютчева *La Russie et l'Occident* (1849) доступен только в выдержках, приводимых в его биографии Иваном Аксаковым, «Биография Федора Ивановича Тютчева», *Русский архив*, 1873; отдельное издание, Москва, 1886. (Эта биография написана, конечно, на русском языке, но многие тексты Тютчева цитируются в оригинале на французском.) Три политических статьи Тютчева, опубликованные по его собственной инициативе, также перепечатаны в *Русском архиве* и, позднее, в его собрании сочинений (*Полное собрание сочинений*, СПб., 1913). Из этих статей для наших теперешних целей наиболее важна одна, озаглавленная «La Question Romaine», которая первоначально появилась в *La Revue des deux mondes* в 1849. Выражая в статье свою надежду на воссоединение христианства, он завершает ее воспоминанием о глубоком душевном волнении, вызванном визитом Николая I в Рим в 1846:

Итак, пусть цезарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному, над которым получил он власть единственно от того, кто в руках своих держит все духовное и мирское.

В *Комедии* Данте видит историю человечества в другом свете и в более широкой перспективе. Он даже более резок в своих выпадах против разложения Церкви, которые вкладывает в уста самого Святого Петра (*Paii*, XXVII. 40–66). «O difesa di Dio, perche pur giaci!» (33). (Ср.: *Пс.* XLIII. 23: «Exsurge: quare obdormis, Domine» (34).) Но теперь он делает ударение на том, что очищение необходимо более для возрождения Церкви, нежели для того, чтобы сохранить независимость Империи. Показательно, что Соловьев цитирует эти заслуживающие особого внимания Песни *Комедии*. Несмотря на его настоятельное требование абсолютной полноты авторитета Святого Петра, он хочет не допустить *Sacerdotium* в сферу политики и сохранить за *Imperium* окончательное утверждение Правды. Всему этому он мог научиться у Данте²⁷.

IV

Теократическая схема Соловьева была композиционно сложной концепцией. Можно разглядеть следы разнообразных влияний и впечатлений, которые Соловьев испытывал в довольно быстрой последовательности. В этой схеме могут быть легко обнаружены определенные несоответствия. Действительно ли Восток предан незыблемым традициям и действительно ли его ограниченность состоит именно в том, что он настолько застыл в прошлом, что оказался неспособен к какому-либо действию в истории, тогда как Запад символизирует силу человеческой деятельности? Такой была его позиция в «Великом споре». В «La Russie et l'Eglise Universelle» ожидается, что как раз Восток, то есть Россия, выступающая от имени всех славян, «возьмется за дело Константина и Карла Великого», то есть будет играть определяющую роль в современных событиях, в то время как прошлое олицетворено Вечным Римом, отечеством Верховного Первосвященника. Осознавал ли Соловьев эту перемену ролей и

те достаточно единодушного отождествления отцами Церкви ветхозаветной Софии Премудрости Божией с Логосом, Богом Словом, Иисусом Христом не получили практически никакой вербальной разработки в патристике. Софиология, еще не оформившись, фактически была сведена к христологии и не интересовала отцов и учителей Церкви в качестве специальной темы. В византийской культуре, однако, софийные интуиции всегда были достаточно интенсивными и вели самостоятельную жизнь. Уже в VI в. сооружается шедевр византийской архитектуры – Св. София в Константинополе, софийные мотивы, переплетаясь с мариологическими, пронизывают церковную поэзию.

С IX в. образ Софии начинает играть важную роль у христианизированных славян, а затем и у древних русичей. В составленном в IX в. в Болгарии «Пространном житии Константина Философа» описывается, как София в образе прекрасной Девы явилась во сне отроку Константину и возбудила в его сердце страстную любовь к себе, то есть жажду мудрости. Из представших ему во сне дев будущий философ «видех едину краснеишу всех лицем светящуюся и украшену вельми монисты златыми и бисером и въсею красотою, ей же бе имя София, сиречь мудрость»¹.

Видение Софии Константином-Кириллом в образе прекрасной Девы и софийный дух его деятельности имели особое значение для русской культуры. О. Павел Флоренский усмотрел в этом образе «первую сущность младенческой Руси», главный символ ее духовной культуры домонгольского периода. Конкретный личностный прекрасный женский образ Софии оказался в первые века по принятии Русью христианства более близким, понятным, даже родным религиозному сознанию русичей, особо почитавших до этого источником всего своего благополучия Мать-Землю, чем малопонятный умонепостигаемый Бог-Троица византийцев, во имя которого они крестились. Именно поэтому в Древней Руси особым почитанием пользовался и другой женский образ христианства – Богородица, которую средневековые русские христиане нередко отождествляли с Софией Премудростью Божией. Повышенное внимание средневековых русичей к Софии нашло свое выражение в сооружении в ее честь главных храмов в крупных древнерусских городах (Киеве, Новгороде, Вологде) и в почитании ее икон². Именно в

архитектуре и иконописи Древняя Русь сумела выразить и воплотить художественными средствами те глубинные и сущностные аспекты ветхозаветной Софии, которые не поддаются словесному выражению. *Софийность*, как предельно возможное для искусства воплощение предвечных идей бытия, выразившееся в особом единстве мудрости, красоты и искусства, стала одной из характерных черт древнерусского эстетического сознания, древнерусского искусства³.

Вдохновителями же и покровителями иконописцев, строителей храмов и книжников на Руси почитали божественные силы и, в частности, Софию Премудрость Божию. В «Слове о первом русском иконописце Алимпии» из «Киево-Печерского патерика» повествуется о том, как ангел являлся в келью к иконописцу и помогал ему писать иконы, точнее, писал за него, когда тот не в состоянии был работать. Русская художественно-эстетическая традиция разработала и иконографию писания евангелистом Лукой первой иконы Богородицы, когда за спиной св. Луки стоит София Премудрость Божия и как бы направляет его кисть.

Именно обращенность Древней Руси к софийной проблематике и воплощение ее в церковном изобразительном и песенно-поэтическом искусстве послужили одним из главных побудителей нового интереса к ней в среде русских религиозных мыслителей XIX – XX вв. Владимир Соловьев считал софийный аспект религиозного чувства русского народа наиболее самобытным в христианстве наших средневековых предков.

У самого Соловьева идея и образ Софии, как известно, стояли в центре его философии, поэзии, жизни, а его *софиология* открыла новую и яркую страницу в христианском философствовании – неоправославную, талантливо дописанную уже в XX в. о. Павлом Флоренским, о. Сергием Булгаковым и некоторыми другими религиозными мыслителями Серебряного века русской культуры.

Софийные интуиции с ранней юности пробудились в душе Соловьева и постепенно вылились в многомерную художественно-философскую концепцию, венчавшую его философию всеединства и воплощавшую его религиозную тоску по идеальной Вселенской Церкви совершенного человеческого общества. Не будем здесь подробно останавливаться на исторических этапах формирования софиологии Соловьева, однако и совсем обойти

лечь; затем он повторяет, что отчуждение от Империи каких-либо прерогатив равносильно разрыву «хитона несшитого, разодраный который не осмеливались даже те, кто пронзили копьем истинного Бога, Христа». Автономии Империи невозможно было акцентировать более отчетливо. «Империи не подобает разрушать самое себя» — *«ergo Imperio se ipsum destruere non licet»*. Более того, «Церковь имела не больше прав принимать его во владение, чем Император имел право подарить его (30)»²⁶.

В VI Песне *Чистилища* Данте осуждает и оплакивает междоусобные бои, которые разъединяют Италию. Снова упоминается Юстиниан: «К чему тебе подправил повода Юстиниан, когда седло пустует?» Нет Императора, и сады Империи становятся пустынными (строки 88–89, 104–105).

Шестнадцатая Песнь *Чистилища* имеет особое отношение к нашей теме. Она содержит рассуждения Марко Ломбардского (31) о неправильном руководстве Светской власти. «Законы есть, но кто же им защита?» Нет Императора, а пастух, ведущий паству, не годится для этой задачи. Имеется в виду Папа. Дурное управление виной тому, что мир такой плохой. Римская Церковь упала в грязь и, *стремясь соединить две власти в одной (confondere in se due reggimenti)* (32), лишь осквернила себя. В прошлом «Рим, давший миру наилучший строй, имел два солнца, так что видно было, где божий путь лежит, а где мирской» (*due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo*). Но теперь одно другое погасило, меч слился с посохом, и их смешение вызвало плохое правление (строки 94–127). Данте упорно настаивает на дуализме властей: *должны быть Два Солнца*, то есть *duo luminaria magna*, Папа и Император. Любое смешение властей влечет беду. В *Монархии* Данте выступает за сущностную независимость Империи, поскольку Император «стоит в непосредственном отношении к главе вселенной, то есть к Богу» (*immediate se habere ad principem universi, qui Deus est*) (*Монархия*, III, 16). Тем не менее даже здесь он не отрицает определенной «зависимости» Римского Государя от Римского Первосвященника, «коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле сообразуется со счастьем бессмертных» (*quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur*).

являться в мире внешнем через посредство христианского государства, в царской власти Сына. *Государство должно быть политическим органом Церкви, мирской владыка должен быть Словом владыки духовного. Таким путем вопрос о первенстве между этими двумя властями падает сам собою: чем более они представляют то, чем они должны быть, тем полнее равенство между ними и тем они обе свободнее.*

Соловьев был убежден, что на практике соответствующее совместное действие двух Мессианских властей могло быть достигнуто только благодаря посредничеству третьей, Пророческой, «лишь в этом пророческом будущем, коего они сами суть определяющие предпосылки и условия»²⁴.

Во всяком случае, согласно Соловьеву, Церковь не должна непосредственно вмешиваться в мирскую жизнь, чтобы не скомпрометировать свое священное достоинство в практической борьбе со злом. И по этой самой причине, при отсутствии соответствующего инструмента Царской власти или Империи, Церковь не способна водворить мир и справедливость в человеческих отношениях. Для Церкви опасно, когда ее убеждают или принуждают выполнять функции Империи. Это как раз то, что происходило в Средние века в «папской империи» или «императорском папстве» Иннокентия III и Иннокентия IV. Для этой власти нужны были совершенно исключительные люди, однако после великих пап, которые подняли политику на высоту нравственного дела, появилось большое число таких, которые низвели религию до уровня материального интереса. Именно здесь помещена ссылка на Данте, «призывавшего в бессмертных стихах нового Карла Великого, чтобы положить конец пагубному смешению обеих властей в римской Церкви».²⁵

Соловьев цитирует *Ад XIX* и *Чистилище VI* и *XVI*. В *XIX* Песне *Ада* Данте обвиняет Симонистов (28) и разоблачает алчность пастырей без закона, *un pastor senza legge*. Он упрекает Константина за его «Дар» «пастырю и клиру» (*quella dote che da te prese il primo ricco padre*) (29). Данте неоднократно скорбит о пагубных последствиях этой ошибки, хотя готов допустить, что Константин имел добрые намерения. Тем не менее он был не в праве так поступать. Данте ссылается повторно на «Дар» в *Монархии* и разъясняет, что, прежде всего, Империю нельзя разде-

их нельзя. Напомним, что их три. Первый – романтико-поэтический, относящийся к 1875 – 1876 годам. Второй – философско-космологический, нашедший наиболее полное изложение в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877 – 1881) и третий – космоэсхатологический, подробно прописанный в работе «Россия и Вселенская Церковь» (изданной в 1889 г.). Каждый последующий этап не отрицал предшествовавший, но накладывался на него, в результате чего и сформировался некий достаточно сложный и неоднозначный философско-поэтико-богословский образ, обращенный одновременно к разуму, эстетическому сознанию и к религиозному чувству тех, кто желал бы понять (точнее – вос-принять) софиологию Соловьева.

Первый поэтико-визионарский этап хорошо выражен самим Соловьевым в поэме «Три свидания». В ней он описывает явление ему Софии в образе прекрасной Девы, пронизанной «лазурью золотистой», в неземном сиянии, «с улыбкою лучистой».

И в пурпуре небесного блистанья
Очами полными лазурного огня
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

.....
Все видел я, и все одно лишь было, –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты. (XII, 84)⁴.

Здесь София предстает в облике прекрасной юной Девы, «небесной Афродиты», олицетворяющей романтическую идею Вечной Женственности – музы и вдохновительницы поэтов и влюбленных. И многие русские поэты конца XIX – начала XX в. пленялись поэтическим образом Соловьева, воспевали и развивали его в своем творчестве. Вспомним хотя бы «Стихи о Прекрасной Даме» Александра Блока или «Кубок метелей» Андрея Белого.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев развивает и существенно упорядочивает идеи, намеченные в сумбурном юношеском трактате «София», в котором он много внимания уделил, в частности, идее первоизданной души мира. В «Чтениях»

душа мира практически отождествляется с Софией как осуществлением Логоса в Универсуме, реализацией идеи космического всеединства. София представлена здесь в качестве «произведенного единства», или «единства в явлении», в божественном организме Христа. Его сущностью, действующим, производящим началом в Нем, сводящим «множественность элементов к себе как единому», Соловьев считал Логос, а в Софии видел Его идеальное выражение, его осуществленный образ, «осуществленную идею». София в Христе, согласно Соловьеву, есть идеальное начало человечества, или идеального (= «нормального») человека в Нем, выражение изначальной (вечной) причастности Христа к человеческому началу. «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе».

В силу этой специфики своего бытия душа мира, или София, обладает принципиальной двойственностью – она включает в себе и все тварное бытие, и божественное начало, что предоставляет ей свободу и от того, и от другого. Она является свободным субъектом тварного бытия, обладающим свободой самостоятельных действий и одновременно в своей творчески-объединяющей деятельности подчиняется божественному началу как предмету своей жизненной воли. Являясь «божественным человечеством Христа», идеальным «телом Христовым», или Софией, душа мира «образуется» божественным Логосом и в свою очередь «дает возможность Духу Святому осуществляться во всем», то есть реализовать идеи, содержащиеся в Логосе. Проникаясь божественным *всеединством*, она стремится реализовать его в творении – объединить множественность бесчисленных тварей в нечто целостное. Однако, обладая свободой воли, душа может сосредоточиться на самой себе, стать независимым божественным началом и прекратить свою функцию управления творением в качестве посредницы между ним и Божеством. Тогда творение обрекается (что и происходит в реальной земной истории – убежден Соловьев) на отпадение от божественного всеединства и вся тварь повергается в рабство суете и тлению.

Даже при беглом взгляде на первые два этапа развития соловьевской софиологии мы видим, как мысль философа напряженно пытается то свести в один образ и даже в одну личность

III

Единственная прямая ссылка на Данте в «La Russie et l'Eglise Universelle» в высшей степени значима. Несмотря на свою искреннюю преданность «Монархии Святого Петра», Соловьев желал сохранить баланс между «человеческим» и «Божественным». Его теократическая формула была в действительности «дуалистической» или скорее «триадической». *Sacerdotium* не должно было поглотить *Imperium* (26), точно так же, как Государство не должно было подчинить себе Церковь. Любое «несторинское» (27) разделение «религии» и «политики» представлялось недопустимым. Однако столь же недопустимым было и любое «слияние» или «смешение» властей и авторитетов. Проблема была весьма тонкой. В Царстве Божиим, очевидно, нет места для отдельной светской власти. Если признается безусловное значение Божественного начала, никакое другое начало не может быть принято как равноправное с ним. Когда Кесарь входит в Царство Божие, его положение радикально изменяется: в едином Царстве нет места для двух равных и независимых властей²³.

Тем не менее даже в Царстве Божиим, поскольку оно представлено в истории, должны быть Кесари. Существует «социальная Троица», троица Мессианских властей. Вторая Мессианская власть есть христианская царская власть.

Христианский царь, король, император или что-либо другое подобное по преимуществу — духовный Сын первосвященника. Если единство государства сосредоточивается и реализуется в первосвященнике и если существует сыновнее отношение между христианским государством как таковым и Церковью, то это отношение должно существовать реально, и, так сказать, ипостасно между главою государства и главою Церкви.

Эта «вторая Мессианская власть», Царская власть, «порождена» (в принципе) первой, тем духовным отчеством, которое сосредоточено в Папе. Но, несмотря на это, она имеет свою собственную сферу действия и авторитет.

Как Божественный Отец действует и проявляет себя в творении через Сына, Слово Его, — точно так же Церковь Бога, духовное отчество, вселенское папство должны действовать и про-

на, чье величие было записано в один ряд с San Vitale и Sant' Apollinare (24)²².

Именно Юстиниану в шестой Песне *Рая* было поручено поведать историю римского орла, *al sacrosanto segno* (25).

Итак, главный акцент во введении Соловьева к «La Russie et l'Eglise Universelle» был сделан именно на Справедливости и Единстве, или «солидарности». Инстинкт международной солидарности существовал на всем протяжении человеческой истории и выражался по-разному — в том стремлении к всемирной монархии, которое достигло кульминации в идее и реальности *Романа*, или, среди евреев, в *убеждении* в единстве природы и общности происхождения всего человеческого рода. Здесь мы снова обнаруживаем параллелизм римского и еврейского развития. Новый и более высокий идеал христианского духовного братства нашел весьма несовершенное воплощение в Средние века. Главный интерес христианского государства должен был заключаться именно в сохранении мира. Однако византийское преобразование Римской Империи, начатое Константином и завершенное Юстинианом, было лишь номинальным. Государство, которое в действительности все еще оставалось языческим по своему духу, впало тогда в ересь жизни — цезаропапизм. Миссия основать христианское государство, отвергнутая Греческой Империей, была властью Папы перенесена на Романо-германский мир. Тем не менее Священная Римская Империя оказалась, в качестве последнего средства, лишь «фиктивной империей» — *empire roman fictif*. Из-за отсутствия искренно Христианской и Кафолической императорской власти Церкви не удалось установить мир и справедливость в Европе.

Таким образом, Соловьев предполагал, что именно России было исторически суждено и предназначено предоставить ту «политическую власть», которая необходима Церкви для спасения Европы и всего мира. Очевидно, это была мечта, утопия, иллюзия. Тем не менее то была иллюзия надежды и веры. Это было воодушевление грандиозной идеей. Чтение Данте могло лишь укрепить и усилить теократические мечты Соловьева. Мир и единство были и должны были остаться вековечным «чаянием языков» (народов).

многие противоречивые характеристики, функции, действия женского божественного начала космогонии⁵, то развести их, распределить между двумя существами или принципами — *душой мира* и *Премудростью*. Эта работа фактически завершается на третьем этапе — в книге «Россия и Вселенская Церковь» и в некоторых художественно-эстетических работах.

Если в раннем трактате «София» душа мира на каком-то этапе космогонического процесса как бы совершенствуется и восходит к Софии, а в «Чтениях» фактически тождественна с Премудростью, ибо речь там идет о современном состоянии Универсума, когда существует воцерковленное человечество, то на последнем этапе своего творчества Соловьев приходит к *одновременному* разделению души мира и Софии и их антиномическому *объединению*. Здесь важное значение приобретает ряд космогонически-эстетических оппозиций: *хаос — космос, безобразное-прекрасное, иррациональное-рациональное* и т. п.

И если София мыслится теперь Соловьевым как исключительно позитивное предвечное божественное Начало (то Начало, в котором Бог начинает творение согласно Быт. 1, 1), то *душа мира* — первая тварь, *materia prima*, субстрат сотворенного мира, то есть олицетворение хаотического, дисгармоничного, временного начала в Универсуме. И в этом смысле она принципиально отлична и от Бога, и от Софии и противоположна им. С другой стороны, как и ее сущность хаос, она не имеет вечного бытия в самой себе, но «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости» (XI, 295). И эта *основа* имеет *отрицательный* знак, как бы — *антиоснова*, то есть выступает создателем того внутреннего космического *напряжения*, в результате которого только и существует творческий потенциал, двигательная сила Софии в делах творения мира, управления им.

«Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты» (VII, 127). И как для бытия красоты необходимо существование отчасти упорядоченной, но *свободно* противоборствующей ей хаотической темной силы, так и для бытия Софии как творческого начала необходима противоборствующая ей душа мира, ее

основа, «носительница, среда и субстрат ее реализации» в тварном мире, ее второе тварное «я», сказали бы мы теперь, ее *другое*. Однако в силу своей свободы и двойственного характера душа мира в принципе имеет возможность отрешиться от хаоса, привести творение к совершенному единству и «отождествиться с вечной Премудростью» (XI, 295). В этой плоскости лежали эсхатологические чаяния Соловьева.

Между тем, если мы хотим понять софиологию Соловьева и его последователей во всей полноте, мы не должны забывать, что за всей сложной космологией и метафизикой русского теоретика всеединства, за всеми его философско-богословскими принципами и началами всегда стоит тот трудноописуемый прекрасный пленительный женский образ, который уязвил его душу в юности; и он убежден, что именно в нем прозревается *главное качество* Софии, определяющее ее внутрибожественное субстанциальное состояние. Именно в «творческой сфере Слова и Святого Духа Божественная субстанция, существенная Премудрость, определяется и является в основном ее качеством как лучезарное и небесное существо» (XI, 300). И это существо предстает у Соловьева «истинной причиной творения и его целью», содержит в себе всю «объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия» и «по основе своей есть единство всего, и в своем целом единство противоположного» (XI, 298; 306).

До сотворения человека, до возникновения *человечества* как вершины творения, София не имела реальной возможности полного самоосуществления. Именно в человечестве, в его сакральной сущности и обретает она полноту своего *воплощения*. София предстает теперь тем *тройственным* и тем не менее *одним* богочеловеческим существом, в котором осуществляется мистическое единение человека (= человечества) с Богом. Центральным и личностным «обнаружением» Софии в мире является воплотившийся Логос, Бог – Сын Иисус Христос, женским «дополнением» – Святая Дева, Богородица, а «вселенским распространением – Церковь» (XI, 308). В непосредственном единении с Богом находится только Богочеловек Иисус, а через него – Святая Дева (тайнством Его рождения) и Церковь (являясь Его Домом и Телом). И все *трое* суть одно – *человечество*, созерцающая которое в своей вечной мысли, Бог и одобрил творение в

ет из его собственных слов, он читал Данте и признал в нем пророка Империи. Более того, у Данте концепция Империи была основана на убеждении, что человеческий род, или же человечество, был или должен был быть органическим целым — это идея, которая была так дорога Соловьеву и всегда преобладала в его размышлениях (18). Бог должен иметь особую цель для всего человечества — *finis totius humane civilitatis* (19). Это была отправная точка для Данте в его *Монархии*. «Существует, следовательно, некое действие (*propria operatio* (20)), свойственное человечеству в целом, в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности».

Цель человеческого рода есть мир, и Император, соответственно, — это, прежде всего, *rex pacificus* (21), хранитель единства и согласия. Но Мир может быть основан только на справедливости и Монарх должен быть «чистейшим воплощением справедливости». В конечном счете, именно «милосердие», или *recta dilectio* (22), укрепляет и проясняет справедливость. Руководствуясь милосердием и справедливостью, Монарх является «слугою всех» (*minister omnium*). Такова логика аргументации в Первой книге *Монархии*, и Данте заключает:

Est igitur Monarchia necessaria mundo... Ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse... Ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse (23).

Прекрасно сказано, что «Империя, которую обсуждает Данте, является теоретическим проектом, а не живой реальностью»²⁰. Верно и то, что, как удачно определяет Брюс, на Западе

Священная Империя была мечтой, величайшим замыслом, наполовину теологическим, наполовину поэтическим, о единстве человечества, в котором все — чада Божьи, что претворилось в одной Церкви, которая также есть и Государство, и в одном Государстве, которое также есть Церковь²¹.

Империя Данте действительно была мечтой или утопией, но это была мечта о надежде и вере. Это была в некотором смысле проекция прошлого в будущее. Его Империя, как было недавно подсказано, была не Священной Римской Империей западного феодализма, не была она также и языческой империей Августа или Траяна. Это была империя Константина, Феодосия и Юстиниана-

нал на Римскую империю потому, что святой город (*de la santa cittade*) родился одновременно с зарождением корня Маринова рода... О несказанная и непостижимая премудрость Божья, ты, которая столь давно уже готовилась к своему пришествию там, в Сирии, и здесь, в Италии! (*che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti!*)¹⁷.

Вся Вторая книга *Монархии* Данте посвящена доказательству провиденциальной «легитимности» Римской Империи, и аргументация в большей степени теологическая. «Если Римская империя существовала не по праву (*de jure non fuit*), Христос, родившись, совершил бы несправедливость». Поскольку это, очевидно, невозможно, Данте заключает, что Христос действительно подтвердил «справедливость» Рима. Он соизволил родиться *sub edicto Romani Imperatoris* (13), «дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек (*in illa singulari generis humani descriptione filius Dei, homo factus, homo conscriberetur*); а это и значило, что Он признал ее законность». Таким же образом он подтвердил эту законность выбором умереть по приговору Римской власти. Приговор не был бы законным, если бы Римские Цезари не управляли *de jure*. Так, «жених ее [Римской Империи] Христос признал империю в начале и в конце своей миссии (*in utroque termino sue militie*)»¹⁸. Выражение снова весьма многозначительно: *Sponsus Christus* соотносится с *Sponsa Ecclesia*, и Рим есть *Sedes Sponsae* (*Epist. VIII, alias XI, «Cardinalibus ytalicis», 11*) (16).

Только в этом контексте мы можем вполне оценить восторженную веру Соловьева в Вечный Рим. Он написал только первый том «Истории теократии», в котором обсуждает Библейское приготовление теократии. Три следующих тома разрабатывались, и они должны были быть историческими. Соловьев едва ли смог бы избежать дискуссии о «римских» прародителях Церкви¹⁹. Разумеется, это всего лишь догадка. Тем не менее, нельзя уйти от вопроса: как в действительности Соловьев приходит к этой необычайной вере в Вечный Рим? Данте и его *Duca* и *Dottore* Вергилий (17) — наиболее очевидные источники подобной веры. Образ Вечного Рима не играл никакой роли в ранних размышлениях Соловьева до 1883 года, когда, как следу-

целом. Именно поэтому и веселилась библейская Премудрость, прозревая свое грядущее осуществление.

«Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение» (XI, 309). Подтверждение этому Соловьев усматривает в опыте православного богослужения и в древнерусском церковном искусстве. Он подчеркивает, что в богослужении многие тексты «мистических книг» Премудрости прилагаются то к Богоматери, то к Церкви, а церковное искусство, связывая Софию и с Богоматерью, и с Христом, тем не менее, отличает ее от них, изображая в образе отдельного Божественного существа, в котором русский народ, по убеждению Соловьева, «знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской». Этот вселенский аспект эклесиологической Софии Соловьев считал открытием русской народной религиозности, глубокого благочестия русской православной Церкви и «истинно национальной» идеей.

После Вл. Соловьева *софиология* прочно вошла в философско-богословские сочинения ряда русских философов, но особое внимание ей уделили о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков.

Флоренский не одобрял отдельных идей и положений Вл. Соловьева, считая их расходящимися с православной традицией, и, тем не менее, в своем понимании Софии во многом опирался на ее многомерный образ, ярко написанный талантливой кистью Соловьева. Вслед за древними отцами о. Павел признает христологический аспект Софии и считает его не требующим доказательств; поэтому основное внимание уделяет *эклесиологическому* и *мариологическому* аспектам, только намеченным, хотя и очень энергично, Вл. Соловьевым. Множественность часто противоречивых характеристик Премудрости, накопленных софиологией до него, о. Павел стремился свести в некую целостную диалектико-антиномическую концепцию. Это касается, в частности, и вопроса о *тварности* Софии. У Флоренского эта проблема, как выходящая за пределы человеческого разума, описывается антиномией «тварная – нетварная», в отличие от Сына Логоса-Христа, который однозначно – не тварь.

В онтологии о. Павла София Премудрость Божия как раз и является той высшей Тварью (= свертварью), которая преодолевает границу между горним и дольным, соединяя собой эти миры. Она «есть Великий Корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и чрез который она получает себе Жизнь Вечную от Единого источника Жизни»⁶. София в понимании Флоренского – это некое неуловимое состояние перехода от Бога к твари; она уже не Бог, не божественный свет, но еще и не материальная тварь, «не грубая инертность вещества»; это некая «метафизическая пыль», парящая «на идеальной границе между божественною энергиею и тварною пассивностью; она – столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет»»⁷. София – первое и тончайшее произведение Божией деятельности. Для тварного мира она – средоточие творческой энергии, оплодотворяющей, в частности, и искусство, то есть эстетическую деятельность человека.

Многоаспектность Софии в тварном мире имеет единый, глубинный, в основе своей чисто эстетический корень – *нетленную первозданную красоту творения, духовную красоту*. София – «истинное украшение человеческого существа, проникающее сквозь все его поры, сияющее в его взгляде, разливающееся с его улыбкою, ликующее в его сердце радостию неизреченною, отражающееся на каждом его жесте, окружающее человека в момент духовного подъема благоуханным облаком и лучезарным нимбом, сотворяющее его «превыше мирского слития», так что, оставаясь в миру, он делается «не от мира», делается выше-мирным. ...С о ф и я е с т ь К р а с о т а». София – это духовное начало в тварном мире и человеку, делающее их прекрасными, это – сущностная основа прекрасного. «Только София, – писал Флоренский, – одна лишь София есть существенная Красота во всей твари; а все прочее – лишь мишура и нарядность одежды...»⁸.

На земле, по Флоренскому, первым и главным носителем Софии для русского православного сознания выступает Божия Матерь – живая посредница между небом и землей, горним и дольным. «Как Дух есть Красота Абсолютного, так Богородительница есть Красота Тварного, «миру слава» и «Ею украшена вся тварь»»⁹. Православный мир, констатирует о. Павел, вос-

добродетели берутся альтернативно, или чередующимися группами, из Писания или светской литературы... Разъяснение этого обыкновения у Данте следует искать в том, что *он считал римлян Богом «избранным народом», таким же, как и евреи, одних — приготовляющих к осуществлению Всемирной Империи, других — ко Всемирной Церкви. Римская и еврейская истории были равно «сакральными историями» для Данте...* Вергилий, «*divinus poeta noster*» (10), цитируется бок о бок с Писанием, и его знаменитые строки «*Tu regere imperio populos, Romane, memento*» (11) и т.д. приводятся в качестве доказательства Божественного предназначения для Рима стать Всемирной Империей так же, как мы цитировали бы Писание»¹⁶.

Наиболее выразительный пример этого умышленного параллелизма можно найти в *Аду* (II, 13–33), в котором Эней и Св. Павел представлены как самые привилегированные гости в незримом мире — «*Io non Enea, io non Paulo sono*» (12), один — от имени будущей Империи, другой — во имя Церкви, в предвещии того «святого града», в котором преемник Верховного Петра займет свой престол. Приход Энея в Италию совпадает, согласно хронологическим вычислениям Данте, с рождением Давида: так провиденциально были связаны две эти «*parentalia*».

Целый эпизод на эту тему в *Пуре* (IV, 5) характерен и необычайно интересен. Основание Рима здесь непосредственно связано с великим таинством воплощения. Для Сына Божьего, нисходящего на Землю, должны быть пригодная обитель и пристанище. Саму Землю следовало устроить «наилучшим образом», *in ottima disposizione*, для Его пришествия, и это наилучшее устройство есть «Монархия». И потому «Божественным промыслом был определен народ и город, которым надлежало это исполнить, а именно — прославленный Рим» — *ordinate fu per lo divino provvedimento*. С другой стороны, «был назначен некий святейший род», из которого мать Воплощенного должна была родиться в надлежащее время, то есть род Давидов.

И все это совершилось одновременно (in uno temporale), ибо, когда родился Давид, родился и Рим, то есть тогда, когда Эней прибыл из Трои в Италию, отчего и возникло Римское государство, как об этом свидетельствуют писания. Ведь совершенно очевидно, что Божественный выбор (la divina elezione)

библейскую и римскую. И когда он утверждал, что Симона Петра следует считать преемником Юлия Цезаря, это было нечто большее, чем просто риторический парадокс:

И, низвергая с престола ложный и нечестивый абсолютизм языческих Кесарей, Иисус в то же время подтвердил и увековечил всемирную монархию Рима, дав ей истинную теократическую основу. В известном смысле это было лишь переменной династии; династию Юлия Цезаря, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих¹¹.

Не было также лишь поэтическим преувеличением утверждение Соловьева о том, что «Отца Энея» (7) вместе с «Отцом верующих» Авраамом следует считать родоначальниками христианства. Как раз во время работы над своей французской книгой Соловьев писал Николаю Страхову:

Я считаю «отца Энея» вместе с «отцом верующих» Авраамом настоящими родоначальниками Христианства, которое (исторически говоря) являлось лишь синтезом этих двух parentali'й (8)¹².

Иными словами, существовали две параллельные линии приготовления теократии: одна — в истории Израиля, а другая — в истории Рима. Любопытно узнать, что в то время как Соловьев работал над своей французской книгой, он также переводил «Энеиду» сообща с А. Фетом¹³. Эти два занятия вовсе не были не связаны друг с другом.

Переводя теперь в часы досуга «Энеиду» русскими стихами, я с особенною живостью ощущаю в иные минуты ту таинственную и вместе естественную необходимость, которая сделала из Рима центр Вселенской Церкви¹⁴.

Конечно, Соловьев легко мог читать Вергилия и вне какой-либо связи с Данте, но если мы примем в расчет то, что почти в это же самое время он переводил и Данте, то подозревать такую взаимосвязь не будет излишне смелым¹⁵. С другой стороны, параллельное упоминание двух историй, еврейской и римской, было одной из самых характерных черт стиля Данте.

Даже самый случайный читатель [говорит Эдвард Мур] не сможет не заметить во всех трех частях *Божественной комедии*, и особенно в *Чистилище*, насколько привычно примеры зла и

принял Богоматерь как символ духовного начала на земле, как реальное явление Софии, как Утешительницу и Заступницу перед Богом за грешное человечество, как Горний Иерусалим, спустившийся на землю, как «центр тварной жизни, точку соприкосновения земли с небом», как наделенную вселенской властью. «В Богородице сочетается сила софийная, т.е. ангельская, и человеческое смирение», она стоит на черте, отделяющей Творца от твари, и поэтому совершенно непостижима¹⁰. Главное свидетельство ее софийности — ее *неизреченная красота*, озаоряющая весь тварный мир, наполняющая сердца людей неопишуемой радостью. Человеческое стремление уловить и сохранить эту красоту хорошо видно в иконописном искусстве — «иконография дает множество отдельных аспектов софийной красоты Девы Марии»¹¹.

Если для Вл. Соловьева за его сложной философско-богословской концепцией Софии стоял поэтический образ *прекрасной Девы, вечной Женственности*, то в софиологии о. Павла на первый план выступает *мариологически-эстетический* аспект Софии — *абсолютная Красота*, воплотившаяся в Матери Божией. Вот один из главных и существенных выводов этой софиологии: «Если София есть все Человечество, то душа и совесть человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви Святых — Ходатайница и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее на-двое, Матерь Божия — «миру Очищению», — опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знаменем Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София»¹².

С.Н. Булгаков был одним из немногих, если не единственным в среде православных мыслителей, кто оценил всю философию Вл. Соловьева в *софийном ключе*, именно в софиологии усмотрел ее оригинальность, силу и значение. При этом в формально-логических текстах и построениях его он видел только вершину айсберга духовного наследия крупнейшего русского философа. Главным же у Соловьева он считал его богатейший мистический опыт, который нашел наиболее адекватное выражение не в его философии, но в художественном творчестве — в его поэзии, полностью посвященной Софии, пронизанной све-

том личного мистического общения поэта с ней, любви к ней. Не случайно, подчеркивает Булгаков, наиболее чуткими к духовному опыту Соловьева оказались русские поэты-символисты Блок, Белый, Вяч. Иванов¹³. Личная мистика Вечной Женственности, софийная окрыленность Соловьева наиболее полно воплотились в его поэзии; она стала, убежден о. Сергей, своеобразным интимным дневником, отражавшим на протяжении всей жизни его глубинный опыт более полно, чем философские тексты. Поэтому Булгакова все настойчивее одолевает мысль, «что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией», что главное в его творчестве – поэзия, а философия лишь комментарий к ней, и Соловьев в большей мере является «философским поэтом», чем «поэтизирующим философом»¹⁴. Его творчество Булгаков именует не иначе как «софийно-эротическим», «мистическим реализмом», пронизанным глубочайшей и всепоглощающей любовью к Небесной Афродите, Божественной Софии.

Здесь важно заметить, что неоправославие, особенно в лице Булгакова и Флоренского, наконец ясно осознает и четко формулирует идею, которой православное сознание, православная культура жили на протяжении практически двух тысячелетий. Именно – о приоритете эстетической сферы над формально-логической в деле наиболее адекватного выражения глубинного духовного опыта. Об этом свидетельствует и особое внимание многих русских религиозных мыслителей к красоте во всех ее проявлениях и к искусству, но также и выдвижение на одно из главных мест в богословии проблемы Софии и софийности. С особой очевидностью это следует из философско-богословских трудов о. Сергия Булгакова.

Под влиянием Соловьева и особенно Флоренского он поставил учение о Софии в центр своего миропонимания. Более того, *софиологию* он рассматривал как особую синтетическую богословскую науку, значительно возвышающуюся над философией и фактически являющуюся новым современным этапом православного богословия. Софиология о. Сергия – это *неоправославие* (или даже неохристианство) в прямом и полном смысле слова. В книге «Премудрость Божия», резюмируя свое учение,

жения и отдаленные умствования» должны были быть изъяты, а определенные уже написанные главы были сокращены, к разочарованию Соловьева⁷.

Так обещанное изложение концепции «всемирной монархии» «большой частью словами Данта и Тютчева» никогда не было написано⁸. Вместе с тем не стоит пренебрегать утверждением Соловьева о том, что, по крайней мере, в определенный период он находился под глубоким впечатлением от идей этих двух писателей. Краткий обзор исторической судьбы Христианской Империи в прошлом, с пророческим взглядыванием в будущее, который Соловьев дает во введении к французской книге, по некоторым пунктам определенно напоминает тютчевский, хотя во многих взглядах этих мыслителей имеются существенные расхождения⁹. По-видимому, влияние Данте на Соловьева было весьма значительным, и мы можем обнаружить некоторые дантовские темы и мотивы в его теократических схемах. Это не означает, что Соловьев когда-либо был подобострастным приерженцем Данте.

II

Вера в Вечный Рим была одной из исходных предпосылок теократической концепции Соловьева. Сам Древний Рим, Римская Империя Цезарей, согласно его учению, был, по сути, включен в историю спасения. Анализируя изображение четырех монархий в книге пророка Даниила, Соловьев заключает: Римская Империя не представляла части чудовищного колосса, осужденного на гибель, но рамки и пребывающую материальную форму, в которую могло отлиться Царство Божие (*le cadre et le moule materiel du Royaume de Dieu*). Великие державы древнего мира были преходящим явлением в истории: один Рим пребывает доселе (*Rome seule vit toujours*). Капитолийская скала освящена была библейским камнем, и Римская Империя обратилась в ту великую гору, которая, согласно пророческому видению, родилась из этого камня¹⁰.

Очень характерным именно для Соловьева было представление, что христианская теократия имела двойную основу —

Оказывается, в варианте, отвергнутом Аксаковым, было некое «место об Императоре», против которого последний особенно возражал. Соловьев был готов исключить его. «Не потому, чтоб я отказался от этой идеи, а потому, что, изложенная кратко и отрывочно, она действительно могла бы вызвать неверные и грубые представления». Но не было ничего «грубого» в самой идее.

Нужно помнить, что такой многообъемлющий принцип, как «всемирный Император», «вселенский первосвященитель» и т.п., является прежде всего как знамя или как символ, а всякий символ, если его отделить от его идейного и жизненного содержания, есть нечто грубое и вещественное.

Более того, идея «всемирной монархии» не была ни в коем случае собственным изобретением Соловьева; это было скорее *вековечное чаяние народов*. В русском языке эта фраза имеет явный мессианский подтекст и напоминает одно из пророчеств Книги Бытия 49:10, где именно эти слова используются в греческом переводе: *prosdokia ethnōn* (3) (они присутствуют только в Септуагинте).

Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, *между прочим, Данта*, а в наш век за нее стоял *Тютчев*, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании «Великого спора» я *намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева*⁵.

Никакого полного издания «Великого спора» не состоялось. В своей «Истории и будущности теократии», опубликованной в 1887 г., Соловьев не писал об Империи. Во французской книге «La Russie et l'Église Universelle» (4), написанной в 1887 г. и опубликованной в Париже в 1889 г., Соловьев действительно говорит об Империи во введении. Тютчев здесь вообще не упоминается. Данте цитируется один раз («le plus grand des écrivains catholiques») (5), со специальной ссылкой на некоторые «бессмертные стихи» из *Божественной комедии*⁶. Это не должно нас удивлять. Французская книга была написана со специальной целью и для особой аудитории, и по совету своих католических друзей Соловьев ограничился здесь историческим и полемическим обоснованием первенства Петра. Все «общие сообра-

он писал: «Софиология есть мировоззрение, христианское видение мира, богословская концепция... некая особая интерпретация всего христианского учения, начиная с понимания св. Троицы и Вочеловечивания и кончая вопросами современного практического христианства... Центральной проблемой софиологии является отношение между Богом и миром... Софиология есть призыв к духовной жизни и к творческой активности, направленной на спасение самих себя и мира»¹⁵.

Первые размышления на эту тему он привел уже в «Философии хозяйства» (1912), активно разрабатывал ее в книге «Свет невечерний» (1917), в трилогии о Богочеловечестве («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца» – 1933–1945), в «Неопалимой купине» (1927), «Иконе и иконопочитании» (1930) и дал общую сводку идей в «Премудрости Божией». В «Свете невечернем» София предстает прежде всего живой личностью, «реальнейшей реальностью» «Идеи Бога», вне-положенным «предметом» бесконечной божественной любви, «услаждения», «радости», «игры». Если ипостаси Троицы находятся в состоянии внутренней, интимной, замкнутой самодовлеющей внутробоженной любви, то София – ипостась, вынесенная вовне; *как бы* «четвертая ипостась»; притом ипостась пассивная по отношению к Богу, восприимлющая изливание Его любви; это – «Вечная Женственность», в которой под действием божественной любви зарождается тварный мир, и она становится началом мира¹⁶. София, таким образом, предстает здесь женской ипостасью (личностью) Божества, охваченной божественным эросом.

Увиденная под другим углом зрения – в отношении бесконечной множественности тварного мира, София есть «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней *корень* их бытия»¹⁷. Об этом же он пишет и в «Премудрости Божией»: «В Софии заложены образы творения, идеи всех вещей и существ; она является всеобъемлющей пра-Идеей всего. Она – идеал всего, интегральный организм и идеальное единство всех идей»¹⁸. Здесь уже личностный характер Премудрости Божией отходит на задний план.

София, таким образом, и *личность* со своим *лицом*, субъект и «предмет» божественной любви, и *не личность*, а совокупность принципов, или *anima mundi*. И эта изначальная двойст-

венность, переходящая в *антиномизм*, наблюдается в софиологии Булгакова постоянно, с одной стороны, смущая философский разум своей неопределенностью и противоречивостью, а с другой – приоткрывая духу завесы над тем, *что* не доступно разуму.

София присутствует в мире как его основа, как скрепы его бытия, и в то же время она трансцендентна миру, ибо она вне и выше всякого *становления*, в котором находится мир¹⁹. София, по Булгакову, «есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества, – ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое – все... *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает». Она занимает место между бытием и сверхбытием, «не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»²⁰.

Метафизическая природа Софии потому не поддается традиционному философскому описанию, считает Булгаков, что она имеет «два лика». Одним, «обращенным к Богу, она есть Его Образ, Идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, небесная Афродита, как ее, в верном предчувствии Софии, именовали Платон и Плотин»²¹. И более того, мир как «ничто, засемененное идеями», и есть «становящаяся София», тварная София. А божественный лик Софии – это предвечная Премудрость, Невеста Логоса²².

Премудрость Божия, таким образом, предстает в софиологии Булгакова некой глубинной, многоаспектной, антиномически описываемой сущностью бытия, которая не поддается одномерному формально-логическому осмыслению. Во всей полноте она раскрывается только религиозному сознанию в некоторых актах мистического опыта. Ибо она одновременно является и абстрактной божественной Усией, то есть *сущностью*; и Образом Бога внутри самого Божества; и Вечной Женственностью в Божестве, как его пассивного, но творческого (в направлении мира) начала; и совокупностью всех идей творения в Боге, то есть Идеей творения; и вдохновителем и руководителем всей творческой деятельности людей, в том числе – художников²³; и средоточием всех божественных энергий; и Богочеловечеством, понимаемом как «единство Бога со всем сотворенным миром»²⁴;

но ему не доставало той структуры и организации, которая только и могла придать христианству историческую силу и мощь. Римская Церковь в самом деле была лишь частью Вселенской (Экуменической) Церкви, однако центр христианской *Ойкумены* пребывал неизменно в Риме. Она была лишь частью, но такой частью, в которой одной основная структура Церкви, как Тела и Общества, была сохранена и нашла свое воплощение. Христианский Восток лишен исторической перспективы до времени примирения и воссоединения с Католическим Западом.¹

Все это было в крайней степени неприемлемо для редактора славянофильского обозрения. Аксаков настоятельно советовал Соловьеву пересмотреть свои взгляды и во всяком случае переписать свою работу. В конце концов он решил вовсе прервать публикацию его статей. Напечатанный текст «Великого спора», очевидно, «редактированный» и неполный. Много из того, что Соловьев хотел сказать, осталось им не высказано. Отдельные уже написанные главы должны были быть опущены или заменены новой версией. Напечатанный текст дает лишь неадекватное представление о тех взглядах, которых в действительности придерживался Соловьев в 1883 году.

Некоторые дополнительные сведения можно получить из писем к Аксакову, написанных в то время, когда его статьи выходили в журнале Аксакова². В ответ на возражения Аксакова Соловьев откровенно выражал свою твердую веру в *Вечный Рим*, который не следовало отождествлять с «папизмом» (2).

Я смотрю прежде всего на *великий, святой и вечный Рим*, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, перед ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима.

Вероятно, Аксаков предлагал внести определенные изменения в вариант, представленный Соловьевым. Последний, будучи не расположен идти на уступки, решил составить абсолютно новую статью³. Написание новой статьи было на время отложено, а между тем Соловьев продолжал свои занятия. Он читал в это время униатскую полемику XVI века по-польски и Данте по-итальянски⁴.

ПУБЛИКАЦИИ

Г. ФЛОРОВСКИЙ

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ДАНТЕ: ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОЙ ИМПЕРИИ

«...*quella Roma onde Cristo e romano*».
Purg. XXXII. 102 (1).

I

В 1883 году серия статей Владимира Соловьева под общим заголовком «Великий спор и христианская политика» появилась в славянофильском еженедельнике «Русь», редактором которого был Иван Аксаков. «Спор» этот происходил между Востоком и Западом и, в частности, между Христианским Востоком и Христианским Западом, то есть Византией и Римом. Раскол между Восточной Империей и Римской Церковью был причиной и средоточием спора. На Россию, как на «Третий Рим», была возложена задача примирения. Ей надо было убедительно доказать, что она не просто повторение или продолжение Византии, «Второго Рима», но поистине *Третий Рим*, который мог поэтому примирить и связать воедино Первый и Второй. Это должно было являть собой некую разновидность исторической диалектики: тезис, антитезис и синтез — *Рим, Византия и Россия*. Тогда впервые Соловьев раскрыл свои новые убеждения: многовековое историческое противостояние между Востоком и Западом могло бы завершиться только «воссоединением церквей», и только в союзе с Римской Церковью Россия могла бы осуществить свое историческое призвание и разрешить животрепещущие вопросы своего национального существования. В своей сущности, как мистическое тело Христово, Церковь не была разделена. Вопреки видимому разъединению двух «церковных обществ» Церковь все еще оставалась единой. Никакого мистического раскола не произошло, состоялось только историческое отстранение. Восток сохранил священную сокровищницу веры,

и реальным явлением в мире Церкви Христовой; и предстает, наконец, в образе конкретной и очень близкой душе русского человека Богородицы, Девы и Матери, Заступницы за род человеческий перед своим Сыном.

От Софии происходит и софийность бытия, пронизанность тварного мира божественной креативной энергетикой, которая воплощается в красоте мира, человека, творений рук человеческих. «София открывается в мире, как красота, которая есть осязаемая софийность мира. Потому искусство прямее и непосредственнее, нежели философия, — убежден Булгаков, — знает Софию. Если религия есть прямое самосвидетельство и самодознательство Бога, то искусство или, шире, красота есть самодознательство Софии»²⁵. Красота во всех ее природных проявлениях — это «сияние Софии, изнутри освещающее косную плоть и «материю»». И искусство в звуке, теле, мраморе, красках, слове стремится к этому же «ософиению» плоти. Художник не только видит Софию своим «умным зрением», но и стремится выразить свое видение в искусстве. Греки узрели Софию в ее женственности и гениально воплотили это в своих пластических образах Афины, Дианы, Афродиты. «Эротическая окрыленность» искусства, пафос влюбленности возводят его к престолу Софии, и тогда «отверзаются «вещие зеницы»»²⁶ — искусство прозревает и выражает *то, что* недоступно философии. «Ибо всякое подлинное искусство, являющее красоту, имеет в себе нечто вещее, открывает высшую действительность». Отсюда исключительная значимость искусства в системе Булгакова, да и во всей философии неоправославия и шире православия в целом. Вспомним, что победа иконопочитания празднуется Церковью как «Торжество Православия».

В красоте природы и в произведениях искусства Булгаков ощущает «предварительное преображение мира, явление его в Софии». Красота своим эросом возводит Человека к небесным первообразам, напоминает о его родстве с духовным миром. «Искусство, — заключает Булгаков, — есть мудрость будущего века, его познание, его философия»²⁷. Оно уже ныне прозревает то, что лежит «за пределами теперешнего бытия» — грядущее полное преображение мира, осияние его софийной красотой. Только святые да художники — «избранники Софии» видят уже

ныне мир в его «софийной красе», в его «светоносной преображенности». Отсюда и булгаковское понимание и определение красоты: «Красота предмета есть его софийная идея, в нем просвечивающая»²⁸, то есть красота является свидетельством и показателем софийности вещи, степени адекватности ее собственной идее.

«Все прекрасно, все гениально, все софийно в основе своего бытия, в своей идее, в своем призвании, но – увы! – не в своем бытии». Поэтому насущной задачей человеческого творчества и становится реальное обретение этой *софийности, красоты*, своего «подлинного, вечносущего лика». Аскеты занимаются этим в процессе «духовно-художественного подвига», работая над самими собой; художники – через посредство произведений своего искусства. Первый путь является прямым, но мало кому доступным; второй – косвенным, но открытым для многих творчески одаренных личностей. «Искусство, как «рождение в красоте», есть обретение чрез себя, а постольку и в себе софийности твари, прорыв чрез ничто, через полубытие к сущности»²⁹.

Именно понятие *софийности* позволяет о. Сергию усмотреть в искусстве одну из высших форм творчества, ведущего к реальному «преображению» мира в свете заложенных в нем изначальных идей. Окончательно же преобразование мира Булгаков, как православный мыслитель, опирающийся на идеи Достоевского и Соловьева, связывает с мирозозидающей Красотой: Софией – Логосом – Сыном Божиим – Спасителем. ««Красота спасет мир» – это значит, – пишет о. Сергей, – что мир станет ошутительно софиен, но уже не творчеством и самотворчеством человека, а творческим актом Бога, завершительным «добро зело» твари, изливанием даров Св. Духа. Откровение мира в Красоте есть тот «святой Иерусалим, который нисходит с неба от Бога» и «имеет славу Божию» (Откров. 21, 10–11). Как сила непрестанного устремления всего сущего к своему Логосу, к жизни вечной, Красота есть внутренний закон мира, сила мирообразующая, космоургическая; она держит мир, связывает его в его статике и динамике, и она в полноту времен окончательной победой своей «спасет мир»»³⁰. «Спасение мира» Красотой состоит, таким образом, в восстановлении его изначальной *софийности*, то есть первоначальной «идеальности».

обретают атрибутивность. Современник Вл. Соловьева, Г. Еллинек писал, что представления о наличии правомочия служат его основным источником¹⁶. Условием такого рода изменений становится осознание субъектами этических обязанностей как общеобязательного минимума, без которого общество не мыслит своего дальнейшего существования («*existenz-minimum* этических норм»). Правовые требования включают в себя ступени, пройденные моральным сознанием и ставшие достоянием нравственной жизни общества. «Меняются понятия о справедливости, меняются права и законы, но остается неизменным одно: требование, чтобы права и законы были справедливы. Следовательно, независимо от всяких внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью»¹⁷.

¹ См. об этом: Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.

² Held V. Care and Justice in the Global Context // Ratio Juris. Vol. 17. № 2. June 2004. P. 141-155.

³ Соловьев В.С. Конец спора // Сочинения. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. М., 1989. С. 542-543.

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 188.

⁵ Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 404.

⁶ Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 257.

⁷ См.: Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск., 2001. С.30.

⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 88.

⁹ Петражицкий Л.И. Указ. соч. С. 64.

¹⁰ Радбрух Г. Философия права: пер. с нем. М., 2004. С. 56-58.

¹¹ См.: Петражицкий Л.И. Указ. соч. С. 58-59.

¹² Соловьев В.С. Спор о справедливости // Сочинения. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 521.

¹³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения. В 15 т. Т. 3. М., 2001. С. 167.

¹⁴ Гурвич Г.Д. Идея социального права // Философия и социология права: Избранные сочинения / Пер. М.В. Антонова, Л.В. Ворониной. СПб., 2004. С. 130.

¹⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 526.

¹⁶ См.: Еллинек Г. Общее учение о государстве. СПб., 2004. С. 332.

¹⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 528.

тем, что милосердное отношение может осознаваться как «правовой долг», если признается право лица притязать на доставление ему помощи¹¹.

4. Связь справедливости и милосердия в концепции Вл. Соловьева

Итак, по Вл. Соловьеву, справедливость в ее подлинном религиозно-нравственном понимании предполагает определенную долю милосердного отношения к ближнему. В то же время сострадательная помощь и забота о других – это одно из проявлений справедливости. В этом смысле милосердие справедливо, а справедливость милосердна.

Проводя грань между двумя явлениями, Вл. Соловьев указывает следующие характерные черты справедливости.

- **Обязательность.** В статьях «Спор о справедливости» и «Конец спора» философ впервые говорит о справедливости как об обязательном «*минимальном* требовании нравственности»¹². Со временем этот тезис будет развит в определение права как «минимума добра».

- **Реализуемость.** В «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьев обозначал справедливость как христианское милосердие в своем практическом выражении или «объективную форму любви»¹³. Основная цель права заключается в осуществлении в действительности минимального добра, в том числе благодаря принуждению как альтернативе добровольной реализации правовых предписаний.

- **Рационализируемость.** В «Оправдании добра» справедливость показана как логически осмысленное выражение интуитивно ощущаемого чувства жалости (сострадания). Ранее похожая идея была высказана И.Г. Фихте. Солидаризируясь с немецким философом, правовед и социолог Г.Д. Гурвич полагал, что «справедливость находится где-то на полпути между моралью и логикой»¹⁴. У Вл. Соловьева, на наш взгляд, есть более удачное определение: справедливость – это «жалость, равномерно применяемая»¹⁵.

Концепция Вл. Соловьева о взаимосвязи справедливости и милосердия убеждает в том, что с развитием нравственного сознания в истории безатрибутивные моральные переживания при-

Красота у Булгакова оказывается фактически главным свидетельством «реальности внешнего мира», или чувственно воспринимаемого мира. В ней русский мыслитель видит «откровение Св. Духа по преимуществу»; это «безгрешная, святая чувственность, осязаемость идеи», доступная всем человеческим чувствам (не только зрению). Отсюда вождление красоты, любовь к красоте у человека. И не только у него; эросом к красоте пронизано все мироздание. Сама идея «ощущает себя в красоте... любит самое себя, познает себя, как прекрасную, влечется сама к себе эротическим влечением в некой космической влюбленности»³¹. Эта самовлюбленность идеи разлита по всей природе, и Булгаков усматривает ее в многочисленных стыдливо-девичьих нюансах красоты природы, которые доступны восприятию только поэтов и художников. Природа вся охвачена космическим эросом, влюбленностью творения в свою идею, в свою форму. Все в тварном мире пронизано этим «панэротизмом природы», каждое существо томится по своей идее, по красоте, наполнено эросом творчества. И только в «умопостигаемом» мире, «в небе» пребывает предвечно завершенным «блаженный акт» эротического взаимопроникновения «формы и материи, идеи и тела», имеет бытие «духовная, святая телесность»³².

Итак в центре софиологии крупнейших русских религиозных мыслителей рубежа XIX – XX вв. оказались проблемы творчества, идеала, красоты, искусства, т.е. фактически эстетические проблемы. И, как мы помним, Вл. Соловьев и О. Павел Флоренский именно так их и понимали, а Булгаков, хотя и не употреблял термина «эстетический», фактически всю свою софиологию построил как эстетическое учение по преимуществу, ибо в центр ее поставил главный эстетический феномен – красоту. Между тем эта эстетика, в чем мы уже отчасти убедились, отличалась от современной ей западноевропейской, хотя в основе ее лежал тот же исток – христианский платонизм. Однако в целом она носила выраженный *эсхатологический характер* и в центре ее находились две взаимосвязанные концепции, практически чуждые всей новоевропейской эстетике, – это уже прописанная *софиология* и творческий принцип *теургии*, к разъяснению которого мы теперь и приступаем. Между тем с некоторым даже удивлением мы обнаруживаем, что сами русские религиозные мыслители

практически не замечали почти очевидного сегодня тяготения этих концепций друг к другу, их взаимодополнения, их глубокой коррелятивности. Вероятно, потому, что внутренние установки этих мыслителей при разработке указанных концепций были все-таки не эстетические, но богословские или философские в широком смысле слова, при том, что они уделяли не мало внимания и эстетике. Тем не менее необходимо, видимо, осознанно встать на позицию историка эстетики, чтобы сразу бросилось в глаза очевидное: софиология имплицитно составляет сущностный фундамент учения о теургии у русских мыслителей Серебряного века, ибо в основу теургии они полагали творчество по законам красоты и искусства, которые, как мы только что убедились, преимущественно относятся к креативной сфере Софии. Теургия в понимании русских мыслителей – это осознанная творческая установка на ософиение мира, стремление сделать его ощутимо более софийным, чем его нынешнее бытие. Рассмотрим эту проблему несколько подробнее, для чего опять вернемся к Владимиру Соловьеву.

В центре его эстетики стояли вроде бы две классические проблемы: красоты и искусства, решавшиеся им во многом традиционно³³. Однако внутренняя устремленность его эстетической теории, пожалуй, далеко выходила за рамки классической европейской эстетики, ибо имела ярко выраженный эсхатологический характер, заданный его общей философией положительного всеединства. Достижение идеала внутреннего органического единения человечества, природы и божественной сферы, убежден русский философ, возможно только в творческом процессе, объединяющего усилия человека и самого Бога. И этот процесс видится Соловьеву как эстетический и обозначается им понятием «свободная теургия». Цель ее – *обретение полноты бытия в процессе созидания жизни по законам искусства*, т.е. по законам красоты, согласно эстетике Соловьева. «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства». Очевидно, что реализация этой задачи должна совпасть с завершением всего мирового процесса творения. Поэтому, пока длится история, возможны только частичные и фрагментарные *предва-*

озно-нравственный долг является основой правомочий и обязанностей лица.

Причина подобного расхождения кроется в различии мировоззренческих установок двух мыслителей. В концепции Л.И. Петражицкого мы встречаем положение, с которым Вл. Соловьев никогда бы не согласился: это высказывание о том, что христианская этика «беспритязательна»⁹. Произведения Вл. Соловьева пронизывает идея о том, что христианское сознание воспринимает в качестве *непременной принадлежности*, или *атрибута*, (если выразиться словами Л.И. Петражицкого) *каждого лица его право на существование и нравственное совершенствование*, которому соответствует юридическая обязанность способствовать их реализации. Можно утверждать, что атрибутив, в основе которого лежит осознаваемый человеком религиозно-нравственный долг, имеет сложный состав: источник требования не сам управомоченный субъект, а нравственная норма, но в связи с предписанным ей правилом поведения именно субъект обладает правом притязать. Приведенный ход рассуждений Вл. Соловьев применяет при объяснении незыблемости права на жизнь (неприемлемость смертной казни) и права человека на достойное существование (обеспечение минимума благ и свободного времени, необходимых для интеллектуального и нравственного развития личности).

Логика Л.И. Петражицкого, которую он использовал при анализе примера с должником и кредитором, не годна при обсуждении естественных неотчуждаемых прав человека. Притязющий на обеспечение права на жизнь, честь и достоинство не является нашим кредитором – мы ничего не брали у него взаймы. И, тем не менее, мы должны уважать эти его абсолютные права и воздерживаться от посягательств на них. Безусловно, прав был Г. Радбрух, когда говорил о том, что только мораль может служить основанием обязывающей силы права, а право, в свою очередь, служит нравственным целям не посредством возложения обязанностей, а посредством правомочий, исполнение которых оно гарантирует¹⁰. О том, что фундаментом естественных прав являются религиозно-нравственные обязанности человека, следуя Вл. Соловьеву, писали Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и С.Н. Булгаков. Интересно, что и Л.И. Петражицкий соглашался с

му во исполнение нашего христианского долга и об обязательствах перед кредитором и обращает наше внимание на различие чувств, испытываемых в этих случаях. Сознание справедливости, по мысли Л.И. Петражицкого, благодаря своей атрибутивной природе, оказывает более сильное воздействие на поведение субъектов, чем чувство сострадания, и обладает характером обязательности.

Неужели Вл. Соловьев был абсолютно нечувствителен к тем различиям между правом и нравственностью, о которых говорил Л.И. Петражицкий? Казалось бы, об этом красноречиво свидетельствует его готовность выразить нравственные отношения в правовых терминах, а также рассуждения о том, что если высший нравственный закон обязывает меня любить врагов, то они имеют «право на мою любовь»⁷. С точки зрения Л.И. Петражицкого, выражение «моральное право» - это метафора, не имеющая референта; Вл. Соловьев же пишет о «нравственном праве» и праве в собственном «узком смысле», находит между ними отличия, но не видит того непреодолимого противоречия между нравственными и «юридическими» требованиями, которые акцентировал Л.И. Петражицкий. Эти измышления вызвали многочисленные упреки в смещении права и нравственности (см. отзывы Б.Н. Чичерина, Е.Н. Трубецкого, А.С. Алексева, А.В. Полякова и др.).

Если бы дискуссии между выдающимися русскими философами и юристом суждено было состояться, она бы выявила несколько существенных разногласий между ними.

Не соглашаясь с Л.И. Петражицким, Вл. Соловьев подчеркивает родство права и нравственности, указывая на то, что эмоции справедливости и милосердия имеют общий корень. Нравственный мотив для справедливости и милосердия один и тот же – чувство жалости или сострадания, выражающееся в признании чужого права на жизнь и благополучие⁸.

Л.И. Петражицкий делал вывод о том, что из нравственных положений не может вытекать ни правовая обязанность, ни правовое притязание. Императивность правовых эмоций является не основанием, а следствием или «рефлексом» их атрибутивности. Вл. Соловьев, напротив, утверждал, что именно религи-

рения (антиципации) абсолютной красоты. И в лучших произведениях существующих уже искусств мы видим, полагал Соловьев, отблески этой красоты; в них дается нам предощущение нездешней, грядущей действительности, которая нас ожидает. Красота искусства, таким образом, является реальным «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни», а само искусство предстает «вдохновенным пророчеством» (VI, 84).

Под *свободной теургией*, или «цельным творчеством» грядущей жизни, Соловьев понимал новое органическое «расчлененное» единство основных ступеней (= степеней) творческой сферы: *мистики, изящных художеств и технических художеств*, направленные на созидание преображенной жизни; объединение, осознанное и свободное, в отличие от первобытной *теургии*, когда обе низшие «степени» еще не были выделены из мистики, т.е. не имели самостоятельности. Свободная теургия – один из главных феноменов и двигателей грядущего положительного всеединства, реализации идеального социокосмического единства на основе сознательного высшего объединения внутренне самостоятельных и самодостаточных элементов творческой сферы. Цель этого единения сугубо мистическая и определяется высшей ступенью творчества – мистикой: «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». «Истинное искусство» и «истинная техника», не утрачивая в этом единстве своей самостоятельности, служат этой цели (I, 286).

«Критику отвлеченных начал» Соловьев завершает выходом в сферу теургической эстетики, усматривая именно в ней конечный смысл и цель человеческого бытия, оправдание самой жизни человеческой. Принципиально новый этап человеческого и космического бытия – *всеединство* – должен начаться, полагал он, с переорганизации, или новой «организации всей нашей действительности», которая пока никак не отвечает выдвинутым идеалам. А это составляет задачу универсального творчества, «предмет великого искусства», которое он называет *свободной теургией* и видит ее сущность в «реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» (II 352).

При ретроспективном взгляде на историю христианской мысли складывается достаточно устойчивое убеждение, что Соловьеву, наделенному даром духовно-мистического видения, удалось, во всяком случае в рамках мыслительных парадигм новейшего европейского христианского мышления, выявить эсхатологический смысл божественного замысла по созданию высшего своего творения – человека. Именно: как разумного существа, по «образу и подобию Божию» наделенного свободной волей. Над выявлением этого смысла тщетно трудились многие поколения христианских мыслителей, начиная с первых отцов Церкви. И только русскому философу конца XIX в. удалось показать, что в процессе творческой эволюции под водительством Софии Премудрости Божией человек должен достичь духовного уровня, соизмеримого с уровнем божественной сферы, и перевоплотиться в свободного со-творца Богу на последнем этапе творения. В этом и заключается полная реализация его *со-образности* и *подобия* Богу. При этом человек *свободно* на основе собственных знаний (теософии, в терминологии Соловьева), разума и веры придет к осознанию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения – окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом. «Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества, и вопрос об *осуществлении истины* переношу таким образом в сферу эстетическую» (там же - курсив мой. – В.Б.).

Такую постановку вопроса Соловьев сам сознает парадоксальной и именно в этом видит ее новизну, оригинальность и абсолютную значимость. Действительно, констатирует он академично, но с рвущимся наружу почти ликующим пафосом откровения истины, она (постановка) «не только отличается от общепризнанных задач искусства», но или вообще противоположна им, или не имеет с ними ничего общего. Традиционная эстетика, полагал русский философ, считала задачами искусства воспроизведение видимой действительности или создание неких идеальных образов и форм, выражающих субъективное отношение нашего духа к природе, и не предполагала никакого воздействия на нее. Соловьев же видит смысл нового этапа искусства (как высшей ступени человеческой

Как и Вл. Соловьев, он указывал на эмоционально-интеллектуальный состав права и нравственности и добавлял, что действительное их различие определяет не интеллектуальный элемент, а эмоциональное составляющее (особый характер переживания). Согласно его оригинальной концепции, право – это двусторонние императивно-атрибутивные эмоции. Права и обязанности, правовые нормы, правоотношения, которые изучает юриспруденция, представляют собой, с точки зрения Л.И. Петражицкого, лишь продукты «эмоциональной проекции» или «эмоциональные фантазмы». Реально существуют только переживания. Л.И. Петражицкий выделял два вида эмоций: императивные (нравственные) и императивно-атрибутивные (правовые). Императивные самообязывающие переживания, или эмоции «неправового типа», не заключают в себе связанности по отношению к другим лицам. Императивно-атрибутивные эмоции, или «интуитивно-правовая совесть», наоборот, есть такое переживание должностования, по которому другой стороне принадлежит все исполняемое нами как ее неотъемлемый атрибут, т.е. то, что она всегда может от нас потребовать. Наши права, пишет Л.И. Петражицкий, представляют собой закрепленные за нами как наш актив, нам причитающиеся долги других лиц. В этом смысле управомоченный – это господин нашего долга перед ним.

Справедливость (в терминологии Л.И. Петражицкого «интуитивное право») - это «интуитивные этические переживания императивно-атрибутивного типа»,⁵ - то, что следует от одного субъекта и принадлежит другому. Именно притязание является отличительным признаком справедливости, или интуитивного права. Здесь Л.И. Петражицкий близок И. Канту, который также определял правомочие как характерную черту справедливости: «тот, кто требует чего-то на основании справедливости, опирается на свое *право*»⁶.

Итак, нравственные и правовые переживания, а следовательно, милосердие и справедливость, по Л.И. Петражицкому, - это принципиально разные явления. Если милосердие только просит или ожидает, то справедливость требует и повелевает. Для пояснения своей мысли правовед приводит пример, который встречается и у Вл. Соловьева, о милостыне, подаваемой нище-

отношений (зачем прибегать к правилам справедливости, если можно проявить заботу?).

Философско-правовая концепция Вл. Соловьева предлагает один из вариантов примирения обоих подходов. В «споре о справедливости» с Л.А. Тихомировым в 1894 г. философ говорит о справедливости и милосердной Любви как о двух степенях нравственности. «Всеобщую, абсолютно необходимую и безусловно обязательную норму всех человеческих отношений» образует, по его мнению, «единый, неизменный принцип справедливости: не делайте другим, чего себе не желаете», который есть вместе с тем и «необходимое требование христианства»³. Развивая идею о нераздельности двух альтруистических правил в «Оправдании добра» (1897 г.), он указывает: «справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии)»⁴.

Как некогда Фома Аквинский, Вл. Соловьев признавал милосердие большей из добродетелей, которая делает человека через его действия подобным Богу («Сумма теологии»). Но при этом он отстаивал и собственное значение и нравственное призвание права. Вслед за И. Кантом он считал, что формула, требующая не относиться к себе и другим «только как к средству, но всегда в то же время как к цели», является верховным постулатом одновременно для морали и права.

Поскольку Вл. Соловьева не удовлетворял исключительно формально-рациональный аспект взаимосвязи справедливости и милосердия, он стремился показать роль глубинных интуитивно-воспринимаемых свойств справедливости и милосердия в их взаимном влиянии на поведение людей.

2. «Право на мою любовь»: Вл.С. Соловьев *contra* Л.И. Петражицкий

В исследовании интуитивных основ права и нравственности заслуженное всемирное признание получил незаурядный русский правовед, основатель психологического подхода в философии права, профессор Санкт-Петербургского Императорского университета Л.И. Петражицкий.

жизни и деятельности) в творческих (преобразовательно-преображающих) взаимоотношениях человека, природы и Бога. «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал» (там же). Наблюдая современное, далекое от идеального положение, прежде всего, в отношениях человека к Богу, человека к природе, человека к себе подобным, Соловьев осмысливает эти отношения как внешние, не пронизанные теплом и светом взаимопреображающей любви, глубинной *гармонией* божественного замысла. Озаряемый внутренним светом Софии, он убежден, что главное назначение человека заключается в осознании им всеобъемлющей гармонии Универсума в качестве сущностной предпосылки его истинного бытия и в личном участии в ее созидании, в установлении органических отношений между Богом, человеком и природой.

При жизни Соловьева эти идеи, по-новому прояснявшие эсхатологический смысл бытия в системе христианского миропонимания, практически не были услышаны. Только в начале прошлого века крупнейшие символисты и религиозные мыслители смогли, да и то не во всей полноте, осознать их значение и пытались каждый на свой лад развить эти идеи или приблизить их реализацию.

В своем понимании теургии крупнейший наш символист Вяч. Иванов исходит из мысли Вл. Соловьева о том, что искусство будущего должно вступить в новую свободную связь с религией. «Художники и поэты, – писал Соловьев, – опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями»(III, 190). Приведя эту цитату из Соловьева, Иванов называет таких художников *теургами*, носителями божественного откровения (538 – 539)³⁴. Именно они, полагал русский символист, – истинные мифотворцы, в указанном выше понимании мифа (558); они – в высшем и истиннейшем смысле символисты. Истинная задача искусства, убежден он, всегда была теургической. В частности, «заклина-

тельная магия ритмической речи» поэзии выполняет функцию посредника «между миром божественных сущностей и человеком» (608).

Искусство, по Иванову, – одна из существенных форм «действия высших реальностей на низшие». Однако эту его сущностную черту применительно к уже созданным произведениям искусства он поостерегся бы назвать «слишком торжественным и святым» словом «теургия». *Теургия* в его понимании – это «действие, отмеченное печатью божественного Имени» (646), и в полном смысле слова она еще не реализована, но именно к ней и стремятся символисты в своей практической деятельности, уповая на то, что художник станет истинным орудием Бога-Слова в реальном преображении мира, фактически выйдет за пределы собственно искусства в смысле новоевропейского «изящного искусства», искусства как узко понятой эстетической формы деятельности.

«Теургическое томление», стремление вдохнуть истинную жизнь в материю, согласно Иванову, изначально присуще искусству. С древнейших времен художник пытался соперничать в этом с природой и два пути были потенциально открыты перед ним в этом направлении: ложный – магический и истинный – теургический. На первом художник пытался путем магических чар и заклинаний вдохнуть «волшебную жизнь» в свое творение и тем самым совершал преступление – пере-ступал в дурную сторону «заповедный предел», запретный Пигмалиону порог. Однако он мог пойти и по другому пути: «сотворить икону Афродиты и быть столь угодным перед нею, что икона эта оживет, как чудотворная» (649). Это и есть путь теургии и идеал истинного искусства. На этом пути духовные устремления художника оказываются столь сильными, его видение столь глубоким, его вера в высший мир столь сильной, что он вступает в творческий контакт с *неземными силами*, которые и наполняют особой энергией произведение, превращая его в орудие благодатного воздействия на феноменальный мир.

Этот «теургический переход» – «трансценс» – искусства за «заповедный» для данного состояния природы предел возможен, полагал Иванов, на пути встречи взаимных устремлений и со-звучия души художника и высшего начала. «... этот невоз-

сти, она способна взрастить худшие из пороков¹. Именно поэтому сострадание, в отличие от справедливости, не может быть принято в качестве универсального закона взаимодействия между людьми. Среди ближайших оппонентов Вл. Соловьева такого рода взгляды разделял Б.Н. Чичерин. Другой подход, развиваемый подвижниками солидаризма, коммунитаризма и различными направлениями социального христианства, провозглашает милосердие или заботу как основное правило отношения к себе подобным. Сострадательная любовь к ближнему поглощает справедливость, делая неуместной апелляцию к ней в подлинно нравственном общении людей.

Некоторые важные особенности этики справедливости и этики сострадания (заботы) отмечает (доклад на XXI Всемирном конгрессе Международной ассоциации философии права и социальной философии (IVR)) заслуженный профессор философии университета Нью-Йорка В. Хельд².

1) Этика справедливости представляет людей свободными, равными и самостоятельными создателями собственного окружения (теория общественного договора), тогда как этика сострадания подчеркивает их фактическое неравенство, зависимость друг от друга, обусловленность их поведения социальной реальностью, частью которой они являются.

2) Этика справедливости руководствуется беспристрастной абстрактно-рациональной моралью, предписывающей воздаяние каждому того, что ему принадлежит (свободных существ не могут не тяготить снисходительные попытки филантропов компенсировать реальное неравенство). Этика сострадания в большей степени полагается на эмоциональное отношение к человеку (жалость, симпатию) и предлагает расширить заботливое участие за рамки семейной и частной жизни.

3) Первая предстает как «юридическая этика», отстаивающая индивидуальные права и не допускающая неравного отношения к субъектам (судья не должен быть милосердным). Вторая – хотя и утверждает, что не только не отказывается от справедливости, но предполагает ее, все же рассматривает сострадательное поведение как альтернативу правовому и обосновывает необходимость сокращения правового регулирования

- ¹⁵ Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Спб., 1994. С. 139.
- ¹⁶ Торчинов Е.А. Доктрина происхождения зла в лурианской и саббатанской Каббале и в буддийском «Трактате о Пробуждении веры в Махаяну» // Религиоведение №1, 2001. С. 42
- ¹⁷ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос №2, 1991. С. 156
- ¹⁸ Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г. Юнга // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 8.
- ¹⁹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 185.
- ²⁰ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 198.
- ²¹ Юнг К.Г. Божественный ребенок. М., 1997. С. 396
- ²² Юнг К.Г. Ответ Иову. М., 1998. С. 148
- ²³ Там же. С. 149
- ²⁴ Там же. С. 143
- ²⁵ Там же. С. 154
- ²⁶ Там же. С. 163
- ²⁷ Соловьев В. Соч. Т. XI. Брюссель, 1969. С. 271
- ²⁸ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 82

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В.С. СОЛОВЬЕВА

Е.А. ПРИБЫТКОВА

Институт государства и права Российской Академии наук

СПОР О СПРАВЕДЛИВОСТИ

1. Этика справедливости и этика сострадания

В истории философско-правовой мысли издавна существуют два подхода к пониманию соотношения справедливости и сострадания. Один из них, нашедший своих наиболее известных выразителей в лице И. Канта и его последователей, настаивает на подчиненном положении сострадания по отношению к справедливости. Сострадание, по И. Канту, – это «заблудившаяся», «этически неграмотная» доброта. Отторгнутая от справедливо-

возможный в гранях наличной данности мира трансценс определяется как непосредственная помощь духа потенциально живой природе, для достижения ею актуального бытия. И стремление к этому чуду в искусстве есть стремление правое, а выход искусства в эту сферу, лежащую вне пределов всякого, доселе нам известного искусства, выход за ограждение символов... есть выход желанный и для художника, как такового, потому что там символ становится плотью, и слово – жизнью животворящей, и музыка – гармонией сфер» (649).

Андрей Белый усматривал «стремление к теургии» уже у одного из своих кумиров – Ницше. Однако суть теургии, считает он, наиболее четко сформулировал Вл. Соловьев, и известный теоретик символизма, как и другие русские символисты, придерживается его понимания. В интерпретации Белого оно звучит так: «Соединение вершин символизма как искусства с мистикой Владимир Соловьев определил особым термином. Термин этот – теургия»³⁵. Христианская основа определенно довлеет в этом «соединении» у Белого, ибо внутренним двигателем его он считает Бога, который – он дважды ссылается на Левит. 26, 12 – вселяется в теургов. «Теургия – вот что воздвигает пророков, вкладывает в уста их слово, дробящее скалы». Теургия поэтому – та цель, к которой собственно, согласно Белому, устремлена культура в своем историческом развитии, и искусство, как ее часть, а символизм – тем более, как высшее достижение искусства и мост от него к реальной действительности. В теургии, как высшей форме человеческого творчества, ознаменованного схождением в душу теурга высшего духовного начала, красота, полагал Белый, сливается с нравственностью в неделимое единство, и здесь уже не приходится различать этику, эстетику, религию или познание. Все сливается в единое *творчество* – созидание новой жизни и нового человека (и человечества) на исключительно идеальных духовных основаниях всеединого перво-данного бытия.

Символизм, в понимании Белого, – это творческий путь к грядущему преобразованию, и даже «преображению», человека, человечества, жизни общества в более совершенные состояния на основе импульсов духовной энергии и духовных парадигм, получаемых достигшими высших ступеней духовного развития

символистами=теургами из высших сфер бытия. Отсюда неизменное творческое и жизненное *credo* Белого: *символизм выявил смысл человеческой истории и культуры в стремлении к воплощению трансцендентного Символа в реальной жизни человечества*. Это возможно только на путях теургической символизации, и «нормой» такой символизации, или теургии, как высшего этапа созидания жизни является «Лик Символа». Задача теургов: максимально приблизить реальную жизнь к этой «норме», что возможно только на по-новому понятой религиозной (и именно христианской) основе. Лик Символа – это «Лик самого божества; Символ дает свою эмблему в Лике и Имени Бога Живого; в теургии этот лик есть эмблема ценности». Лик Логоса – это мужская стихия творчества и ею предопределяется и «женственная стихия» религиозного и эстетического творчества, которая символизируется образом «Вечной Женственности, Софии или Царства Небесного»³⁶.

Символисты активно и многосторонне, хотя часто и достаточно путанно, разрабатывали концепцию теургии, связывая ее нередко с поэтическими идеями Софии как Вечной Женственности и внеземной любви. Однако наиболее последовательным продолжателем теургической эстетики Соловьева стал Николай Бердяев. Одно из главных определений теургии он дал в 1916 г. в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»: «Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия – сверхкультурна. Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую»³⁷. В теургии кончаются всякое традиционное искусство и литература, всякое разделение творчества; в ней завершается традиционная культура, как дело рук человеческих, и начинается «сверхкультура». Ибо «теургия есть действие человека совместно с Богом, – богодейство, богочеловеческое творчество».

В глубинах теургического действия раскрывается религиозный смысл сущего, являет себя «религиозно-онтологическое», которое понимается Бердяевым в эстетическом плане — «красота как сущее». Теургическое искусство, согласно Бердяеву, будет свободно от каких-либо внешне навязанных норм этого мира, в том числе и религиозных. Теургия – это предел внутренних

Действительно, там, где появляется София с ее сложной и прерватной судьбой, с ее двойственным характером, с ее «человеческим, слишком человеческим» обликом, нет места «черту», в которого некогда отказывался верить юный философ. Софиология сообщает теодицеи Соловьева архетипическую целостность. А потому дьявол становится в некотором роде «излишним».

Юнг полагал, что идея Троицы, не допускающая женского принципа, исчерпала себя, а религия, в которой не остается места мифу, бесплодна, а потому обречена на вымирание. В этой связи софиология Соловьева предстает как живая религиозная философия, несущая в себе мощный религиозно-мифологический потенциал. Однако нельзя не заметить чуждость софиологии христианскому вероучению. Проблема зла решается Соловьевым на принципиально иных, не христианских основаниях. Юнг достаточно точно охарактеризовал движение европейской мысли от христианства к новому религиозному сознанию. Софиология Соловьева является тому ярким примером.

¹ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 319

² К. Маркс говорит о религии: «Религия – это вздох угнетенной твари...». Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Соч. Т. 1. С. 414.

³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 30, Кн. 1. С. 315

⁴ Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. С. 71

⁵ Гностики ссылаются на текст Ветхого Завета: Быт. I, 2.

⁶ Ириной Лионский. Творения. М., 1996. С. 33.

⁷ Письма Влад. Серг. Соловьева В 3 т. Т. 1. С. 200.

⁸ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. №2. 1991. С. 159.

⁹ Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. С. 188, 189.

¹⁰ Соловьев В. Философские начала цельного знания. Минск, 1999. С. 313.

¹¹ Там же. С. 325.

¹² Торчинов Е.А. Доктрина происхождения зла в лурианской и саббатанской Каббале и в буддийском «Трактате о Пробуждении веры в Махаяну» // Религиоведение. №1. 2001. С. 41.

¹³ Соловьев Владимир. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об антихристе. СПб., 1994. С. 148.

¹⁴ Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // О старом и новом. СПб., 2000. С. 149

субстанцией, то же самое неизбежно должно быть проделано и в отношении зла»²⁵. Идея «дьявола» заместила недостающий четвертый член. Но он становится абсолютной противоположностью по отношению к христианской Троице, т.к. в рамках христианского троического мышления совершенно невозможно признать в Боге наличие злого начала. «Дьявол тень Бога, которая обезьянничает и подражает ему»²⁶.

Согласно гностическому воззрению, Христос избавился от тени, с которой родился, и остался без греха. Человек же находится в двойственном положении: он, с одной стороны, обременен собственной материальностью, с другой – способен достичь просветления. Как далее замечает Юнг, «человек – это мостик, перекинутый через бездну, разделяющую «мир сей», царство темного Трикефала и небесную Троицу. Вот почему всегда, даже во времена безусловной веры в Троицу, велся поиск утраченного *четвертого*».

Как мы видим, «четвертый» – это носитель земного, человеческого начала, причастный как злу, так и благу. Ведь и дьявол некогда был светоносным ангелом.

Соловьевская София как нельзя лучше подходит на роль этого «утраченного элемента». В работе «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев отождествляет Софию со всем человечеством, полагая, что на Руси София почиталась как особая сущность: «тесно связывая Святую Софию с Богородицей и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества. <...> Так, наряду с индивидуальным человеческим образом Божества, наряду с Богородицей и Сыном Божиим, – русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»²⁷.

Большую часть своей жизни Соловьев отказывался признавать «дьявола», «не чувствовал зла, его метафизической природы. Он самоуверенно заявлял (письмо от 2 августа 1873 г.): «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта»²⁸.

духовных устремлений художника, его органическое стремление к раскрытию в творчестве религиозно-онтологического смысла сущего. В ней реализуется предельно возможная для человека свобода творчества, как «совместного с Богом продолжения творения. Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее. Теургия и есть призыв к религиозному творчеству. В теургии христианская трансцендентность претворяется в имманентность, и через теургию достигается совершенство». Теургия осуществляется не только в сфере искусства, но искусство – один из главных путей к ней. «Теургическое искусство – синтетическое и соборное, это некое неведомое еще, нераскрытое панискусство», «универсальное делание», охватывающее природу и культуру с ориентацией на божественную сферу (284 – 285).

В философии Бердяева теургия предстает тем путем грядущего совершенствования человечества, на котором через сознательное и органичное слияние человеческого творчества с религией будет достигнута изначальная гармония тварного мира с Богом, нарушенная грехопадением человека. Будет реализовано в космическом масштабе то антиномическое умонепостижимое единство трансцендентного и имманентного, которое пока было осуществлено только в самом Богочеловеке, как прообразе грядущего спасения всего человечества. Теургия у Бердяева – это новая форма реализации эсхатологических чаяний человечества XX в. Проблему искусства как теургии Бердяев считал преимущественно русской проблемой и именно с теургией связывал грядущее «славянско-русское возрождение». «В художнике-теурге осуществится власть человека над природой через красоту. Ибо красота есть великая *сила* и она мир спасет», – повторяет он известные слова Ф. Достоевского (286).

Очевидно, что именно теургические идеи Соловьева повлияли на постановку теории творчества в центр всей философской концепции Бердяева. Выход из кризисного, греховного, трагического состояния, в котором сегодня находится мир, Бердяев видел в теургическом, т.е. «богочеловеческом», творчестве. В творческом акте как в искусстве, так и в преображении всей жизни по законам красоты, т.е. в доведении акта творения до завершения согласно божественному плану, человек действует не один. Он постоянно ощущает в себе «превышающую его си-

лу», в нем «происходит трансцензус, в нем разрывается замкнутость человеческого существования», Бог приходит на помощь человеку³⁸. Конец мира, убежден Бердяев, «есть не только разрушение мира и суд, но и также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его»³⁹.

С основными идеями теургической эстетики почти полностью солидарен и о. Сергей Булгаков. За одним исключением. Все правильно в теургической концепции Соловьева и его последователей, полагал Булгаков, да вот само понятие теургии противоречит восходящей к тому же Соловьеву софиологии. И как бы не сходятся концы с концами. Все софиологи единодушно утверждают, что не сам Бог вступает в контакт с творцом-художником и даже не сам Он лично сотворил мир, но его уникальная, трудноописуемая женская ипостась, антиномически выражаемая сущность: личность и одновременно совокупность творческих принципов, некий божественный Художник – София – Премудрость Божия. Именно она в теургическом акте вступает в творческий контакт с земным художником, одухотворяет его деятельность, содействует ему в осуществлении последнего этапа творения. Поэтому то, что Соловьев и его последователи называют *теургией*, о. Сергей считает более правильным именовать *софиургией*, оставив за термином «теургия» его древнее значение.

Теургия, в понимании Булгакова, «есть действие Бога, влияние Его милующей и спасающей благодати на человека. Как таковое, оно зависит не от людей, но от воли Божией. По существу теургия неразрывно связана с Боговоплощением, она есть продолжающееся во времени и непрерывно совершающееся Боговоплощение, не прекращающееся действие Христа в человечестве» (320). Наиболее полно теургия вершится в процессе церковного культа, ее «центральными очагами» являются церковные таинства. Она же является и основой любой *софиургии*, которая реализуется человеком в процессе его творческой деятельности, прежде всего в искусстве, с помощью Софии Премудрости Божией.

Комплекс такого рода неосознаваемых психических установок Юнг связывает с понятием «тьень». Тень являет собой невыраженные, скрытые потенции, «это сумма всех личностных и коллективных психических установок, которые в силу своей несовместимости с сознательно избранным образом жизни не могут быть пережиты и которые объединяются в относительно автономную частичную личность с конкретными бессознательными тенденциями»²¹. В таком случае София – это «тьень» Святой Троицы, божественный комплекс вины за мировое зло, вытесненный в сферу бессознательного.

Если мы согласимся с тем, что София Соловьева – это совершенно самостоятельная и независимая сущность, которая может рассматриваться в качестве четвертого, заключительного члена мандалы, то необходимо признать, что на место христианской троицы философ ставит четверицу. Для христианства же София всегда будет оставаться в тени. Чем ортодоксальнее софиология, тем бледнее и второстепеннее в ней образ Софии.

Согласно Юнгу дальнейшее развитие христианства предполагает признания женского начала в Боге. Принятие католической церковью догмата о непорочном зачатии Девы Марии, по мнению швейцарского психоаналитика, яркое тому подтверждение. Юнг отмечает, что «Мария явилась орудием рождения Бога и таким образом, будучи человеческим существом, оказалась вовлечена в драму Троицы»²².

В гностическом понятии Софии сливаются Святой Дух и Логос, и «эти психологические взаимосвязи облегчили истолкование Святого Духа как Матери»²³.

Процесс индивидуации, или самоосуществления, предполагает интеграцию всех сторон человеческой психики. Юнг полагает, что фигура Христа, хотя и являлась символом самости на протяжении двух тысячелетий, все же лишена всеобъемлющей целостности, «ей недостает ночной стороны психе, духовной тьмы и греховности»²⁴.

Христианская идея, что зло есть *privation boni*, высказанная Августином, отвергает противоположность добра и зла, лишая зло субстанциональности. По мнению Юнга, совершенно невозможно говорить о «добре», если нет никакого зла, о «свете» без «тьмы», о «верхе» без «низа»: «Когда добро наделяется

есть "душа" в примитивном смысле слова? И почему душу назвали "anima"? Почему ее представляют как нечто женственное?" Много позже я осознал, что "женщина во мне" - это некий типический, или архетипический, образ, существующий в бессознательном любого мужчины. Я назвал его "*анима*". Аналогичный образ в бессознательном женщины получил имя "*анимус*".¹⁹

Эта встреча стала для Юнгом одним из ключевых событий его жизни, во многом определившим его последующие идеи и дальнейшие искания. Юнг признается: «Мне понадобилось сорок пять лет, чтобы облечь в строгие научные формы все, что я тогда пережил и записал. <...> Первые впечатления и сны были как раскаленный поток базальта – из него выкристаллизовался камень, который я уже мог обрабатывать».²⁰

Нечто похожее произошло гораздо раньше с молодым Владимиром Соловьевым, встретившим свою Софию, которая стала для него наставником и «духовной возлюбленной». Опираясь на идеи аналитической психологии, мы можем утверждать, что София в метафизике всеединства это не только Анима, «женская часть» божества, но и четвертый член мандалы (архетипа, знаменующего целостность).

Архетипу мандалы Юнг придает особое значение. Четырехчастному делению круга соответствуют четыре основные функции психики человека. Четвертая функция – самая недифференцированная и более других скрыта от сознательного контроля. Слабая функция не предсказуема, а потому не только может быть уязвимым местом индивида, но и, напротив, в определенных ситуациях может проявить себя в качестве доминирующей, т.е. сильной функции.

Для христианской Троицы «София» это своего рода «слабое звено». Однако оно необходимо, потому что именно через Софию устанавливается связь между Богом и миром. София не объявляется «четвертым» лицом Троицы. Соловьев отрицает виновность Бога во зле. Божественная природа Софии, ее необычайная «близость» Богу, наконец, уже упоминавшееся отождествление Софии с одним из лиц Святой Троицы представляют нам Абсолют подобным человеку, совершившему нечто дурное, однако не желающему даже самому себе признаться в собственной виновности.

Сегодня, имея возможность в полном объеме проанализировать практически все источники Серебряного века русской культуры, мы с определенной долей убедительности можем заключить, что софиология и учение о теургии русских религиозных мыслителей и теоретиков символизма первой трети XX в. суть главные составляющие уникальной русской, духовно и эсхатологически ориентированной имплицитной эстетики, которую с полным основанием можно назвать *теургической эстетикой*. Принимая глубокие размышления о. Сергия Булгакова о софиургии по существу, как раскрывающие софийную сущность этой эстетики, мы все же считаем целесообразным остановиться на термине *теургический* для ее обозначения, как наиболее утвердившийся в эстетике Серебряного века.

Истоки этой эстетики уходят еще в Византию и Древнюю Русь, к средневековым книжникам, иконописцам, гимнографам, а наиболее полно она была артикулирована на рубеже XIX–XX столетий, и ее принципами чаще всего внесознательно руководствовались многие творцы искусства Серебряного века. Суть ее может быть предельно кратко сведена к следующему. Ощувив, что наступает время глобального космоантропного перелома, небывалого еще в истории кризиса человека как существа духовного, культуры, искусства, религии, духовно озаренные интеллектуалы Серебряного века не впали в уныние и пессимизм. Начавшийся духовный кризис они восприняли не апокалиптически, но эсхатологически – не как наступление Армагеддона, но как приближение Нового Иерусалима; осознали как преддверие к принципиально новому уровню бытия человека, который будет вершиться усилиями самого человека с помощью и при активном участии Божественного Художника – Софии. Завершение творения и возможность достижения Царства Божия они усмотрели на путях, прежде всего, эстетического опыта – творческого созидания новой жизни, нового бытия по законам искусства, т.е. по эстетическим принципам. Таким образом теургическая эстетика, в центре которой стоял многомерный обаятельный женский образ Софии Премудрости Божией, явилась в качестве новой грандиозной мифологемы XX в. своего рода антиподом многим развивавшимся со времен Ницше западным прагматическим или пессимистически окрашенным философ-

ско-эстетическим движениям и возникающей *пост*-культуре в целом. Сегодня она может быть понята и как существенный антиглобализаторский (равно иноглобализаторский) феномен, выдвинутый русской культурой в период ее последнего расцвета.

¹ Пространное житие Константина-Кирилла Философа // Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 3.

² См. в частности: Громов М. Н. Образ Софии Премудрости Божией как символ Древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. М.: Ладомир, 1996. С. 46-56.

³ Подробнее см.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М.: Мысль, 1992. С. 207–240.

⁴ Произведения Вл. Соловьева цитируются с указанием в скобках тома и страницы по изданию: Соловьев В.С. Собр. соч. Т. I–XII. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966–1970.

⁵ В работе «Смысл любви» (1892–1894) Соловьев представляет «вечную Женственность» как «*другое Бога*», как предмет Его вечной любви, реализующийся в единстве вселенной, как «живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий» (VII, 45–46).

⁶ Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. С. 326.

⁷ Флоренский П. Собр. соч. Т.1. Статьи по искусству. Париж: Имка-пресс, 1985. С. 60.

⁸ Флоренский П. Столп... С. 351.

⁹ Там же. С. 355.

¹⁰ Там же. С. 359; 358.

¹¹ Там же. С. 369.

¹² Там же. С. 350–351.

¹³ См.: Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 52.

¹⁴ Там же и далее.

¹⁵ Boulgakov S. La Sagesse de Dieu. Resume de Sophiologie. Lausanne, 1983. P. 13;15.

¹⁶ Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., Путь, 1917. С. 212 – 213.

¹⁷ Там же. С. 221.

¹⁸ Boulgakov S. Op. cit. P. 32.

¹⁹ Булгаков С. Свет невечерний. С. 215, 216, 222.

²⁰ Там же. С. 214.

²¹ Там же. С. 216.

гиозной жизни. Мир собственной души становится, пожалуй, самым главным источником исканий Соловьева. Живое религиозное переживание не сводимо к рациональным логическим формулам. Это переживание носит мифопоэтический характер. Встреча с трансцендентным переживается Соловьевым как мистическое озарение. Философ создает свой индивидуальный миф. Именно через миф, с точки зрения аналитической психологии, человек осмысливает свою связь с нуминозным. Персонаж гностической космогонии становится личным спутником Соловьева, близким другом (подругой), частью его личного мифа, откуда София, выраженная в терминах рационально-философских, переходит в метафизику всеединства.

Согласно К.Г. Юнгу, душа человека – это не *tabula rasa*. В душе уже существуют некие *entia* (реальности, сущности), архетипы коллективного бессознательного, вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов. Один из таких архетипов Юнг именует «анима». Анима – это символ женственности, женское начало, присутствующие в психике каждого мужчины. Не трудно усмотреть связь между анимой и соловьевской Софией. Юнг неоднократно подчеркивает, что в своих исследованиях он не пытается ставить вопроса об онтологическом статусе того или иного конкретного образа, через который человеку является определенный архетип коллективного бессознательного. Нет необходимости задаваться вопросом, что есть София – логический конструкт, абстрактная сущность или конкретная личность. Важно лишь отметить, что Соловьевым София переживается как духовная реальность. Юнг отмечает, что христианство, имеющее мускулинную, мужскую природу, к концу второго тысячелетия истощилось в своих религиозных потенциях. «В бессознательном нынешних европейцев происходит замена Троицы четверицей. Земное, темное, женское начало – четвертый элемент был исключен из Символа веры христиан и низвергнут «во тьму внешнюю». Сейчас он возвращается, возникает новое религиозное сознание».¹⁸ Как и Соловьев, Юнг опирается на гностиков, говоря о «женском темном начале». Он вспоминает гностика Симона Мага, водившего с собой бывшую блудницу, которую называл Еленой, а также падшей Софией. Сам Юнг о своей личной встрече с анимой пишет: «Меня крайне занимало то, что внутри меня существует какая-то женщина и вмешивается в мои мысли. "Возможно, – размышлял я, – она и

версальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос, и София») ¹⁵, недвусмысленно указывает на раздвоение Абсолюта. Отпадение Софии есть следствие самораскрытия Абсолюта.

Нечто похожее находим в уже упоминавшейся Луарианской каббале. Одним из источников, инициировавших космогонический процесс, является стремление Абсолюта освободить себя от корней зла, потенциально присутствующих в его природе ¹⁶. Чтобы освободиться от потенциального зла, зло должно быть объективировано, т.е. должно стать злом актуальным.

София у Соловьева это не только часть Божества, но и вечноженственное начало в Боге. Образ Софии предстает еще более сложным и противоречивым. Принимать ли Софию лишь за некое абстрактное понятие или же отождествлять ее с одним из лиц Святой Троицы? Ни тот, ни другой вариант в схему Соловьева явно не вписывается. Несмотря на множественность определений и внутреннюю противоречивость, София – это нечто единое и самостоятельное, имеющее ярко выраженные личностные черты.

Если обратиться к раннему Соловьеву эта «субстанциональность» Софии становится еще более очевидной. Именно Софию юный мыслитель считал источником своих ранних философских прозрений. Зачем Соловьеву, стремящемуся выстроить христианскую метафизику, столь неоднозначный и противоречивый персонаж как София? Думаем, что указания на источники, вдохновившие философа, будет явно недостаточно. Еще до своей поездки за границу Соловьев достаточно небрежно отзывается о гностических и мистических материалах, сетуя, что «придется читать много дряни» ¹⁷.

Вспомним, что философия для Соловьева была не просто упражнением для ума, философ стремился выстроить философию жизни. Философию, которая по своему духу была бы принципиально противоположна философии академической. Цельное знание предполагает тесное единство жизни и практики.

Вряд ли стоит говорить о той важности, которую в этой связи приобретает личный опыт мыслителя. Напряженно-мистическое переживание религии, которое было свойственно Соловьеву, с одной стороны, и непринятие исторического христианства, с другой, – уводит его далеко как от рационализма и эмпиризма XIX века, так и от христианской традиции, выработавшей определенные нормы рели-

²² Там же. С. 222–223; подробнее см.: Булгаков С. О Богочеловечестве. Ч. I. Агнец Божий. Париж: Имка-пресс, 1933. С. 112–179.

²³ См.: Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 34.

²⁴ Там же. С. 269.

²⁵ Там же. С. 227.

²⁶ Там же. С. 228.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 243.

³⁰ Там же. С. 244.

³¹ Там же. С. 253.

³² Там же. С. 254.

³³ Об эстетических взглядах Соловьева подробнее см.: Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. М., –СПб.: Университетская книга, 1999. Т. 2. С. 272–293; 333 – 340.

³⁴ Тексты Иванова цитируются с указанием в скобках стр. По изданию: Иванов Вяч. Собр. соч. Т. II. Брюссель: Жизнь с Богом, 1974.

³⁵ Белый Андрей. Критика. Эстетика. Теория символизма. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 218.

³⁶ Там же. Т. 1. С. 116.

³⁷ Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собр. соч. Т. 2. Париж: Имка-пресс, 1985. С. 283. Далее эта работа цитируется с указанием стр. в скобках в тексте.

³⁸ Бердяев Н. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 510; 521 и др.

³⁹ Там же. С. 563.

С.М. БОГУСЛАВСКАЯ

Оренбургский государственный университет

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ В РАБОТЕ ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА «ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ»

«Чтения о Богочеловечестве» Вл.С. Соловьева относятся к 1877 – 1881 гг. и, как писал В.В.Зеньковский, в них «мы находим уже все (точнее – почти все) метафизические идеи Соловьева»¹. Далее Зеньковский замечает: «Чтения о Богочеловечестве» со-

бирали многочисленную аудиторию и положили начало всему тому большому, донныне еще не сказавшему своего последнего слова религиозно-философскому движению, которое связано с именем Соловьева»².

Творческим центром философии Соловьева являются метафизика и этика. На этом настаивают такие знатоки творчества философа, как В.В.Зеньковский, Е.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев.

Метафизика Соловьева есть метафизика «всеединства», и в ней сказывается влияние Спинозы и Шеллинга: Абсолютное не мыслится отдельным от мира³. Становление Абсолютного в «Чтениях о Богочеловечестве» связывается с христианской идеей Боговоплощения; по своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве как реального взаимодействия Бога и человека – процесса богочеловеческого⁴.

Учение Соловьева о Богочеловечестве и софийности мира все пронизано противоречиями:

1) в триединстве: «абсолютно-сущее» в своем неразличимом и сверхпознаваемом смысле, Логос как абсолютное в своей отдельности и возвращение абсолютного к своему первоисточнику – непонятно, относить ли эти три ступени абсолютного к нему же самому или это триединство захватывает и всю материю («тварное начало»);

2) неясным остается употребление имени Христа как логической категории;

3) неясность увеличивается также оттого, что Богочеловечество Вл.Соловьев находит до христианства;

4) противоречивость концепции Софии, которая, с одной стороны, является у него «телом Божиим», а с другой стороны, утверждается, что «тело Христово» есть София. Утверждается также, что Христос как цельный божественный организм есть и Логос, и София⁵ и др.

Антропологические, культурологические и этические идеи в чем-то являются опосредованием этих метафизических противоречий, а в чем-то – обоснованием или следствием метафизических идей.

По Соловьеву, «не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума..., его задачу...

два единства: действующее единство (Логос) и произведенное единство (София). София – это есть «идеальный или нормальный человек». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев говорит о «человеке идеальном, но, тем не менее, вполне существенном и реальном» как о «гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ»¹³. Такая трактовка наделяет Софию значительной автономией и заставляет рассматривать ее как вполне самостоятельную сущность.

Несмотря на то, что термин «София» может иметь строго христианскую трактовку (например у Афанасия Великого), однако, как справедливо отметил Хоружий, «во всей истории мысли гнозис – главное и необъятное поле софиологической спекуляции»¹⁴. Исторически термин «София» закрепился именно за гностическим категориальным аппаратом.

В своей софиологии Соловьев вполне последовательно воспроизводит гностический миф о падении Софии. Так как для самореализации Бог нуждается в «ином», он должен наделять множественных существ субстанциональной независимостью, которая проявляется в свободной воле. Однако субстанциональным единством обладает не каждая отдельная душа, а лишь София, душа мира. Именно она отпадает от Бога, получая независимость от божественного первоначала и утверждая себя вне Бога.

Что же является причиной зла и страданий человека? Несмотря на то, что отпадение Софии в некотором смысле соответствует замыслу Бога, сам факт индивидуации, отделения от Единого, есть грех, порождающий зло. Таким образом, Бог оказывается первой и главной причиной зла. У рождающихся на этот свет людей нет иного выбора, и они, помимо своей воли, вынуждены принять зло эгоистического существования. Сам Соловьев «взваливает» всю вину за случившуюся трагедию на отпавшую Софию, этим как бы реабилитируя Бога. Однако уже то, что София Соловьевым относится к сфере божественной и даже отождествляется с одним из лиц святой Троицы («София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – уни-

ществование Бога для Соловьева является данностью, но благ ли Бог? Ответ на этот вопрос у Соловьева весьма не однозначен.

Специфика Абсолюта состоит в том, что Абсолют имеет двойственную природу: с одной стороны, это сущее, свободное от всего, и по отношению к другому определяется отрицательно, с другой – сущее, будучи Абсолютом, содержит все в себе, а потому определяется положительно. В Абсолюте сочетаются две противоположности. Соловьев отмечает, что «понятие сущего, составляющее исходную точку первой теософической науки и, следовательно, лежащей в основании всей системы цельного знания, *toto coelo* отличается от «абсолютного» рационалистической философии. В этой последней абсолютное принимается только в одном из двух различных нами значений»¹⁰. Абсолютное первоначало, по мнению Соловьева, для самоутверждения должно иметь «в себе или при себе свое другое». Это «другое» обозначается Соловьевым как «первоматерия», «потенция бытия», «становящееся всеединство». Соловьев не просто ограничивает Абсолют, но применяет диалектический метод, представляя синтез двух противоположностей. «Абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так, как в абсолютном все), а чистое ничто существовать не может»¹¹. Именно «первоматерия» образует множественность форм, которую мы можем наблюдать в мире явлений. Для самораскрытия Бог нуждается в «ином». В этой связи вспоминается Лаурианская кабала, утверждающая, что сокрытый трансцендентный Абсолют, *Deus Absconditus* (Эн-Соф, Беспредельное или Ор Эн-Соф — Безграничный Свет) должен «сократиться», чтобы создать место для творения. Если Эн-Соф есть все, если он безграничен и бесконечен, то для тварного мира просто нет места. Поэтому Эн-Соф, или Безграничный Свет, как бы отходит от центра вовне, чтобы высвободить свободное место для мира¹². Несомненно, что для христианской метафизики в центре должна стоять фигура Богочеловека Христа.

У Соловьева также Христос оказывается, условно говоря, «центральным» лицом Святой Троицы. В Боге-Сыне сливаются

Эта задача, очевидно, сводится к выведению... случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности»⁶.

Рассматривая связь природы человека с верою, Соловьев в «Чтении втором» приходит к выводу, что «старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная организация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»⁷.

При этом Вл.Соловьев выступает с критикой современной религии как «вещи очень жалкой»: «религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус»⁸. В современной жизни нет «положительной религии как «связи человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»⁹. Пустое место в современной цивилизации занимают *социализм* (относится по преимуществу к практическим интересам общественной жизни) и *позитивизм* (имеет в виду теоретическую область научного знания) как «стремление организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов»¹⁰.

Между тем «положительной религией» как «безусловным началом и средоточием всего существующего» «должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания»¹¹.

«Осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственной границей эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и са-

мопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды»¹². И далее: «Свободное же подчинение каждого всем, очевидно, возможно только тогда, когда все эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они равны между собою, как все конечные величины равны по отношению к бесконечности»¹³.

По природе люди неравны между собой, т.к. обладают неодинаковыми силами, вследствие этого они оказываются в насильственном подчинении друг у друга, и, следовательно, по природе они несвободны, чужды и враждебны друг другу. Осуществление правды невозможно в царстве природы; оно возможно лишь в царстве благодати, т.е. на основании нравственного начала как безусловного и божественного¹⁴. Социализм в области общественной жизни и позитивизм в области знания своими требованиями общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводят к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т.е. к признанию религии.

Таким образом, Соловьев вслед за Кантом исповедует в антропологии и этике дуализм «мира природы» и «мира свободы» («благодати», по Соловьеву), но если Кант настаивает на идее автономности морали, то Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» исходит из безусловного подчинения морали (обоснования морали) религии (религией).

Религия, по Соловьеву, есть «воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом». «Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собой»¹⁵. Так как безусловное начало не допускает исключительности и насилия, то воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собой должно быть безусловно свободным. Все начала и силы, каждое в пределах своего назначения и своей идеи, имеют равное право на сущест-

«настоящими людьми оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое»⁷. Особенно сильно это влияние заметно в ранней работе Соловьева «София». Идеи, высказанные в «Софии», были развиты в более поздних и зрелых работах мыслителя, правда, уже в переработанном и «адаптированном» для христианства виде.

Как отмечает А.П. Козырев, «работа "Философские начала цельного знания", которая писалась в 1877 г. как докторская диссертация, и по объему и по содержанию сильно отличалась от "Софии", выросло оно именно из французского черновика, и мы еще будем иметь возможность в этом убедиться. "София", таким образом, вслед за "Кризисом западной философии", задавала вектор развития Соловьева как философа вплоть до "Критики отвлеченных начал" и "Духовных основ жизни"»⁸.

Проблема зла – одна из центральных проблем, решаемых в русле метафизики всеединства. Однако построения Соловьева весьма далеки от традиционной для христианства теодицеи, предложенной еще Августином в IV в. Учение Августина о несубстанциональности зла, можно сказать, стало «классическим» вариантом христианского ответа на вопрос: почему Бог допускает зло? В своей «Исповеди» Августин пишет: «Итак, я увидел, и стало мне ясно, что Ты сотворил все добрым и что, конечно, нет субстанций, не сотворенных Тобой. А так как Ты не все сделал равным, то все существующее – каждое в отдельности – хорошо, ибо все Бог наш «создал весьма хорошо». И для Тебя вовсе нет зла, не только для Тебя, но и для всего творения Твоего, ибо нет ничего, что извне вломилось бы и сломало порядок, Тобой установленный. Злом считается то, что взятое в отдельности с чем-то не согласуется, но это же самое согласуется с другим, оказывается тут хорошим и хорошо само по себе»⁹. Соловьев постулирует бытие Божие, отмечая бесплодность рациональных доказательств. Существование Бога постигается из опыта и познается только через веру. Причем особое место Соловьев отводит вдохновению и мистическому озарению, с помощью которых и осуществляется связь с трансцендентным. Рациональный способ познания отодвигается на второй план и оказывается лишь средством для выражения мистических прозрений и интуиций. Су-

вопрос, опровергающий существование всемогущего Бога: «Сможет ли Бог создать камень, который Он не сможет поднять?». Конечно, это высказывание уже по логической форме является тождественно-ложным, поскольку конъюнкция содержит два противоположных утверждения (A & не A), а потому не зависимо от того, какие значения будут у переменных, это высказывание всегда будет ложным. Однако, в отличие от прочих тождественно-ложных высказываний (подобных утверждению «сейчас идет дождь и сейчас не идет дождь»), парадокс «всемогущества» это не просто софизм. Если мы полагаем, что Богу возможно все, то термин «всемогущество» трактуется верно, а противоречивая формулировка лишь вскрывает логическую парадоксальность идеи всемогущества.

Бог всемогущ, но сможет ли он ограничить сам себя? Вопрос это отнюдь не праздный. Если настаивать на безграничности Абсолюта, то как в таком случае можно говорить о человеке, обладающем свободой воли и оказавшемся без Бога в результате грехопадения? Как нам кажется, христианин на вопрос о камне не должен ответить утвердительно: «Да, Бог сможет создать камень, который не сможет поднять. Однако, это не умаляет Его всемогущества, потому что Бог может ограничить себя, подобно тому, как он ограничил свое всемогущество по отношению к человеческой воле». Разум, утверждающий бытие и всеблагость Бога, неизбежно приходит к необходимости логически ограничивать понятие «божественного всемогущества». В философии Владимира Соловьева мы обнаруживаем любопытное сочетание двух типов теодицеи: «гностической» и «философской».

Проблему теодицеи Соловьев решает в рамках своей метафизики всеединства. Отметим сразу, что философия всеединства у Соловьева носит двоякий характер: с одной стороны, это стремление остаться на христианских позициях через специфическую философскую интерпретацию христианских догматов, с другой – использование чуждых христианству идей гностической и каббалистической традиции.

В исследованиях, посвященных раннему периоду творчества Соловьева, не раз отмечалось то огромное влияние, которое оказали на Соловьева европейские мистики (Беме, Сведенборг), средневековые каббалисты, а также гностицизм. Как выражается Соловьев,

воление и развитие. «Но так как они соединены в одно общее и безусловное целое, к которому все они относятся как различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляют между собою полную солидарность, или *братство*».

Таким образом, с этой стороны религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы, равенства и братства»¹⁶.

Отдельные существа, и частные начала и силы должны сами от себя, по своей воле прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения или эгоизма.

«Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом»¹⁷. В этом Вл.Соловьев видит великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации: отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. «Через несостоятельность и роковой неуспех этого стремления является самоотрицание, самоотрицание же приводит к свободному воссоединению с божественным началом»¹⁸.

В культурологическом плане Соловьев констатирует, что коренной переворот, великий кризис в сознании западного человечества уже начался. Он высказывает предвидение, что «когда на Западе социальная революция достигнет победы и, достигнув победы, увидит бесплодность этой победы, увидит ... невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаниях условного преходяще-

го бытия, когда западное человечество убедится ... самую историческую действительностью в том, что самоутверждение воли ... есть источник зла и страдания, – тогда пессимизм, поворот к самоотрицанию перейдет из теории в жизнь, тогда западное человечество будет готово к принятию религиозного начала, положительного откровения истинной религии»¹⁹.

Необоснованной, на наш взгляд, является идея Соловьева в «Чтении первом», что «по закону разделения исторического труда один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторических дела, и если западная цивилизация имела своею задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе»²⁰. В «Чтениях...» остается непроясненным, что выступает в качестве этой исторической силы. Позже, в работах периода теократической утопии (например, в работе «Россия и Вселенская Церковь»), Соловьев на роль этой силы определил Россию, которая должна соединить мощную царскую власть с духовным величием католического христианства (властью Папы Римского).

С другой стороны, «онтологическая трансцендентность тайны Боговоплощения обнаруживает... свою этически имманентную сторону.

Богочеловеческая этика – это этика двух волей – Божественной и человеческой, – взаимодействующих в диалогическом пространстве единого самосознания. Парадокс в том, что видимое единство «моночеловеческой» этики ведет к противоречию и антиномичности в следовании нравственным требованиям, тогда как «амбивалентная», двуприродная этика Богочеловечества отличается цельностью и непреклонностью в соблюдении нравственных норм. Это достигается благодаря взаимосогласованности двух векторов Богочеловеческого воления: *кенотического самоумаления* (свободного отречения) Божественной воли – *свободного подчинения* (Сыновнего послушания) человеческой воли, и *согласования* Богочеловеческого воления в его целом. Схематически это можно выразить следующим образом:

Гностический взгляд на материальный мир значительно отличается от манихейского. Гностические системы имеют богатую и весьма разнообразную мифологию. Несмотря на трудности, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся систематизировать порою весьма не похожие друг на друга космогонические мифы гностиков, можно говорить о специфических идеях, присущих именно гностическим воззрениям.

Одним из важнейших персонажей гностических космогоний является София. Согласно воззрениям гностика Валентина, в изложении Иринея Лионского, Софии, как и прочим зонам, надлежало рожать только в союзе со своей парой. Однако София решила сделать это в одиночку, уподобившись тем самым своему Отцу, и породила на свет «безвидную и пустую»⁵ материю, в результате чего отпала от божественной Плеромы (Плноты). Осознав свое одиночество, София обратилась на поиски оставившего ее света. В результате этого обращения София образовала Демиурга, который «соделался отцом и Богом сущего вне Плеромы; <...>, из бестелесного произвел тела, создал небесное и земное; стал зиждителем вещественного и душевного»⁶. Несмотря на свое отпадение, София сохраняет духовную природу, взятую из Плеромы. Демиург же был наделен только душевной, более низкой, природой. По образу и подобию своему Демиург творит человека, однако София без ведома Творца, вкладывает в телесно-душевное творение еще и духовную природу. Именно благодаря познанию и раскрытию своей духовной природы гностики надеются обрести спасение.

Таким образом, София оказывается центральным персонажем гностической теодицеи. С одной стороны, она стала причиной мировой трагедии и появления человека, с другой, – благодаря Софии становится возможным спасение и возвращение к истинному Отцу.

Обозначение третьего типа теодицеи, предполагающего ограничение Абсолюта, как «философского» носит в основном формальный характер. Философия, опирающаяся на рациональное рассуждение и логику, при решении проблемы теодицеи неизбежно сталкивается с логическим парадоксом. Дело в том, что сама идея «всемогушества» потенциально заключает в себе внутреннее противоречие. Достаточно вспомнить риторический

прийти к неутешительному выводу: «Если бы он заботился обо всем, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла <...>. Но если бы он и хотел и мог, то он и заботился бы обо всем; судя же по сказанному выше, он не заботится обо всем; значит, он не хочет и не может заботиться обо всем. Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины, по которой он не может заботиться о том, о чем не заботится, а понятию бога противоречит то, что он слабее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всем, но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же он и не хочет, и не может, то он завистлив и слаб; а говорить это про бога пристало только нечестивцам»¹. Другими словами: если существует зло, то Бог либо желает, но не может предотвратить его, значит, он не всемогущ, либо может, но не желает, тогда он не всеблаг, либо не может и не желает, тогда это вообще не Бог.

Таким образом, возникают три варианта теодицеи.

1. Теодицея «атеистическая».
2. Теодицея гностико-манихейская (Творец зол).
3. Теодицея философская (Бог ограничен в своих возможностях).

Первый вариант является своего рода «отрицательной» теодицеей. Отказ смириться перед мировым злом, объяснить, а через это и оправдать его неизбежно приводит к отрицанию идеи Бога, хотя взятая сама по себе идея всеблаготворителя может рассматриваться положительно. Речь не идет о доктринальном атеизме. «Атеистическая теодицея» – это, перефразируя известные слова Маркса², «вздыхать», угнетенной мировым злом. Иван Карамзин, объясняя Алексею свой «атеизм», говорит: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять»³.

Гностики и манихеи существование зла связывали с материальностью видимого нами мира. Если же материя есть зло, то и ее создатель не может быть благ. Однако для манихеев, придерживающихся строгого дуализма, материя, хотя и является безусловным злом, носит нетварный характер. Материя – это своего рода первопринцип. Как отмечает Г. Виденгрэн, «в центре системы Мани стоит именно учение о двух принципах, Боге и материи. Две эти вечные несотворенные субстанции могут также обозначаться как свет и мрак, как истина и ложь»⁴.

1. Божественная воля – человеческая воля = свободное отречение.

2. Человеческая воля – Божественная воля = свободное подчинение.

3. Божественная воля – человеческая воля = согласие»²¹.

Именно в таком ключе и строится нравственная философия Вл.Соловьева, включая и его более поздний труд – «Оправдание добра».

Интересно воззрение философа на личность человека. Вл.Соловьев исходит из того, что «свободная... внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение»²². При этом философ уточняет: «Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение. В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией»²³.

В этом отношении хотелось бы поспорить с В.В. Зеньковским, утверждавшим, что в метафизике человека Соловьев придерживался учения о «вечном человеке», о «человечестве как едином существе»²⁴. По крайней мере в «Чтениях о Богочеловечестве» (а именно в «Чтении третьем») содержатся мотивы не только антропологического имперсонализма, как утверждает В.В.Зеньковский, но и религиозного персонализма.

По Вл.Соловьеву, «человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т.е. ... она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но... человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т.е. ... может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и..., следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается,

только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление»²⁵.

Соловьев выделяет три этапа, или три элемента разворачивания как исторического, так и логического порядка в *содержании* религиозной истины. «Это, во-первых, *природа*, т.е. данная наличная действительность, материал жизни и сознания; во-вторых, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в-третьих, *личность человеческая* как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное»²⁶.

Проанализируем отношение Соловьева к природе и происхождению зла. В «Чтении девятом» он пишет, рассматривая проблему «другого» и «отдельности», что в моменты идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: «здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное...»²⁷. Во всей остальной нашей жизни «идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное... Допуская вообще в теории, что все другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины.

Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других - и является коренным *злом* нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя от всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы...»²⁸.

Далее Соловьев пишет, что «зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для

¹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С.764 – 765.

² Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С.765.

³ Соловьёв В.С. Кризис западной философии // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.2. С.58.

⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С.710.

⁵ См. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С.60-62.

⁶ См. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С.95 – 96.

⁷ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соч. СПб.: Худож. лит., 1994. С.339.

⁸ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.2. С.95.

⁹ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С.831.

Е.А. КАЛИНИН

Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ. ИДЕИ СОФИОЛОГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В СВЕТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ К. Г. ЮНГА

Теодицея одна из сложнейших и общезначимых проблем для религиозной мысли. Особенно напряженно вопрос «оправдания добра» стоит для мысли философской, стремящейся решить противоречие между всеблагостью Божией и существованием в мире зла путем рационального рассуждения. Любая метафизическая система, где есть место благу, всесильному и всезнающему Творцу, вынуждена отвечать на вопрос: как возможно зло?

Простейшую классификацию возможных подходов к решению этой проблемы можно дать, опираясь на логическое противоречие, сформулированное еще Секстом Эмпириком. Если допустить существование Бога, то, по мнению философа, придется

обнаружит во внешнем объекте тот же безусловный сущий корень. «Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нём (или в них) образа триединого Бога»⁷. Способность познавать образ Другого как свой собственный говорит о единстве «почвы», на которой эти образы произрастают, т.е. о возможности образа Всечеловека, который, вобрав в себя все образы Я, предстаёт как самое уникальное и одновременно самое универсальное существо.

Так продвижение по пути познания образа Я неизбежно приводит к встрече с триединством высшего порядка: Бог – София – Всечеловек. Так как «усвоивши общую форму триединства в бытии конечном, непосредственно нам известном, мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного»⁸. Степень универсализации этих образов через собственное самосознание зависит от индивидуальных усилий каждого. Если орган восприятия – сердце – не настроен на высокую частоту более универсальных идей, то существо Бога, Софии и Человека остаётся на уровне общих расщепленных понятий и малосодержательных схем.

Теперь мы, наконец, можем обнаружить столь необходимое для любого познания прочное основание в личном опыте, который мы приобретаем в своём сердце в моменты творческого вдохновения и интуитивного прозрения, реализуя древнейший постулат всечеловеческой мудрости «Познай самого себя». «Дельфийское изречение, если оно шло от доброй силы, а не от Пифона, не могло внушить познания к себе как эмпирического хаоса, или как логической отвлечённости: оно должно было указывать на субъекта в третьем смысле, как истинно философского; он же определяется не в своей материальной пестроте и не в своей формальной пустоте, а в своём безусловном содержании, как становящийся разум самой истины. Следовательно, познай самого себя – значит познай истину»⁹.

нас... Они суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли...»²⁹.

«В человеке мировая душа (София) впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства»³⁰. Таким образом, «человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем, ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере»³¹. В своём идеальном сознании человек имеет *образ* Божий; безусловная свобода от идеи, формальная беспредметность человеческого «я» представляет в нём *подобие* Божие. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь её как Бог, т.е. может от себя восхотеть быть как Бог», – говорит Соловьёв в «Чтении десятом»³².

Начало зла, т.е. исключительного самоутверждения, «выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала»³³. «...Для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* её»³⁴.

Человек, по Вл.Соловьёву («Чтение одиннадцатое и двенадцатое»), «есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий»³⁵. «...Понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*»³⁶.

Богочеловек (Христос) на пути достижения славы Божией встречается с *искушением* зла. «Испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности»³⁷:

1) первое искушение – сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения;

2) новое искушение, если пройдено первое, – сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума;

3) последнее и самое сильное искушение, когда рабство плоти и гордость ума устранены: во имя своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству»³⁸.

«Так как все человечество представляет те же три существенных элемента, что и отдельный человек, – дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также тройным, но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этой истиной как действительным *фактом*, поэтому первым искушением представляется злоупотребление этой истиной во имя самой этой истины, зло во имя добра, – грех духа, зло нравственное по преимуществу, т.е. то, что у Христа было последним искушением (по евангелисту > Матфею)»³⁹.

Вл.Соловьев различает внутреннее и внешнее принятие Христа. Внутреннее принятие Христа – это духовное возрождение, рождение свыше или от духа. Внешнее принятие Христа – только признание чудесного воплощения божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона⁴⁰. Внешнее принятие христианства включает в себе возможность подпасть под первое искушение злого начала, т.е. искушение религиозного властолюбия, – этому искушению подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собой большинство западного человечества в средние века⁴¹. В результате осознания ложности католического пути родилось протестантство с его идеей гордости человеческого разума. Неудачи французской революции и

Реализация	Нейтрально	Хочет воплотиться, стать сущим
Орган восприятия	Мозг	Сердце
Средство восприятия	Рассудок	Разум
Закон отношения единичности и универсальности	Обратное отношение (чем больше объём понятия, тем беднее его содержание и наоборот)	Прямое отношение (чем универсальнее образ, тем он индивидуальнее и содержательно богаче)
Слово	Термин	Символ
Действие	Представление	Воображение

Образ Я – это первый образ, который методологически необходим и интуитивно достоверен для каждого, кто решит ступить на путь познания трансцендентных для нашего рассудка сущностей. Этот образ включает в себя все бывшие и будущие состояния Я, все его мельчайшие душевные порывы, все его оттенки и грани. Причём всё это он раскрывает одновременно в единстве и простоте своего самосознания. Чтобы быть таким, образ Я необходимо перестаёт быть абстракцией, он живёт, выражает себя, стремится к самореализации через действия и поступки своего эмпирического носителя. Чтобы «ожить», т.е. стать некоторой динамической единицей, образ Я всегда находится в состоянии саморазличения. В конце шестого чтения о Богочеловечестве у Владимира Соловьёва можно обнаружить своеобразный экскурс в историю философии по поводу этого различения. Так у Лейбница образ Я представляется как триединство сознающего (я-субъект), сознаваемого (я-объект) и самого акта сознания (я-понятие). У Августина это же триединство выражается через бытие я (*esse*), знание я (*scire*) и волю я (*velle*)⁶. *Познание своего Я как триединого образа есть его утверждение в качестве истинно-сущего, безотносительного или, иначе абсолютного.*

Образ Я как живая единица познания находит в себе множество связей, выводящих её за свои пределы, пока однажды этот образ не вступит во взаимодействие с образом Другого, т.е. пока наше Я не

Русские философы показали, что для теории познания образ значит гораздо больше. Образ – это не более или менее детальное представление предмета перед нашим умственным взором. Все до одной категории, используемые в таком определении (и представление, и предмет, и умственный взор), не охватывают его существа. Образ – это, скорее, Идея, которая притягивает волну субстанционального деятеля (термин Н.О. Лосского), способного её осуществить. В образе идеально-пассивное спаяно неразрывно с идеально-активным, мысль связана с энергией её воплощения, это сильная, живая мысль, одна сторона которой есть идеальное сущее всеединство, другая – субстанциональное единство нашего Я во всем многообразии своих воплощений.

Таковы некоторые сравнительные характеристики понятия и образа, позволяющие увидеть гносеологическую ценность последнего.

	Понятие	Образ
Определение	Форма мышления, в которой отражены существенные признаки того или иного сущего	Форма мышления, в которой сущее являет себя как целое
Способ познания	Внешний (эмпирическое и рациональное познание)	Внешний + внутренний (интуиция)
Способ образования	Отрицательный (отвлечение признаков)	Положительный (включение в объём конкретных идей) ⁵
Содержание	Относительная истина	Сущая истина
Качество	Сложное (составное) и ограниченное (определённое)	Простой (неделимый) и глубокий (неисчерпаемый)
Детерминанты	Пространство, время, причинность	Вечность

германской философии показали, по Вл.Соловьеву, что разум оказался бессильным против *материального начала*. Господство рационализма сменилось преобладанием материализма и эмпиризма. И хотя этот путь еще не пройден до конца, ложность его уже осознана передовыми умами на самом Западе⁴².

«Восток (Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе. – Прим. мое: С.Б.) не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но храня ее в *душе* своих народов, Восточная Церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианскую культуру*, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину»⁴³. Истинно христианская культура – это «установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение ... состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтобы они имели самостоятельность»⁴⁴. Между тем, отмечает Вл.Соловьев, на Востоке – слабость человеческого начала (разума и личности), что могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель⁴⁵.

Соловьев заканчивает свои рассуждения в «Чтениях о Богочеловечестве» следующим тезисом: в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура, или стихия человеческая, действительным и образующим началом – разум божественный (божественный Логос), и результатом – Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую природу. В процессе христианства основой, или материей, является натура, или стихия божественная (слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек,

воспринявший божество. Воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со *всем*. Следовательно, человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская Церковь⁴⁶.

Таким образом, в этом отношении, в плане воплощения божественной истины в историческую действительность, Вл.Соловьев – имперсоналист. К тому же он исходит из необходимости объединить представительницу неподвижной божественной основы в человечестве – Восточную Церковь – с представителем человеческого начала – Западным миром. Только свободное сочетание этих двух начал может породить духовное человечество⁴⁷. Тем самым в «Чтениях о Богочеловечестве» закладываются основы для последующего периода творчества Вл.Соловьева – периода теократической утопии.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч.1. Л., 1991. – С.14.

² Там же.

³ См.: там же. С.34.

⁴ См.: там же. С. 35, 36,

⁵ См.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С.130 – 131.

⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 2000. – С. 169 – 170.

⁷ Там же. С. 64.

⁸ Там же. С. 38.

⁹ Там же. С. 37.

¹⁰ См.: там же. С. 39.

¹¹ Там же. С. 37.

¹² Там же. С. 45 – 46.

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 48.

¹⁶ Там же. С. 49.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 49 – 50.

¹⁹ Там же. С. 50.

²⁰ Там же.

²¹ Назаров В.Н. Богочеловеческие начала нравственной философии В.С.Соловьева // Россия и Вселенская Церковь: В.С.Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М., 2004. С. 73.

²² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 55.

Если законы формальной логики (логики, в основе которой лежит понятие) перестают действовать, *это не значит, что логику надо оставить вообще, что невозможно какое-либо упорядоченное познание, что нет метода как такового*. Наше теоретическое познание всегда идёт вслед за фактическим знанием, а фактическое знание нашего Я, а также множества других Я у нас, безусловно, есть. «В человеке эмпирический элемент до того заслоняет собою общие формы представления, что на первый взгляд явления собственно человеческой жизни кажутся совершенно не подлежащими этим формам, не имеющими никакого закономерного основания, так что если бы человек был доступен нам только извне, посредством рассудка с его общими формами, как все другие предметы, то он казался бы нам совершенным чудом. Но это чудо – мы сами, и, таким образом, именно тут, где формы представления являются окончательно недостаточными средствами понимания, нам открывается другой источник познания внутреннего и непосредственного – вследствие того, что здесь познающее совпадает с познаваемым»³.

Итак, человеческое Я не может быть познано ни на уровне эмпирического факта, ни на уровне общего понятия, так как под ним «нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлечённое понятие»⁴. Для постижения Я, как первой из узнаваемых нами всемирных сущностей, мы должны использовать другие формы мышления, способные отражать не только существенные признаки объекта (сущего), совокупность которых никогда не тождественна самому объекту, а суть объекта, его живое средоточие, позволяющее наблюдать объект неделимым во всей взаимосвязи его бесконечных проявлений.

Как для рационального мышления, в котором проявляется наша способность к *представлению и умозрению*, основной формой является *понятие*, так для внутреннего (интуитивного) мышления, в котором проявляется наша способность к творческому *воображению и вдохновению*, основной формой следует признать *образ*. В течение многих столетий категория «образ» практически ограничивалась понятием «художественный образ», который в свою очередь нивелировался до значений «вымысел», «фантазия».

что это легко и естественно для рассудка. «Опредмечивание мира» и есть то, что сейчас в большинстве случаев называется познанием. Процесс, который очень детально описал Кант и для которого у нас имеется всё необходимое: априорные формы чувственности, схемы рассудочной деятельности и т.п. Когда мы начинаем «опредмечивать» наше Я, то не продвигаемся сколько-нибудь значимо на этом пути.

Если мы будем подходить к познанию нашего Я так же, как и к познанию книги, то необходимо представить себе сверхсущество (Бога), который, некогда придумав человека, по сей день продолжает «изготавливать» его в самых разнообразнейших вариациях, используя для этого механизм самовоспроизведения, применяя разнообразные по составу и цвету материалы и т.д. Очевидно, что это несколько абсурдное и произвольное предположение. И там, где всё было просто, достоверно и логично для предмета, для Я или любого живого организма, превращается в фарс. Как только мы ступаем на почву познания сущностей, которые не могут быть выражены только через предметное отношение, все классические формы умозаключения теряют свою достоверность.

Сказать: «Раз я не понимаю, как всё это «работает», значит, и нет ничего» – это, конечно, не выход. Как писал по этому поводу Владимир Соловьёв: «Если мысль какого-нибудь Ивана Ивановича или Петра Петровича остановилась на пути познания и сказала: «Я устала и не могу идти дальше», то в этом частном случае нет никакой беды. Но если эта мысль вдруг заявляет: я дошла до конца, дальше пути нет, это и есть предел человеческого познания в целом, то такое заявление не следует считать добросовестным. Ничто не мешает более честной и трудолюбивой мысли идти дальше»².

Сказать: «ну и пусть себе «работает», лишь бы не сломалось» – тоже плохой выход. Для большинства людей такая позиция перестаёт быть выходом, как только нечто значимое действительно «ломается». Когда уходит по настоящему близкий человек, вдруг ясно осознаёшь, что так и не знал, кем же он, в сущности, был, и кем или чем являешься ты сам, и как теперь жить дальше и зачем.

²³ Там же.

²⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.П. Ч.1. С. 50.

²⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 63.

²⁶ Там же. С. 79.

²⁷ Там же. С. 181.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 29.

³⁰ Там же. С. 203.

³¹ Там же. С. 204.

³² Там же.

³³ См.: там же. С. 206.

³⁴ Там же. С. 214.

³⁵ Там же. С. 222.

³⁶ Там же. С. 223.

³⁷ Там же. С. 225.

³⁸ См.: там же. С. 225 – 226.

³⁹ Там же. С. 230.

⁴⁰ См.: там же. С. 230 – 231.

⁴¹ См.: там же. С. 231.

⁴² См.: там же. С. 232 – 236.

⁴³ Там же. С. 236.

⁴⁴ Там же. С. 237.

⁴⁵ См.: там же. С. 239.

⁴⁶ См.: там же. С. 240.

М. МАТЦАР

Московский государственный открытый педагогический университет им. М.А. Шолохова

ЗНАЧЕНИЕ ТРАКТАТА «СОФИЯ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В СТАНОВЛЕНИИ ЕГО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ

Решение поставленной задачи – раскрыть значение раннего трактата Владимира Соловьёва «София» в становлении его положительной эстетики – предполагает ответ на три вопроса: Что представляет собой текст «София»?; Какое значение вкладывает

Вл. Соловьев в концепт «София»?; Какова роль этого трактата в становлении и развитии положительной эстетики Вл. Соловьева?

Рукопись «София» относится к 1875 – 1876 гг., т.е. к самому началу творчества Вл. Соловьева. Но молодым философом уже пройден сложный путь миропостижения. Наивная детская вера, выросшая из общей религиозно-православной атмосферы в доме, личный мистический опыт и связанные с ним переживания – все перечеркнуто богоборчеством, атеизмом и увлеченностью естествознанием. За серьезным занятием наукой – разочарование и вывод: научное знание есть «знание пустое и призрачное»¹. Достойны познания только «человеческая природа и жизнь», а подлинный путь к знанию – приобщение к творчеству великих поэтов². Начат поиск «экзистенциалов» и, как следствие, – новое обращение к религии и теологии, основанное «на развитии разума»: ведь только «много философии» приводит к вере сознательной³. Это открывает новые принципы изучения мира природного и ведет к пересмотру философских оснований науки. Отношение Соловьева к науке повторяет, по сути, те же «три возраста развития»⁴; как это было и в случае с религией, – от слепой веры в безграничность ее возможностей – к отрицанию таковых; от скептического отношения к ее предмету – к критическому исследованию ее методологии. Такая сложная диалектика привела автора трактата к поиску единых основ человеческого познания.

Одновременно философ осознает и свое собственное предназначение. Им движет представление о наличном состоянии человечества как *недолжном* и вера в возможность преобразования данного способа бытия. Поэтому поиск *истинного* способа миропостижения оказывается тесно связанным с поиском *средств* для преобразования действительности⁵ как осуществлением философом цели своей жизни. Этот процесс и результат духовного самоопределения нашли в тексте рукописи наиболее полное воплощение.

«София» – это текст-вдохновение, который автор создал в особом напряжении души. Его экстатическое состояние проявлено на страницах рукописи присутствием элементов медиумического письма и отражено в поэтическом творчестве.

идея книги, форма, в соответствии с которыми она была сделана. Для этой формы вовсе не обязательно предполагать какой-то способ существования. Достаточно предположить существование её носителя – изобретателя книги – и всех остальных людей, которые обладают необходимым знанием о ней. Итак, бытие «Всекниги» не следует из существования обычной книги, и такое выведение называлось бы только гипостазированием понятия.

Однако, когда мы говорим, что существует наше Я, мы не можем ограничиться такими же выводами. Идея нашего Я или его форма настолько глубока, что, даже будучи самим этим Я, мы никогда не можем достигнуть её «дна». Такую сложную форму никак нельзя передать в понятии в виде набора существенных характеристик. Что же можно тогда сказать о носителе этой идеи, который способен всё снова и снова облачать её в материю, т.е., как минимум, прекрасно знает, что же это такое? Его тоже очень сложно представить себе в виде эмпирической личности. Ещё одно существенное отличие между познанием книги и познанием человека заключается в том, что, обладая понятием книги, т.е. зная некоторую совокупность её признаков, мы в состоянии произвести эту книгу самостоятельно. (Если даже речь идёт не о книге, а о сложнейшем механизме, изготовить который может только огромный коллектив высококвалифицированных специалистов.) Если же речь идёт о воспроизведении нашего Я, то знания ряда его существенных характеристик явно недостаточно. Почему мы говорим, что каждое человеческое Я – уникально? Потому что мы не знаем, как повторить его через наше знание. Процесс воспроизведения человека человеком, во-первых, никогда не воспроизводит то же самое человеческое Я, а во-вторых, никак не связан с познанием его существенных характеристик.

Однако мы не «схватываем» понятие Я, не потому что невнимательны или недобросовестны, а потому что *познание через понятие достигает своей цели только для предметной реальности*. Что есть книга? Это предмет, некоторый продукт рассудочной деятельности. «Метка», которую человек поставил на окружающую реальность. Такими «метками» человек постепенно заполняет ментальное пространство вокруг себя, потому

сущностей, показать недостаточность традиционных познавательных средств и попытаться найти новые гносеологические единицы, которые соответствовали бы качеству постигаемого явления.

Существуют три всемирные сущности, которые постоянно находятся в поле познавательных поисков: Бог, София и Человек. Человек как всемирная сущность (Всечеловек или Единый Организм Человечества) точно так же, как Бог и София, не даёт нам в эмпирическом опыте. Поэтому можно смело сказать, что мы также далеки сегодня от понимания сущности человека, как и от понимания сущности Бога. Однако вопрос о человеке выглядит ближайшим, с него естественнее начинать. На нём легче опробовать новые познавательные приёмы. И если бы нам удалось хоть немного продвинуться в этом вопросе, возможно, мы получили бы доступ на территорию, которая раньше считалась в полной мере трансцендентной.

Формы и методы традиционной логики не позволяют нам увидеть Человека иначе как человека-вообще – наиболее пустое и бессодержательное понятие, которое только можно себе представить. Ведь понятия, которыми мы оперируем в процессе мышления, формируются путём отвлечения существенных признаков конкретных единичных предметов. Таким образом, самое универсальное понятие – категория – почти лишено содержательных характеристик. Конечно, из такого понятия невозможно извлечь понимание сущности Человека. Зато мы имеем в наличии множество эмпирически данных элементов объёма этого множества, которые можно изучать и анализировать, как и другие воспринимаемые объекты. Такой подход вряд ли бы нам пригодился, если бы одной из единиц этого объёма не были мы сами. Человек как сущее каким-то образом дан нам через наше Я, через нашу способность к самопознанию.

Наше Я есть точка отсчёта и гарант возможности Всечеловека. Но мысль эта требует очень длинного и тщательного обоснования.

Мы не говорим, что если есть книга, то существует и «Всекнига», гигантская книга, которая состоит из всех книг, которые были, есть и будут в мире. Мы говорим только, что раз есть книга, значит, есть материал, из которого она сделана, и

Философ ощущает себя находящимся на стыке времен. Такое ощущение имеет две проекции: ощущение мыслящего человека в его соприкосновении с общественно-политической жизнью эпохи, т.е. переживание реального времени истории, и параллельно – ее надвременной составляющей. Соловьев называет конкретный период – 1878 – 1886 гг. – Именно в этот отрезок времени должно закончиться рассудочное воздействие на человечество мира умерших духов, воздействие умудренных опытом. Автор «Софии» предвидит объединение двух миров – это значит, что разделение на мир мертвых и мир живых прекратится⁶. Нужно спешить (осталось совсем немного времени!); философом движет осознание необходимости быстрого освоения человечеством нового способа постижения бытия.

Но «София» состоялась в то же время и как классический философский трактат. Это программное произведение Вл. Соловьева – и целью его создания была подготовка докторской диссертации.⁷ Работа над текстом «Софии» была начата непосредственно после защиты Соловьевым магистерской диссертации «Кризис западной философии (...)» в 1874. И хронологически, и содержательно она является логическим продолжением критики позитивизма, «замыкающего деятельность человеческой мысли темным кругом относительных поверхностных явлений или видимостей»⁸. Преодоление позитивистской ориентации предполагает познание не только реальности (данной как внешний опыт), но и действительности, т.е. действительного сущего, явленного в опыте внутреннем⁹. Предпосылкой того, что «мы можем иметь и имеем познание о других существах вне нас, притом как о частных существах, так и о всеедином метафизическом существе или абсолютном первоначале космоса», является, по Соловьеву, «логическое соотношение данных внутреннего и внешнего опыта»¹⁰. Позитивизм же обвинен Соловьевым в стремлении отнять у нашего познания целую область, лежащую в основе всякого познания, как открывающую для ума целый мир высших существенных вопросов. Она связана со стремлением человека к безусловной свободе, выражающим его природную метафизическую потребность.

Эти исходные посылы, отразившиеся в его письмах и лекциях, легли в основу создания трактата. Сама логика исследова-

ния мыслителя, нацеленного на то, чтобы «дать более основательную постановку этим вопросам»,¹¹ с учетом «важности спиритических явлений для установления настоящей метафизики»¹² и обусловила особый интерес Соловьева к западноевропейской мистике, гностицизму, Каббале, т.е. к опыту непосредственного постижения тайны имманентного и трансцендентного. Сам Владимир Сергеевич придавал большое значение результату этого приобщения, отразившемуся в «Софии». Стремление издать свой труд обязательно, и оценка этого трактата как «великого по значению» и «основы всех дальнейших занятий» отражена в письмах¹³. На эти источники ссылается в своей статье и А.П. Козырев, исследователь творчества гениального философа, подготовивший «Софию» к изданию на русском языке¹⁴.

Интерес философа к Софии не случаен: он вытекает из его устремленности к постижению Абсолюта и поиску средств преобразования данной реальности в идеальную – ведь именно эта мифологема традиционно характеризуется как посредствующее звено между миром метафизическим и миром природным.

Интуиция Соловьева о Софии включает в себя несколько аспектов. Во-первых, София связана с его учением об Абсолюте (раскрытом в тексте трактата) и включает в себя всю историю человеческих представлений о его «материальной причине», причем в соловьевском понимании она может быть мыслимой идеально. София мыслится как мифологема, олицетворяющая *про-явленность* Божества посредством его женской ипостаси (см. также «Мифологический процесс в древнем язычестве» 1873, «Чтения о Богочеловечестве», 1881). Во-вторых, учение Соловьева соединяет в себе традиции, уходящие корнями в глубокую древность Афин и Иерусалима, для которых София была символом особой формы знания, – знания-мудрости.

Употребленное первоначально Гомером¹⁵ в комбинации с именем богини Афины (применительно к делу строительства и упорядочения, художества и ремесла), это понятие в дальнейшем было наполнено греками «смыслжизненным содержанием» и «нравственной силой»¹⁶. Такая мудрость не дана человеку непосредственно. Скептическое отношение к «софийным» возможностям человека вынесли греки из «спора философов с мудрецами», предоставив Богу обладание истиной бытия, а челове-

³ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Соловьев В.С. Собр. соч. Т.ХI. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С.288.

⁴ Там же. С.309.

⁵ См.: Вестник РФО. 2005. №1. С. 206 – 208; см. также: http://www.topos.ru/veer/48/fs_sophia_disciplines.html.

⁶ См.: <http://www.sofiogonia.webhost.ru/?url=forum/article&id=1>

⁷ О содержании выступлений, дискуссий и секционных докладов см.: http://www.situation.ru/applj_artp_928.htm

⁸ Рерих Н.К. Женскому сердцу. О вечном. М.: Республика, 1994. С. 129.

⁹ См.: Яковлев Е.Г. Богородица христианского Востока и мадонна христианского Запада // Философские науки. 2001. №3. С. 65 – 72

¹⁰ См.: Вестник РФО. 2005. №2. С.47 – 48.

¹¹ Там же. С.36.

¹² Вестник РФО. 2005. №2. С. 210.

¹³ Там же. С.211.

Н.А. ПОДЗОЛКОВА

Озёрский технологический институт
филиал Московского инженерно-физического института
(государственного университета)

ОБРАЗ КАК СРЕДСТВО ПОСТИЖЕНИЯ ВСЕМИРНЫХ СУЩНОСТЕЙ

Истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, состоит не в том, чтобы отвергать всё существующее, пока оно не будет создано мыслью из неё самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью.

Вл. Соловьёв «Теоретическая философия»¹

Новые познавательные принципы русской школы всеединства, основателем которой по праву считается Вл. Соловьёв, необходимы для постижения таких сущностей, как Богочеловек, София и Бог, без которых немислимо само понятие всеединства. Мы ещё раз хотели бы восстановить логику возникновения этих

оно не вполне удовлетворяет современных авторов. Именно потому, что они размышляют над проблемами сегодняшней социальной реальности, принципиально иной, чем во времена Соловьева, они не могут использовать понятие Софии в старом значении. В то же время они и не могут обойтись именно без этого русского мыслителя достаточно далекой эпохи. Рассуждая о *технософии* – одной из новых софийных дисциплин, Михаил Эпштейн использует те же фрагменты из Книги Притчей Соломоновых, что и Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь». Эти фрагменты призваны напомнить, что София-Премудрость Божия – «художница, которая вместе с Господом творит мироздание».¹² Эпштейн приходит к такому заключению: «Технософия – это мудрость Творца, раскрытая в творениях Его творения (человека), т.е. наиболее удаленная от источника и вместе с тем вливающаяся в него уже с другой стороны. Круг замыкается: техника, созданная человеком, выступает в технософии как средство познания и воссоединения с мудростью, создавшей самого человека»¹³. Судя по всему, в данном случае опять не обошлось без соловьевских аллюзий. Они обязательно возникают у читателя этих рассуждений о метафизическом значении техники. Представляется, что и сам Владимир Сергеевич мог бы сказать на эту тему нечто похожее.

В целом современное понимание Софии близко соловьевской трактовке не потому, что все употребляющие это понятие авторы глубоко знакомы с наследием Соловьева, а потому, что объективные потребности времени диктуют обращение к идеалу, сформулированному русским мыслителем и пророком еще почти полтора века назад.

Можно бесконечно упрекать современных сторонников идеи софиосферы за оторванность от реальности, как упрекали и продолжают упрекать Федорова с его идеей всеобщего воскрешения, Соловьева с его концепцией Богочеловечества... Однако прежде всего необходимо видеть воспитательный, идеологический (в широком смысле этого слова) потенциал понятий Софии и софиосферы для современной общественной ситуации.

¹ См.: Соловьев В.С. Полн. собр. соч. В 20 т. Т.2. М.: Наука. 2000. С. 9–161.

² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2 / Сост. Н.В.Котрелева, Е.Б.Рашковского. М.: Правда, 1989. – С.169.

ку – неустанное стремление к ней как недостижимому идеалу. Впервые триединый софийный идеал представил Платон, дополнивший сократовское понимание Абсолюта как Абсолютного добра (Блага) и абсолютной истины идеей абсолютной красоты¹⁷. Но если древнегреческая София-мудрость осталась умопостигаемой идеей, то в ветхозаветной и христианской традиции понятие Софии-Премудрости Божией имеет личностный облик. Библейская София есть непосредственное олицетворение той мудрости, которой обладает Афина. Премудрость Божия предстает не просто знанием, но «знанием-силою», с одной стороны, пассивно-женственно воспринимающей проект Бога о мире, с другой – воздвигающей стены «Дома», ограждая мир, упорядоченный и обжитой, от безбрежного хаоса¹⁸. Таким образом, София есть философа, означающая божественное знание о должном бытии для мира и человека.

Но соловьевское представление о Софии имеет в виду и другое – Софию, утратившую свою подлинную сущность и свое подлинное имя, – гностическую Ахамот – и, соответственно, другой принцип мироустройства. Согласно гнозису Валентина, мир материальный – отдельный и отделенный – есть порождение страстей Ахамот. Но именно этот мир, согласно взглядам Соловьева, и подлежит переустройству, и отсюда – такое страстное ожидание Софии как Вечной Женственности, Софии как возможности Бога проявиться в мире, Софии как способности воплощения божественного принципа мироустройства.

Учение Соловьева о Софии есть не только универсальная интеграция различного мистического опыта и рациональных построений. Личность Владимира Соловьева соединяет в себе универсальное, общечеловеческое со своим собственным, непосредственным переживанием трансцендентного. Для него метафизическая сущность есть одновременно и существо; поэтому с Нею возможен *диа*-лог, с Нею устанавливаются особые *взаимо*-отношения: это Возлюбленная, единственная, по сути, «серьезная» любовь Соловьева¹⁹.

Впервые София является детскому сознанию будущего философа как целостный образ, так же, как явилась когда-то наивному синкретичному сознанию древнего человека – проявленная в женском облике мечта о преодолении пропасти между

ним и Богом²⁰. На первый взгляд «маленькая барышня» не имеет ничего общего с той «подругой вечною», с которой ведется диалог²¹. Но с нею связано первое глубокое переживание впечатлительного мальчика явленной тайны мироздания как «существенного образа красоты и сладости сверхсущего Бога»²².

Являя себя во второй раз, София проявляет свой Лик и обретает имя. Такое представление о Божестве, как «осуществленном выражении безусловно-сущего Бога в индивидуальном существе»²³, есть, с точки зрения Соловьева, истина христианской религии. София православная, иконописная, обитающая «во Дворце на семи столбах» видится человеку в пространстве ином не переступающей границы между мирами. Вызывает поэтому отрицание (согласно взглядам Соловьева) и современное состояние религии, поскольку она «в действительности является не тем, чем она должна быть», а именно «связью человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»²⁴. Не являет себя София в полноте и в различных вариантах мистического опыта, исследуемых Соловьевым в Лондоне («У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света»²⁵). Необходимо взойти к истокам. Исток и исход истории видится Соловьеву в «единой полной и всецелой истине Богочеловечества»²⁶ как осуществление до конца и веры в Бога, и веры в человека. «Мистическая концепция Софии, – характеризует соловьевскую ее интерпретацию С.С. Аверинцев, – содержит в себе как открытость творений перед Творцом, так и милость Творца к своему творению, но и то, и другое – как единую уникальную тайну...»²⁷.

Поэтому только с третьим появлением Софии приходит и наполненность традиционных о ней представлений новым смыслом. Он связан с творческим потенциалом человека, неверие в который объединяет все вышеперечисленные традиции. София является Философу в пустыне египетской, а через его посредство и всему человечеству. Ее явление есть ответ на его мольбу «восстановить полноту веков»²⁸. Она приходит, «воплощаясь образом видимым и существенным», чтобы «огнем любви своей расплавить оковы духа нашего»²⁹, и несет в себе «сияние всемирного и творческого дня»³⁰.

именно интуитивное («снимающее», а не исключающее рациональное) знание может называться мудростью. Наконец русское сознание преимущественно тяготеет к синтезу, а не к анализу, к целостности, а не к расчлененности. Все это тоже отличает мудрость от разума. Таким образом, хотя у каждого народа, безусловно, есть свои формы мудрости, приходится согласиться, что есть среди них народы, более, чем прочие, склонные к этому идеалу, и русский народ – один из них. Его историческое бытие, исполненное драматических и трагических событий, научило его самой главной мудрости – тому, что добро, солидарность и милосердие могут становиться силой, способной противостоять любым злодеяниям внутренних и внешних врагов России. Это может казаться абсурдом с позиций утилитаристской установки и здравого смысла. (Ведь, как известно, эгоист всегда имеет преимущества перед альтруистом в достижении жизненных благ). Но в истории нашего народа эта иррациональная истина подтверждалась не раз. Христианский идеал милосердия и любви ко всем, даже к врагам, женский, материнский по своей сути идеал, органичен для русского душевного склада и сегодня, как столетия назад. Он извращался и искажался порой всевозможными идеологическими доктринами, искажается и сегодня идеологией потребительского, обывательского индивидуализма. Тем не менее, потенциал его как направляющей и объединяющей силы и сейчас не иссяк. Из того, что реальность находится в кричащем несоответствии с идеалом, не следует вывод о его ненужности или неистинности. Напротив, идеал, по всей вероятности, и есть то, что не дает общности (государству, нации) погибнуть окончательно, несмотря на кризисы и исторические потрясения.

Современные философы так же, как их предшественники столетие назад, мечтают об умудренном божественным знанием человечестве. Почему же, в таком случае, они не делают прямых ссылок на Соловьева? Думается, по двум причинам. Во-первых, все названные авторы не являются историками философии. Их главный интерес лежит в сфере современных насущных проблем человека и общества. Поэтому они используют не только понятие Софии, но и само наследие Соловьева как некий устоявшийся культурный архетип, который не нуждается в строгом цитировании, ибо прочно вошел в лексикон всякого отечественного философа. Во-вторых, в том виде, в каком учение о Софии существует в соловьевском наследии,

соф». Он – «рупор должного», тот, кто отливает общественные потребности в форму идеала, предельно высокого, недостижимого, но, тем не менее, действенного. Легко утверждать, что названные авторы пребывают в плену прекрасных иллюзий – о возможности «экологической экономики», о том, что каждая научная дисциплина «-логия», умудрившись, уже превращается в соответствующую «-софию» и т.п. Однако без подобного позитивного мифотворчества в современной духовной ситуации невозможно противостоять крайнему пессимизму, эсхатологическому фатализму, столь распространенным в научном и обыденном сознании. Как можно улучшать, *благоустраивать* социальную действительность, если не сохранять веру в возможность победы добра? Такая вера всегда отличала русскую философию – как идеалистическую ее линию (к которой принадлежал Владимир Соловьев), так и материалистическую (лучшие образцы дореволюционного отечественного материализма и диалектического материализма советского периода).

В упомянутом докладе академик В.А.Садовничий отметил, в частности, такое различие между «знанием» и «мудростью»: «Научное знание как таковое интернационально. Оно одинаково для всех стран и народов. Мудрость, как мне кажется, наоборот, глубоко национальна... Мудрость – это разговор о жизни, о ее смысле. А жизнь у всех народов разная»¹⁰. В докладе также отмечается, что «для русской философии Мудрость имела всегда особое значение, показательным являлся и тот факт, что ее одухотворяла не только рефлексия, не только обращение к различным формам научного знания, но и живой мистический религиозный опыт, переживание присутствия в мире божественной Мудрости Софии. Отсюда возникло и целое направление в русской философии, названное именем мудрости, софиология, почти все представители которого являлись, что удивительно, профессорами и приват-доцентами Московского университета – Владимир Сергеевич Соловьев, братья Сергей и Евгений Трубецкие, Сергей Николаевич Булгаков, Алексей Федорович Лосев»¹¹. Действительно, судя по всему, архетип Мудрости – Софии как нельзя лучше отражает особенности отечественной ментальности. Во-первых, мудрость соединяет в себе знание и нравственное начало, а русский национальный идеал по общему признанию это именно нравственный идеал. Во-вторых, интуитивизм, как подметили еще первые славянофилы, характерен для русского отношения к миру, а

Этот смысл скорее угадывается, чем вытекает непосредственно из текста трактата. София предстает как олицетворенное начало души человеческой, позволяющее ей «войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога»³¹, и соответственно, как начало, обеспечивающее единство Мировой Души. Кроме того, она определена как начало, управляющее душами невоплощенными, гениями³².

Из текста трактата следует постановка Соловьевым вопроса о соотношении Софии и Мировой Души. Похоже, что в решении этого вопроса он следует Я. Бёме, не отождествляя эти две сущности между собой. Мировая Душа и соответственно душа человека, как часть ее, обладают свободой. Она помещена между возможностью божественной, представленной для нее Умом, и возможностью, которой управляет она. Но власть над силой, которой обладает Душа, определяется идеальным миром. Значит, Душа, возбуждая в себе активное начало и отделяясь, теряет ее. В результате она перестает быть женственной и перестает быть Софией. Она обретает иную сущность и иное имя. В трактате показано, что Сатана и Димиург не являются независимыми субстанциями, это две реальности, порождаемые самой Мировой Душой (т.е. субстанционально тождественные и актуально отдельные)³³.

Из текста следует, что София предстает тем началом, которое становится связующим звеном между Богом и человеком. Ее проявление невозможно без Бога и невозможно без человека, и оно необходимо. Соловьев подчеркивает, что гармоничные отношения богов и людей являются средством или посредствующим звеном реализации вселенского учения, конечной целью которого является достижение вечного благосостояния для всего, что существует³⁴.

Представление о Софии как об осуществленном, произведенном единстве сущего, или как выраженной, осуществленной идее, получит свое дальнейшее развитие в творчестве философа. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественного единства», – напишет он в «Чтениях о Богочеловечестве»³⁵. Таким образом, София есть начало мироустраивающее, преодолевающее разделенность бытия, осуществляющее единство мира и в то же время начало, раскрывающее творческий потенциал человека, приобщенного к воплощению Божье-

ственного идеала мироустройства как единства Истины, Добра и Красоты.

Можно отметить, что в соловьевском представлении София есть олицетворение знания об оптимальном способе взаимоотношения Бога и человека. Она предстает в качестве теургеми – олицетворенной возможности «сорботничества» Бога и человека, обусловленной самой их природой как метафизических существ. Взаимодействие Бога и человека осуществляется в различных сферах и различными способами. В дальнейшем именно софиология станет тем направлением творческих исканий Соловьева, которое соединит в себе и теософию, и теократию, и теургию. Но уже из учения об Абсолюте, которое развернуто в тексте трактата «София», вытекает их тесная взаимосвязь. Поэтому учение о Софии включает в себя и сферу эстетико-художественную как находящуюся в тесной связи с другими сферами и способами отношения человека и Бога. В самом трактате названы следующие области их взаимодействия: философское и научное знание, религиозно-мистическое знание и действие, эстетическое отношение к миру и художественная деятельность, и – казалось бы, неожиданно, – способность человека смеяться, к которой впоследствии будет добавлена способность стыдиться («Оправдание добра», 1897).

Смех, по Соловьеву, роднит человека с богами: ведь только «богам и людям сродно смеяться бедам, раз они прошли»³⁶. Можно сказать, что смех – это непосредственное выражение божественной сущности. Именно «веселие» есть атрибут Софии. Ветхозаветный аналог Софии есть Хохма. В этой связи «веселие Софии» обретает и новый смысловой оттенок в русском языке. Хохма, способность хохмить, предполагает переход на новый уровень по отношению к ситуации. Поэтому в человеческой способности смеяться можно выделить следующие составляющие. Смех – это непосредственное, эмоциональное выражение радости (ости, оси к Ра – постижения Солнца, Бога), экстатическое переживание полноты бытия. Смех – это форма выражения состояния свободы от внешней необходимости мира явлений, мира природного³⁷ – именно способность смеяться позволяет человеку занять позицию «критическую или отрицающую по

нии этого и производных от него понятий проявляется потребность некоторых мыслителей, а возможно – и общественного сознания в целом, придать сакральный характер знанию. Уже Платон, утверждавший, что мудростью (Софией) могут обладать только боги, а смертные в силах лишь любить ее и стремиться к ней, задал такой угол зрения на данную категорию. Собственно научной категорией это понятие никогда и не было. Оно скорее играет в культуре роль универсальной мифологеми, метасимвола, одинаково плодотворно проявляющего себя в философии, искусстве, богословии. Как видим, в последнее время и наука обратилась к понятию «София». Причем, хотя далеко не все исследователи, употребляющие этот термин, вкладывают в него религиозное содержание, момент сакрального часто присутствует (из уже упомянутых авторов это особенно заметно у М. Эпштейна). Судя по всему, включение понятия «София» в научный лексикон, свидетельствует о приобретении самой наукой более явных ценностных ориентаций, об отказе научного разума от претензий на беспристрастное отражение реальности, элиминирующее субъекта из процесса познания. В то же время, в силу того, что понятие София имеет богатое, но достаточно расплывчатое содержание, оно, как представляется, никогда не войдет в широкий научный обиход, не станет использоваться *многими* учеными. Понятие «София» и его производные мы встречаем в работах лишь тех исследователей, которые соединяют в своих концепциях элементы научного и вненаучного (мифологического, идеологического) знания.

Именно *мифотворческий* потенциал этого понятия в основном и используется современными авторами. Легко увидеть, что, как и у самого Соловьева, у тех, кто сегодня берет на вооружение идею Софии и софиосферы, преобладает пафос «должного», своеобразный утопический энтузиазм. Например, М.Эпштейн, рассуждая о софийных дисциплинах, говорит о них не как о проекте, всего лишь некоей собственной концепции, но как о реальности в сфере научного знания. Те же особенности отличают рассуждения В.И.Зорина о путях становления софиосферы. В этом отношении современные авторы следуют не только соловьевской традиции, но и традиции всего русского утопизма (Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка). Для подобного философствования характерны не столько рациональные доказательства, сколько убежденность пророка. Вероятно, не только «поэт в России больше чем поэт», но и философ «больше чем фило-

тогда вспоминают о женском сердце»⁸. Судя по всему, именно такая ситуация сложилась сейчас в постиндустриальном мире. Мудрость, при всех нюансах смысла этого понятия, прочно ассоциируется с такими нравственными качествами, как доброта, милосердие, терпимость, сострадание, ответственность. Это понятие включает и прагматические аспекты, ассоциируется с предусмотрительностью, осторожностью, дальновидностью. Все эти названные свойства в полной мере отвечают женскому способу отношения к миру.

Как неоднократно отмечалось в литературе, восточная и западная христианская культуры предлагают два принципиально различных понимания женского начала, его сути, влияния на мир. Это нашло отражение в истолковании образа Марии, матери Христа. Для западного (католического) христианства Мария, прежде всего, Дева, для христианства восточного (православного) – Матерь Божья, Богородица⁹. Западная традиция ближе к эстетическому видению женской ипостаси божества. Поэтому со временем (в эпоху средневековья) Мадонна все чаще начинает ассоциироваться в католичестве с прекрасной дамой, идеальной возлюбленной. Этот женский архетип в культуре (даже «без примеси» сакрального) играет роль путеводной звезды, побуждает мужчину к подвигам, героическим усилиям, творчеству. Таковы Лаура Петрарки, Беатриче Данте, Прекрасная Дама Блока. Подобное видение женского начала, безусловно, присутствует и у В.С. Соловьева. Для православия образ Богородицы наполнен нравственным содержанием. Он выражает любовь материнскую, то есть, прежде всего, оберегающую, прощающую, страдающую.

Образ Софии у В.С. Соловьева нельзя свести ни к одной из названных трактовок. Он, несомненно, включает в себя и милосердие Богородицы, и красоту, силу побуждающего к действию идеала Мадонны, но содержит в себе и нечто иное. София – это человечество, полностью принявшее Христа и уподобившееся ему. Человечество в данной своей ипостаси выступает именно как женское начало, ибо оно воспринимает Бога, вступает с ним в мистический союз, умудряется им.

Как уже отмечалось, понятие Софии вызывает прочные ассоциации с темой сакрального, религиозного. Поэтому в использова-

отношению к данной реальности». Смех как «вызов этому ничтожному состоянию»³⁸ получает продолжение в искусстве.

Искусство предполагает не только постижение человеком радости и благодати, но и приобщение его к выявлению на эмпирическом уровне соответствия мира феноменального миру метафизическому, выражаемого в красоте. И тогда красота предстает как воплощенное переживание радости бытия. Эта мысль будет эксплицирована Соловьевым в статье «Буддийское настроение в поэзии», опубликованной в 1894 г.

Критическое отношение к реальности претворяется в смех великих юмористов, сатирических и комических поэтов. Муза комедии, например, призвана «/...злую жизнь насмешкою незлою // Хотя на миг один угомонить»³⁹, а существенным условием настоящей сатиры является наличие в качестве идеала реальности трансцендентной⁴⁰. Этот момент используется самим Соловьевым как художественный прием, именно несоответствие реальной ситуации идеалу задает иронический тон его поэмы «Три свидания», хотя речь в ней идет о самом значительном переживании в жизни автора.

В трактате показано, что искусство отличает от подражания природе «обладание идеей изображаемого»,⁴¹ ведь Красота «в своем абсолютном значении»⁴² находится в идеальном мире: она предполагает пребывание в Истине – поэтому подлинное искусство философично. Оставаясь отличным от философии, оно предполагает тесный союз индивидуального и универсального. Несмотря на то, что искусство не копирует единичные явления, его произведения не могут быть чистыми универсалиями: ничто так не противоположно искусству, как абстракция⁴³.

Феномен искусства является прямым доказательством метафизической природы человека. Соловьев дает великолепное обоснование этому положению: оно заключено в возможности восприятия и понимания произведений искусства другими людьми – читателями, зрителями, слушателями, несмотря на то, что мир, явленный в них, отличен от реальности привычной по крайней мере в двух планах. Во-первых, он другой формально (развивая мысль Соловьева, отметим, что животные не способны считывать информацию, заключенную в тексте или изображении). Во-вторых, по сравнению с миром, созданным художни-

ком или поэтом, наша кажущаяся реальность есть дурная копия или пародия.

Этот идеальный мир предстает в произведениях, одушевляемых художником и поэтом в виде разрозненных картинок⁴⁴. Таким образом, уже в трактате «София» выявлен существенный недостаток современного искусства, который будет рассмотрен мыслителем в работах «Философские основы цельного знания», 1877 г., «Красота в природе», 1889 г., а именно «неспособность искусства охватить всю реальность, сделать ее всецело прекрасной»⁴⁵.

Преодоление этого недостатка предполагает преобразование художественного творчества в теургию. Связь искусства с теургией, с религиозно-мистическим действием будет рассмотрена Соловьевым в статье «Философские основы цельного знания»: искусство подобно мистике, потому что имеет в своей основе чувство, своим орудием воображение, в своем субъекте предполагает экстатическое вдохновение.

Но в тексте «София» теургический характер искусства, его связь с мистикой раскрыта на сущностном уровне. Непосредственное ознакомление с концепцией трех миров Вл. Соловьева, его представлением о сути космогонического процесса, расстановкой действующих и противодействующих в нем сил раскрывает его понимание смысла искусства и того значения, которое отведено мистико-художественной деятельности человека в качестве сознательного субъекта всемирного творчества.

В трактате определен онтологический статус предмета искусства и заложена концепция художественного произведения: «предметы искусства и поэзии – это конкретные реалии, индивидуальности, но индивидуальности всеобщие, или типические...»⁴⁶. Представление Соловьева о всеобщности, выраженной в произведении искусства, предполагает, что в нем отражена не только видимая реальность, но и реальность метафизическая. В то же время тезис о всеобщности предмета искусства противостоит представлению немецких романтиков о несовместимости подлинной красоты, достойной изображения с «посюсторонним». В статьях «Красота в природе» (1889 г.), «Ф.И. Тютчев» (1895 г.) Вл. Соловьевым будет раскрыта онтически обусловленная эстетическая сущность красоты природного мира – борьба и торжество света над тьмою, приведение хаотической

В альманахе «Восток» (июль – август 2005 года) помещены материалы II международного симпозиума памяти П.Г. Кузнецова. Его участники также употребляют понятие софиосферы, вкладывая в него преимущественно экологическое содержание. На симпозиуме обсуждались новые технологии проектирования глобальной системы *Природа – Общество – Человек*⁷.

Как видим, люди разных научных интересов проявляют внимание к категории Софии, строят понятия, производные от нее. Очевидно, это не может быть просто данью моде на русскую философию XIX века. Объективные потребности времени диктуют необходимость обращения к идеалу Мудрости. Отражением этого стал хотя бы тот факт, что доклад ректора МГУ, академика В.А. Садовниченко на пленарном заседании Четвертого российского философского конгресса «Философия и будущее цивилизации» – доклад, который можно рассматривать как своеобразный «социальный заказ» философам назывался, «Знание и мудрость в глобализирующемся мире». Идеал Разума, царивший в европейской культуре начиная с эпохи Просвещения, во многом дискредитировал себя. Экологический кризис, начавшийся со второй половины XX века и продолжающийся до сих пор, заставил некоторых авторов пересмотреть аксиологические акценты в понятии «ноосфера». Сфера *ума* или *разума* все чаще стала пониматься не как идеал взаимодействия природы и общества, а как суровая реальность – то, что недалекоевидный и кичливый человеческий разум сотворил с природой в процессе научно-технической революции. Примечательно, что если слова «ум», «разум», рассматриваемые обычно как русский эквивалент греческого «ноос» – мужского рода, слово «мудрость», как и София, напротив, женского рода и ассоциируется с женским началом. Поиск неких «женских» ценностей, которые помогли бы спасти мир от экологической и духовной катастрофы – также характерная примета нашего времени.

В последние годы к теме женственности обращаются многие авторы – публицисты, писатели, ученые. Они не просто исследуют специфику женской психики или ментальности, но усматривают в женском начале спасительную силу, призванную вывести цивилизацию из духовного кризиса. «Когда расчетливый разум оказывается бессильным, – утверждал Н.К. Рерих, –

(США) использует это понятие в своих рассуждениях о необходимости софийных дисциплин. По его мнению, последние «соотносят предмет своего изучения с *цельным знанием* (как видим, здесь опять присутствует неявная отсылка к Соловьеву), мудростью, представлением о мироздании в целом. Этим они отличаются от «логийных» наук...которые изучают определенный предмет внутри его собственных рамок». «Мудрость, – подчеркивает Эпштейн, – это не актуальное знание, а потенциальность ума, не скованного никакими аксиомами науки и догматами веры». «Софиосфера это высшая из объемлющих планету духовных сфер, и поэтому в ней отражаются все низшие сферы: биосфера, техносфера, семиосфера, идеосфера, психосфера, ноосфера. Отсюда и проникновение Софии, как нисходящей и возносящей мудрости, во все уровни организации живого и мыслящего вещества. Так возникают области знания, возводящие низшее к высшему и раскрывающие высшее в низшем: биософия, технософия, семиософия, идеософия, психософия, ноософия. Тем самым, выступая в собственной сфере как мудрость, в других сферах София проявляется как цело-мудрие, то есть возводит частичные знания до состояния целостности»⁵.

Профессор философии В.И.Зорин на сайте под названием «Кинешемская академия мудрости» дает иное понимание термина «софиосфера». По его мнению, это «новая стратегия природопользования, качественно новый, коэволюционный этап в развитии общества и природы». Становление софиосферы, считает автор, «базируется на софийном сознании людей, их духовном возрождении, на принципах экологически адаптивной рыночной экономики и открытого демократического общества, на технологиях с биотически-замкнутыми, возобновимыми и безвредными автоматически управляемыми циклами производства»⁶. Зорин подчеркивает, что формирование софиосферы предполагает акценты на гармонию, а не на борьбу, как это происходило до сей поры в рамках технократического подхода. При этом автор определяет мудрость (Софию) как соединение любви, разума и совести. Совокупность этих трех компонентов составляет, по мнению автора, «сущность человеческой позитивной духовности». Зорин ратует за создание новой науки, экологической экономики, которую он назвал эконология.

стихии в пределы всеобщего строя, подчинение ее разумным законам, воплощение в ней идеального содержания бытия⁴⁷. В то же время искусство поднимается «до высей творения» и своим «истинным светом освещает все предметы, уловляет вековечную красоту всех явлений»⁴⁸. Способность реализации красоты в этом мире как «ощутительного выражения высшего смысла жизни»⁴⁹ будет определена им как задача искусства вообще и поэзии в частности. Подлинное произведение искусства предстает для Соловьева «предварением», моделью осуществленного единства Мира, единства Единого и множественного, уникального и универсального.

Развитием идей «Софии» является проработка ее автором проблемы соотношения «посюстороннего» и «потустороннего», реального и фантастического в художественном произведении. Соловьев придавал большое значение присутствию в произведении мистического, выражаемого в фантастическом, что неоднократно подчеркивалось им в литературно-критических статьях: не случайно он так высоко ценил Гофмана. Произведение искусства, по Соловьеву, предполагает единство, «взаимное проникновение реального и фантастического элементов», представляющих собой разные стороны одной действительности⁵⁰. Фантастическое есть не что иное, как зависимость «реального» от «чего-то другого», оно «возникает из сложной связи явлений как их потаенный и существенный смысл»⁵¹. В статье «Оттуда. Рассказы Сергея Норманского» (1895)⁵² он приводит два правила воспроизведения сверхъестественных явлений, которые следуют из уважительного отношения к своеобразию их сущностного бытия и видимого проявления. В фантастических рассказах нужно избегать резких, поразительных и ошеломляющих эффектов – ведь то, что в мире совершается с треском и грохотом, происходит от причин совершенно естественных и материальных. Итак, мистические явления, во-первых, должны подготавливаться внутренними и внешними условиями, входя в общую связь действий и происшествий. Во-вторых, самый способ явления таинственных деятелей должен отличаться особенною чертою неопределенности и неуловимости, так чтобы суждение читателя не подвергалось грубому насилию, а сохраняло за собою свободу того или другого объяснения и деятельность сверхъес-

тественного не навязывалась, а только давала себя чувствовать. Идущее «оттуда» сравнимо, по Соловьеву, с тонкою нитью, «неуловимо вплетенную во всю ткань жизни и повсюду мелькающею для внимательного взгляда, способного отличить ее в грубом узоре внешней причинности.

Он также отмечает, что рассказ («Гунхильда»), в котором «чувствуется настоящая мистическая стихия в ее особой иррациональной закономерности и роковой связи с действительностью»⁵³, производит впечатление большей жизненной правды по сравнению с одноименным рассказом Бальзака. Именно «всеобщность» произведения искусства обуславливает его способность производить на нас особое воздействие, впечатление, более могущественное и реальное, чем впечатление, произведенное соответствующей реальностью⁵⁴.

Учение Вл. Соловьева о субъекте художественного творчества тесно связано с его концепцией человека и человеческой души как части Мировой Души. Как уже отмечалось, Соловьев акцентирует волевой аспект души человека: он противопоставляет софийное начало души началам антибожественным, порождаемым душою самою вследствие эгоистического самоутверждения. Пассивная, т.е. женственная душа, свободно воспринимающая воздействие Логоса, есть София (или управляемая Софией). Такая душа находится в блаженном состоянии. По Соловьеву, исторический процесс достиг определенного предела, исчерпанности воздействия на человечество сил природных (Сатаны и Димиурга), что ведет к ощущению человеком свободы от всех природных связей и, как следствие, – ощущению человеком своего бессилия и ничтожества. Но это кажущееся «бессилие» человека позволяет ему стать подлинным субъектом теургического процесса как воспринимающего воздействие сил божественных.

Из концепции человеческой души как наделенной свободой вытекает и тезис личной ответственности творческого субъекта за выбор позиции по отношению к действующим в мире силам. В «Софии» заложено поэтому и разграничение двух «моделей» художественного творчества: «Богочеловеческой» и «человекобожеской». Эти модели будут раскрыты им в литературно-критических статьях (прежде всего, в текстах, посвященных творчеству Пушкина и Лермонтова).

владеет всем в ней, она есть полнота и абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и превосходящая оное.

Эта универсальная субстанция, это абсолютное единство есть существенная Премудрость Божия³. Далее в скобках философ ставит два слова – древнееврейское «Хохма» и древнегреческое «София». Однако в дальнейших рассуждениях он, применительно к данному содержанию, оперирует понятием «Премудрость Божия», а слово «София» не использует. В работе приводится и более подробное, чем в «Чтениях...» истолкование Софии как «божественного», совершенного человечества: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение. Действительно, мы имеем здесь одну и ту же субстанциальную форму (обозначаемую Библией, как семя жены, т.е. Софии), обнаруживающуюся в трех последовательных и пребывающих проявлениях, реально различных, но по существу нераздельных, принимающую имя Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении – и сохраняя свое собственное имя для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и Жене Слова Божия»⁴. Как видим, все же речь идет о разных ипостасях *одной* Софии – и пребывающей с Богом «от века», и становящейся в процессе человеческой истории.

Сегодня как таковое понятие Софии используется редко, чаще оперируют понятием «мудрость». Очевидно, современные авторы прочно (и совершенно справедливо) ассоциируют слово «София» с богословским содержанием. Однако о том, что современные философы не могут обойтись без осознанных или бессознательных аллюзий и реминисценций из творчества Владимира Соловьева, говорит частое использование таких понятий, как «софийный», «софийность», «софиосфера».

Понятие софиосферы стало появляться на страницах научных изданий совсем недавно. Оно имеет весьма расплывчатое содержание, наполняется разными смыслами в зависимости от круга научных интересов употребляющих его авторов. Так известный философ, литературовед и публицист Михаил Эпштейн

также выяснить, насколько плодотворным для философии и культуры в целом в современных условиях может быть использование подобных понятий.

Тем не менее, прежде чем рассуждать на такие темы, необходимо хотя бы вкратце вспомнить о том, как интерпретирует названное понятие сам Соловьев. Судить о том, как он понимает Софию, мы можем в основном по трем его работам. Первая из них – это ранняя, изданная на русском языке лишь недавно рукопись «София» (1875). В ней прослеживаются только контуры будущего самостоятельного учения¹. Более зрелое, сформировавшееся понимание Софии мы находим в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878 – 1881), причем наиболее поздних, 11-м и 12-м «чтениях». Наконец работа «Россия и Вселенская Церковь» (1889) содержит самое подробное освещение понятия «София» во всех основных используемых Соловьевым значениях.

В «Чтениях о Богочеловечестве» содержание понятия София раскрывается следующим пассажем: «Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом – разум божественный, ... и результатом (порождением) – Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основой, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество, а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская Церковь...»². Таким образом, София понимается в данном случае как «умудренное» человечество, получившее божественное начало от Христа в самую природу свою.

В работе «Россия и Вселенская Церковь» понятие Софии раскрывается более подробно. Прежде всего, это «абсолютное единство», первичное по отношению к конкретным вещам, это «универсальная субстанция или все в единстве. Владея ею, Бог

Так, в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899) он возводит на уровень «эстетической аксиомы» положение о несводимости свободы творчества к свободе воли: поэтические произведения создаются отнюдь не по обдуманному выбору и намерению – невозможно насильно навязать что-либо своей музе⁵⁵.

В творчестве, например, М.Ю. Лермонтова, «родоначальника нищезанятия» (как характеризует его Соловьев),⁵⁶ проявилась иная модель творчества – «человекобожеская». Эта модель предполагает творчество «из-себя», что ведет к потере связи с универсальным. В результате вместо реализации своего дарования как долга – сообщить потомкам могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству – он облакает в красоту формы мысли и чувства ложные, «демонические», делая их привлекательными для неопытных⁵⁷. Такое творчество возводит рефлексивно-критическое отношение к миру и собственной жизни в степень безусловного принципа в качестве господствующего настроения самой поэзии. Но, согласно концепции Соловьева, такая субъективная неудовлетворенность есть лишь определенный этап в развитии художественного творчества. Он подобен проявлению хаотического сопротивления природного мира космическому процессу, – но на высшем уровне – посредством человеческого, сознательного творчества. Но этот этап «жизнеотрицания», «буддийского настроения в поэзии» необходим, он есть шаг к последующей работе сознания и мышления, а значит, и движение к появлению «поэзии гармонической мысли», с которой связано сознательное понимание значения красоты в мире в качестве жизнеутверждающего принципа (творчество Ф.И. Тютчева, А.К.Толстого и др.)⁵⁸.

Творчество свободное, «богочеловеческое», предполагает свободу поэтической души от всего чуждого и противного вдохновению, открытость восприятию «божественных глаголов» и «видений первоначальных лучших дней», приходящих из «той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею, и вместе с тем своею, родною»⁵⁹. Только творчество вдохновенное способствует обретению художником пророческой позиции и созданию произведений, предвещающих будущее совершенство мира. В трактате «София» он отмечает, что именно

художники и поэты есть «те индивиды», для которых уже «настала возможность познания метафизической реальности»⁶⁰.

О вдохновении как атрибуте творческой деятельности человека Соловьев говорил еще в работе «Кризис западной философии (против позитивистов)». Вдохновение предполагает выход субъекта художественного творчества из своего отдельного сознания. Поэтому, хотя субъект художественного творчества и есть лицо художника, объективным источником художественного творчества, как и религии, признается не зависящее от человека внешнее откровение.

Определяя в трактате Софию как начало, управляющее невоплощенными душами, или гениями,⁶¹ Соловьев ставит проблему источника вдохновения. Это определение Софии сопоставимо со ссылкой⁶² Соловьева на предположения некоторых спиритов о том, что художника вдохновляют духи умерших, являясь настоящими деятелями в гениальном творчестве. Но такое воздействие предполагает рассудочность, умудренность опытом, и к тому же их воздействие на человечество заканчивается. Оно не может способствовать творчеству, теургии как пересозданию этой реальности. Соловьев меняет представление об источнике вдохновения. Софийность искусства предполагает открытость художника воздействию гения. Гении – это души, не имеющие опыта воплощения, их основное свойство – наивность. Пребывая в мире трансцендентном, они не ведают реальности мира отдельного и отделенного. О природе вдохновения он говорит и в последующем. Вдохновение, по Соловьеву, – актуальное проявление гения, дарования, т.е. идеально-духовной причины, обуславливающее особый подъем души над обыкновенным ее состоянием и выступающее необходимым условием воплощения существенной красоты мировых явлений⁶³.

Таким образом, в трактате «София» раскрыта роль художественно-эстетического освоения действительности как одного из способов реализации метафизической потребности человека. Опыт приобщения к Красоте позволяет человеку стать личностью, сочетающей в себе уникальное и универсальное. В этом трактате поставлен ряд проблем, которые будут рассмотрены в последующем творчестве Вл. Соловьева: проблема соответствия красоты тварного мира (красоты) и Красоты как красоты мира

³⁹ Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Свято-Владимирское братство, 1996. С. 122 – 123.

⁴⁰ Цит. по кн.: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 209.

⁴¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. С. 759.

⁴² Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 586.

⁴³ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 200.

⁴⁴ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 13 – 27.

⁴⁵ Мережковский писал: «Говорю бедным языком человеческим, но молюсь, а не кощунствую: Отец не утешил, не утешает Сын – утешит Мать-Дух. «Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас» (Ис. 66 – 13). Вот почему Дух назван «Утешителем». Не Он, а Она утешит: это самое детское слово Того, Кто спас мир детством». См. об этом: Мережковский Д.С. Указ. соч. С. 555.

⁴⁶ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 193.

⁴⁷ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 588.

⁴⁸ Там же. С. 590.

⁴⁹ Там же. С. 241.

⁵⁰ Там же. С. 243.

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

«СОФИОСФЕРА»: КАТЕГОРИЯ СОФИИ У ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА И В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: АЛЛЮЗИИ И ИЛЛЮЗИИ

Одним из центральных в философской системе В.С. Соловьева является понятие Софии. Трактовка этого понятия у русского мыслителя чрезвычайно интересна, оригинальна, часто противоречива. Об этой теме в творчестве Соловьева существует обширная историко-философская литература. В нашу задачу не входит подробный анализ категории Софии в самом соловьевском наследии. В данном случае задача заключается в ином – в том, чтобы проследить соловьевские аллюзии и параллели смыслов в этом понятии, а также в некоторых производных от него понятиях, употребляемых современными мыслителями. Важно

- ⁸ Там же. С. 255.
- ⁹ Там же. С. 256.
- ¹⁰ Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. / Сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2002. С. 962.
- ¹¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990. С. 349.
- ¹² Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 255.
- ¹³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / Предисл. А.А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2000. С.191.
- ¹⁴ Там же. С. 194.
- ¹⁵ Там же. С. 199.
- ¹⁶ Там же. С. 207.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 440.
- ¹⁸ Там же. С. 459.
- ¹⁹ Там же. С. 468.
- ²⁰ Соловьев В.С. Смысл любви // Собр. соч. В 2 т. Т. 2. / Общ.ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 493.
- ²¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 208.
- ²² Там же. С. 204.
- ²³ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 513.
- ²⁴ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 208.
- ²⁵ Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Спор о справедливости / Сост. и вступ. ст. В. Шкоды. М.: ЗАО « ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 132.
- ²⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 467 – 468.
- ²⁷ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 208.
- ²⁸ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 464.
- ²⁹ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 259 – 263.
- ³⁰ Там же. С. 256.
- ³¹ Там же. С. 235, 263.
- ³² Там же. С. 134.
- ³³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 467 – 468.
- ³⁴ Вер Г. Якоб Бёме, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Пер. с нем. К. Мамаева. Челябинск: Урал LTD, 1998. С. 285.
- ³⁵ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 257.
- ³⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 468.
- ³⁷ Там же. С. 468 – 469.
- ³⁸ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 241,143.

трансцендентного, вопрос о соотносительности эстетического и художественного отношения к действительности, проблема свободы творчества художника и особенности его экстатического состояния, проблема источника вдохновения. Очень важно, что в этом трактате определен онтологический статус художественного произведения, намечена его концепция, развернутая в дальнейшем. Художественное произведение – это «всякое осязательное изображение какого-либо предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира» – напишет русский философ в статье «Общий смысл искусства»⁶⁴ (1890), но исток этого определения, – те поиски, результатом которых стал текст «София».

Прочтение этого трактата в контексте интереса к положительной эстетике Соловьева подтверждает справедливость оценки А.П. Козыревым данного трактата как «философской лаборатории» великого русского философа. Действительно, именно в этой лаборатории зародились идеи его философии положительного всеединства, ядро которой составляет учение о Софии. Именно софиология стала основой его положительной эстетики, связавшей воедино как философское, так и поэтическое творчество Владимира Сергеевича Соловьева.

¹ Соловьев В.С. Письмо к Е.В. Селевиной от 12 окт. 1871г. //Письма Владимира Сергеевича Соловьева. В 3 т. СПб., 1911. Т.3. С. 57.

² Там же.

³ Соловьев В.С. Письмо к Е.В. Селевиной от 31 декабря 1872 // Там же. С.73 – 75

⁴ Там же.

⁵ Соловьев В.С. Письмо к Е.В. Селевиной 1873г.// Там же. С.88.

⁶ Соловьев В.С. София // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т.2. М.: Наука, 2000. С. 143.

⁷ Соловьев В.С. Письмо М.И. Владиславлеву от 23 декабря 1874 г. // ЦГАЛИ, ф. 446. оп.1., ед.хр.43, л. 4 -4 об. Ссылка дана по Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. № 2. 1991. С. 154.

⁸ Соловьев В.С.Метафизика и положительная наука // Соловьев В.С. Собр. соч. .Т.1. СПб.: Общественная польза. С. 187.

⁹ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Там же. С. 69.

- ¹⁰ Соловьев В.С. О действительности внешнего мира и основаниях метафизического познания (Ответ К.Д. Кавелину) // Там же. С. 211.
- ¹¹ Соловьев В.С. Письмо к кн. Д.Н. Цертелеву от 15 апреля 1875 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. В 3 т. СПб., 1911. Т.2. С. 226.
- ¹² Соловьев В.С. Письмо к кн. Д.Н. Цертелеву от 8 января 1875 г. // Там же. С.225.
- ¹³ Соловьев В.С. Письма к отцу от 1/13 мая 1876 и от 16/28 мая 1876 г., к кн. Д.Н. Цертелеву от 19 июня 1876 г. // Там же. С. 27, С.28, С.233.
- ¹⁴ Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. 1991. № 2. С. 158 – 159.
- ¹⁵ Гомер. Илиада. XV. 411 – 412, ссылка дана по Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 12.
- ¹⁶ Майоров Г.Г. Там же. С. 15.
- ¹⁷ Там же. С. 41.
- ¹⁸ Аверинцев С.С. // София-Логос. Словарь Киев: Дух і Літера 2001. С.162.
- ¹⁹ На вопрос «Были ли Вы влюблены и сколько раз?» Соловьев ответил: «Серьезно – один, а так – 27 раз // Из «Альбома признаний» Т.Л. Сухотиной // Вл.С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С.53.
- ²⁰ Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб.: Общественная польза. Т.1. С. 9 – 12.
- ²¹ Соловьев В.С. Три свидания // Соловьев В.С. Неподвижно лишь солнце любви. Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С. 118 – 124.
- ²² Соловьев В.С. Молитва об откровении великой тайны – по Соловьев С.М. «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева» // Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. Томск, 1996. С. 137.
- ²³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т.2. М.: Правда, 1989, С.108.
- ²⁴ Там же. С.5.
- ²⁵ Соловьев В.С. Письмо С.А. Толстой от 27 апреля 1877 г. // Козырев А.П. Гностические влияния в философии Владимира Соловьева: // дис. канд. филос. наук. М.: МГУ, 1996. С. 189.
- ²⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Там же. С.27.
- ²⁷ Аверинцев С.С. Там же. С. 8.
- ²⁸ Соловьев В.С. Молитва об откровении великой тайны // Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Соловьев В.С. Три свидания // Там же.
- ³¹ Соловьев В.С. София.
- ³² Там же. С. 143.
- ³³ Там же. С.125.

но переоценить. Вклад автора «Розы Мира» измеряется не только и не столько продолжением традиций софиологии Вл. Соловьева, ставшей в системе знаменитого философа основой учения всеединства. В диалогическом слове и поэтическом мастерстве Д. Андреев воссоздает тепло и силу жизнедарующих, преобразующих лучей Божественной любви, софийной любви, приобщая нас к ее главному делу – Богосотворчеству, к ее основному закону – расширению индивидуального сознания и свободы каждого существа вселенной в живом, органическом всеединстве. Богосотворчество и всеединство сияющих миров – их космическим формам воистину нет предела, их реальность – хотя бы отчасти! – удается передать на земле Д. Андрееву. Он стучится в тайную дверь нашей души и открывает ее, ибо обращается к единой истине, заложенной в нас свыше.

¹ Московский патриарх и синод русской церкви в Карловаце резко осудили отца Сергия Булгакова за то, что его учение о Божественной Софии вносит в Божественное бытие четвертую ипостась. См. об этом: Лосский Н.О. История русской философии: Пер. с англ. М.: Сов. писатель, 1991. С. 267.

Признание софиологического наследия отца Павла Флоренского также затруднялось всеобщей настороженностью и недоверием. Люди православного сознания считали, что идеей Софии Флоренский покушается на основы христианской догматики. Так С. Хоружий писал о софиологическом наследии П. Флоренского: «Я видел уклончивость, аллюзии, «аллегории и екивоки» – и в них, за ними нечто глубоко странное, что легче всего было принять за утверждение – если не сказать протаскивание – какой-то магической мистериальности, древнейшей языческой архаики – под видом ортодоксального Православия». См. об этом: Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 4.

² Мережковский Д.С. Тайна трех. Египет – Вавилон. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Око, 2001. С. 556.

³ Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2.: Роза Мира / Под ред. Б.Н. Романова; оформл. В.Н. Сергутина; сост., подг. текста А.А. Андреевой. М.: Моск. рабочий: Присцельс, 1995. С. 253.

⁴ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С. 434.

⁵ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 253.

⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 437.

⁷ Андреев Д.Л. Указ. соч. С. 254.

Божественного мироустройства, рожденных Звентой-Свентаной как «тысячелетнее царство праведных»⁴⁷, которое предвидит и Вл. Соловьев в грядущем Богочеловечестве, и Д. Мережковский в религии Матери-Духа. В отличие от своих предшественников, Д. Андреев не берет за себя сказать, сколько тысячелетий в действительности будет длиться этот исторический период.

По утверждению автора «Розы Мира», человеческая история войдет в Третий эон своего развития, когда планетарный демон (Гагтунгр) согласится с учением Христа и Божественным мироустройством. Д. Андреев пишет, что земной мир при наступлении Третьего эона исчезнет из физического плана, чтобы в высших формах бытия «разрешить задачу Третьего эона: искупление Гагтунгра»⁴⁸.

В свете прозрений Д. Андреева разъясняется суть исторических периодов Отца и Сына, о которых пишет Вл. Соловьев: постепенное вхождение Божественной Женственности в земной мир, проявляющееся в смягчении человеческих сердец, в расширении духовности людей. Д. Андреев подчеркивает, что без влияния Божественной Женственности образование Церкви на земле Иисусом Христом было бы невозможно⁴⁹, и выражает сожаление, что без достаточного участия Софии в человечестве не была в свое время завершена миссия Спасителя⁵⁰, то есть не был заложен фундамент для новой, универсальной религии. Именно в этом контексте может быть понятна мысль Вл. Соловьева о Деве Марии как о Женственном дополнении Иисуса Христа: Богородица является проводником для вхождения софийного начала в человечество.

Кроме того, в творчестве Д. Андреева открывается конечная цель религии Розы Мира, а значит, и реализации Божественной Женственности, в истории земли и всего планетарного космоса. По мнению Д. Андреева, эта цель не исчерпывает себя в торжестве земной эпохи Богочеловечества – она заключается в окончательном освобождении планеты от отягощающего ее бытие антибожественного начала. Так из размышлений Д. Андреева становится ясным то «положительное», что грезились Вл. Соловьеву в религии будущего.

Роль Д. Андреева в развитии софиологического направления русской философии и в целом русской культуры невозмож-

³⁴ Там же С. 49.

³⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Там же. С. 108.

³⁶ Соловьев В.С. Три свидания. С.122.

³⁷ Соловьев В.С. София. С.13.

³⁸ Там же. С.15.

³⁹ Соловьев В.С. Предисловие к неизданной комедии // Соловьев В.С. Неподвижно лишь солнце любви... Стихотворения. Проза, Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990 С.31.

⁴⁰ Соловьев В.С. София. С. 13.

⁴¹ Там же. С. 15.

⁴² Никоненко В.С. Художественная литература в философском творчестве В.С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. СПб., 2003. С. 359.

⁴³ Соловьев В.С. София. С. 15.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С.92.

⁴⁶ Соловьев В.С. София. С. 15.

⁴⁷ Соловьев В.С. Ф.И. Тютчев // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С.289 – 290.

⁴⁸ Соловьев В.С. О лирической поэзии // Там же. С.214.

⁴⁹ Соловьев В.С. Ф.И. Тютчев. С.302.

⁵⁰ Соловьев В.С. Предисловие к сказке Э.-Т.-А. Гофмана «Золотой горшок» // Там же. С.164.

⁵¹ Соловьев В.С. Предисловие к книге А.К.Толстого «Упырь» // Там же. С.460.

⁵² Соловьев В.С. Оттуда. Рассказы Сергея Норманнского // Соловьев В.С. Собр.соч. Т.6. СПб: Общественная польза. С. 516 – 517.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Соловьев В.С. София. С. 15.

⁵⁵ Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 405.

⁵⁶ Соловьев В.С. Лермонтов // Там же. С.441

⁵⁷ Там же. С. 456 – 457.

⁵⁸ Соловьев В.С. Поэзия гр. А.К.Толстого // Там же. С. 300 – 301.

⁵⁹ Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Там же. С.403, 405.

⁶⁰ Соловьев В.С. София. С.19.

⁶¹ Там же. С. 143.

⁶² Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр.соч. Т.6. СПб.: Общественная польза. С.27.

⁶³ Соловьев В.С. О лирической поэзии // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С.210.

⁶⁴ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Там же. С.134.

В.П. ОКЕАНСКИЙ, И.А. ШИРШОВА

Шуйский государственный педагогический университет

ГЕРМЕНЕВТИКА СОФИИ (материалы к размышлению)

Настоящий материал имеет самое прямое отношение к тому, что можно было бы назвать *онтологической поэтикой культуры*. Мы полагаем, что всякое обращение к исследованию так называемой *софийности*¹ в структуре любого художественного целого должно учитывать ряд принципиальных моментов чисто герменевтического характера. Но, заметим сразу, что именно герменевтическая рецепция *Софии как вовлечённой в культурную макроисторию сакрально-метафизической формы* влечёт за собой активизацию проблемного и кризисологического рассмотрения её специфически-предметного качества. Если философия в своём метакультурном генезисе связана с кризисом мифологического сознания, то мы уже никак не можем пройти мимо этого *родимого пятна* возвышенной любви к Софии (что собственно и означает само имя философии), иными словами, мимо до-философского в ткани философии, а именно того, что принято связывать с так называемым *мифологическим сознанием*, которое в глубинах своих не менее философии *софийно*. Интерпретация упирается здесь в *таинственную структуру* интерпретируемого, подчиняясь его энигматуре. Опыт герменевтики Софии раскрывает *софийные ресурсы самой герменевтики*, что представляется на первый взгляд вполне фантастическим. Пониманию указанных вещей не слишком способствует *чисто операциональное понимание герменевтики*, сложившееся в нынешней академической традиции, поэтому здесь требуется нечто вроде юнговского *расширения сознания*.

Братства (Д. Андреев). Именно после этой сцены появляется у Д. Андреева Святая Церковь как «Невеста Христова». Далее писатель говорит об обряде сочетания Иисуса Христа с обновленной Церковью Розы Мира, представляющей не что иное, как объединенную Церковь земли.

Таким образом, и Вл. Соловьев, и Д. Андреев, обращаясь к образу Святой Церкви, одинаково предвосхищают наступление эпохи воссоединенных церквей, социальное устройство которой, основанное на религиозном единстве человечества, и станет «спасением мира». А.Ф. Лосев отмечает, что Вл. Соловьев, видя во Вселенской Церкви торжество христианства, не поясняет, какими путями «три враждебные односторонности – православие, католичество и протестантство – должны эволюционировать до степени универсальности»⁴³. В этом отношении искания Вл. Соловьева продолжает Д. Андреев, довольно подробно описывая пути достижения общечеловеческой религии Розы Мира⁴⁴. Не рассматривая вопрос осуществления религиозного универсализма, поднятый Д. Андреевым, автор выдвигает предположение, что и Вл. Соловьев, и Д. Андреев примерно одинаково представляют себе развитие этого исторического процесса в последовательном просветлении физического мира; они даже называют его стадиями.

Вл. Соловьев, а вслед за ним и весь Серебряный век, рассматривал культуру дохристианской эпохи как основанную на религии Отца, культуру после рождения Христа – как основанную на религии Сына; в грядущем предвещался приход новой религии Духа Святого, причем Д. Мережковский считал, что это будет религия Духа Утешителя в лице Женственного лика Троицкого – Матери⁴⁵. Выражая радость ожидания новой религии в рукописи «София», Вл. Соловьев не разъясняет, к каким положительным результатам она приведет⁴⁶.

В книге «Роза Мира» Д. Андреев перекликается с ранним Вл. Соловьевым и с Серебряным веком в целом, описывая смену трех религиозных периодов в земной истории. Первый период Д. Андреев определяет как время «борьбы Мрака со Светом за овладение землей и поражение мрака», охватывающий, по всей видимости, дохристианскую и христианскую эпохи.

Второй эон земной истории характеризуется Д. Андреевым как эпоха Розы Мира – универсальной религии человечества и

мечательно, что у обоих писателей образ Святой Церкви появляется при толковании одного и того же эпизода из Апокалипсиса: «жена, облеченная в солнце», рождает младенца, призванного «пасти народы жезлом железным», и спасается вместе с младенцем от змея у Господня престола (Откр., 12: 1–5). Почему размышления художников о роли в космическом процессе Святой Церкви включают в себя эту библейскую сцену?

По Вл. Соловьеву, единение человечества с Богом, или реализация Божественной Премудрости в своем земном «семени», – процесс, который начинается «во Святой Деве и во Христе» и заканчивается для человечества в Святой Церкви. Из предисловия Вл. Соловьева, написанного в апреле 1900 года и по-смертно опубликованного в третьем издании 1903 года его книги «Стихотворения», становится ясно, как Вл. Соловьев понимает указанный апокалиптический эпизод. Пересказывая библейский сюжет, он выражает уверенность, что «в конце Вечная красота будет плодотворна, из нее выйдет спасение мира»⁴⁰. Какое спасение мира имел в виду философ? Можно предположить, что соединение церквей, о котором он ратовал всю свою жизнь и о котором позволил себе написать в подчеркнуто художественной форме в «Трех разговорах».

Именно после «соединения церквей среди темной ночи» последних времен в книге Вл. Соловьева появляется «великое знамение» – та самая Жена, облеченная в солнце, с луной у ног и с венцом из двенадцати звезд. Среди тьмы она указывает народам путь: «Явление несколько времени оставалось на месте, а затем тихо двинулось в сторону юга. Папа Петр поднял свой посох и воскликнул: «Вот наша хоругвь! Идем за нею». И он пошел по направлению видения, сопровождаемый обоими старцами и всю толпою христиан, – к Божьей горе, Синаю»⁴¹.

Д. Андреев в книге «Роза Мира» трактует библейский апокалиптический эпизод согласно убеждению Вл. Соловьева в том, что сцена откровения содержит указание на «спасение мира». По Д. Андрееву, небесная Жена – это Звента-Свентана, Женственный Дух нашей планеты и полярное дополнение Логоса Земли, Иисуса Христа; объятая им, в солнце его славы и любви она рождает великий Дух второго эона⁴², Дух эпохи Розы Мира – Богочеловечества (Вл. Соловьев) или всечеловеческого

Герменевтикой (*germenevtio* – лат. «разъясняю»); имеет древнегреческую корневую основу, сближающую эту лексему с мифологическим образом покровителя путей – Гермесом) называют научную практику *осмысляющего истолкования текстов*. Зарождается герменевтика в русле христианского богословия и экзегетики, изначально была связана с истолкованием сакральной поэтической символики Священного Писания и Святоотеческого Предания Церкви. Впрочем, истоки самого герменевтического опыта уходят своими корнями в глубочайшую древность и связаны они со всевозможными эзотерическими формами сакрального жреческого знания, приобщение к которому ныне – в эпоху *аксиоматического* духовного вырождения² – возможно не более чем на виртуальном уровне. Опыт «Софии – Божественной Премудрости» – позднее наследие внутрехристианской традиции этих ушедших *архаических форм* метафизики, инициатический символизм которой, согласно Р. Генону, «никогда не может быть «систематизирован»...»³, рационалистически упакован в той или иной форме выстроенной «софиологической концепции», но открывается (или, лучше сказать, *при-открывается!*) как некий глубинный бытийный опыт поэтам-мистикам и художникам-визионерам. Позднее, начиная с эпохи романтизма, герменевтика стала рассматривать не только сакральные произведения, но и всякий художественный и философский текст в этом глубинном бытийно-смысловом разрезе, поставив проблему религиозных основ литературно-художественного творчества⁴. Здесь надо упомянуть имя немецкого романтика Ф. Шлейермахера, с наследием которого принято связывать начало «психологического» этапа в новоевропейской истории развития герменевтики. Впрочем, довольно интересны замечания покойного историка философии А. Гульги, что и «шопенгауэровская метафизика воли... является герменевтикой» (интересно, кстати, замечание протоиерея Василия Зеньковского, что шопенгауэровская метафизика воли есть софиология, а соприкасающийся в некоторых принципиальных моментах с А. Шопенгауэром А.С. Хомяков называется им предтечей софиологических построений, на что мы дополнительно укажем ниже); Гульга же утверждает, что *воскрешающий первобытную мифологию* (по исходно ницшевской квалификации) «Шопенгауэр... очертил... методо-

логическую проблему, акцентируя герменевтический подход»⁵. Вне всякого сомнения, и Хомяков напрямую соприкасается с герменевтическими традициями, когда вслед за Аристотелем пишет, что «нужна поэзия, чтобы узнать историю» и древнейшее «чувство художника» объявляет «критерием истины». В. Дильтей в конце XIX века говорит о «близкородственности» самих понятий «герменевтика» и «поэтика»⁶; при этом поэтика понимается как смысловая структурность и образная ткань различных эпох человеческой истории, которую Дильтей осмысляет «не как историю дат и цифр, но как историю духа», где поэзия предстает уже как художественная ткань самого Бытия, то есть прочитывается исключительно онтологически. Все эти моменты доосмысливает и актуализирует в своих работах (начиная с «Бытия и времени», можно назвать наиболее характерные в данном отношении труды: «О сущности истины», «Исток художественного творения», «Путь к языку», «Слово», «Вещь», «Язык», «Знаки», «Язык в стихотворении», «Искусство и пространство»...) М. Хайдеггер, указавший на «глубинное совпадение» тех реальностей, которые «просвечивают» в словах «герменевтика», «язык» и «Бытие»⁷. Надо заметить, что ещё А.В. Михайлов подчеркивал «филологизм высшего порядка» в хайдеггеровских герменевтических опытах, где «вся любовь к мудрости направлена на Слово, на его жизнь и на его самостоятельную силу и всецело зависит от Слова, каким скажется оно...»⁸. В самом существенном опираясь на опыт Хайдеггера, вырастает «философская герменевтика» его ученика Г.–Г. Гадамера. Гадамер неоднократно отмечал (что в содержательном отношении далеко не бесспорно) скрытые христианские основы герменевтических подходов Хайдеггера – сам же в целом предпочитал скорее эстетический релятивизм («Миф и разум», «Эстетика и герменевтика»), условно соблюдающий лишь гармонию равновесия между «мифологическим» и «историческим». Вместе с тем в работе «Философия и литература» (где излагаются концептуально-пропедевтические основы главного гадамеровского труда – «Истина и метод») Гадамер совершенно справедливо говорит о *философической подоснове* литературных произведений, которую мешает увидеть традиционный гиперметодологизм, а также избыточное спецификаторство в исследованиях

ной Премудрости и войти в Божественную полноту. Так в перспективе прозрений Вл. Соловьева и Д. Андреева, запечатленных в их софиологических трудах, по-новому открывается значение образа Девы Марии и ее место в иерархии мировой Женственности.

Пресвятая Богородица не только служит необходимым звеном в земной реализации Великого Женственного Духа, выражает, согласно Д. Андрееву, вечно воспроизводящую самое себя любовь двух Божественных сущностей, – ее образ отмечен бесконечностью человеческого смирения и «самоуничужения» перед высокой миссией Всеединого обратить «семя человеческое» в свою полноту.

Из последней – одинаково принимаемой Вл. Соловьевым и Д. Андреевым – позиции следует, что, применительно к миру земли, Дева Мария являет собой обобщенный символ человечества, которое в Мировой Душе движется в своем поступательном развитии к Божественному. Ее образ выражает лучшее человеческое начало, посредством которого Мировая Душа соединяет в «чадах земных» дух и материю, трансфизический и физический миры. В «Розе Мира» указывается, что в одном из своих предпоследних воплощений будущая Богородица, казненная в Вавилонии, стойко и смиренно приняла смерть за веру, потому и были просветлены все ее материальные покровы для грядущей великой миссии. Это вестническое свидетельство Д. Андреева перекликается с размышлениями Вл. Лосского³⁹, что в лице Марии человечество осуществило свободный выбор своей судьбы, прошло историческое испытание своей верности Божественному.

Наше рассуждение доказывает, что для современного читателя образы христианской веры у Вл. Соловьева и Мировой Сальватерры у Д. Андреева символизируют тайну Божественной вечности; земную реализацию Божественной Женственности; Божественное начало, живущее в человеческой душе и ведущее земной мир в его непрестанном просветлении к единству с Высшим.

Четвертым направлением софиологии Д. Андреева становится тема земной реализации Божественной Женственности, начатая в русской культуре Вл. Соловьевым. Эта тема у Вл. Соловьева и Д. Андреева связана с образом Святой Церкви. При-

мире физическом, на земле. Здесь Дева Мария предстает как сущность, выражающая бесконечность начала и продолжения чистой любви двух полярных Божественных непостижимостей, и как необходимый проводник для реализации Божественного в новом, становящемся мире. Выводы Д. Андреева делают очевидным то, что смутно мерцает у Вл. Соловьева при толковании символа Христианской веры, а именно: этот сакральный знак соприкасается с тайной Божественной вечности, интересующей человечество на протяжении всей его истории со времен античности.

Творчество Вл. Соловьева также дает современному читателю возможность глубже, с точки зрения реализации Софии, понять образ Мировой Сальватэрры, почувствовать, почему эта Божественная обитель является, по мысли Д. Андреева, сердцем планетарного космоса. Почему у Д. Андреева Великий Женственный Дух, полярное дополнение Бога-Отца, не пребывает с ним в высших областях, а, находясь в первой из трёх сфер Мировой Сальватэрры, объёмлет Землю? Ответ дает Вл. Соловьев, ссылаясь на Библию (Матф., 11: 19): Божественная Премудрость реализуется через земной мир в своем семени – чадах человеческих³⁶, их она поднимает до своего уровня.

Итак, Великий Женственный Дух у Д. Андреева (как и Божественная Премудрость у Вл. Соловьева) через Деву Марию реализуется в Иисусе Христе или в стоящих за ним Вселенской Церкви и Богочеловечестве³⁷. Становится ясно, что идея Д. Андреева о Божественных парах венчает живущее на протяжении веков в истории земной цивилизации убеждение в полярности Божества, завершает осмысление феномена Божественной вечности и продолжает в русской культуре тему земной реализации Женственной Божественной сущности.

Именно в связи с темой земной реализации Божественной Женственности возможно постичь глубину образа Девы Марии. В книге «Роза Мира» Д. Андреев излагает исполненную поэзии историю земного и небесного пути Богородицы, которая силой своей веры и смирения поднялась в своем развитии до высшего земного уровня – Богочеловеческого и уровня планетарного – Мировой Сальватэрры³⁸. Она шла тем путем, следуя которому душа мира у Вл. Соловьева должна достичь уровня Божествен-

литературоведов, так что требуется «поворот» к Бытию, к философской Истине, которые в каждом тексте бытийствуют особому, однако всегда конституируются на уровне поэтики как определенная *морфология Смысла*. К герменевтическим опытам отчасти примыкают и работы французского критика самого «проекта тотального понимания» Ж. Деррида, у которого практика интерпретации смыкается с последними тенденциями постструктурализма в своем *видении мира как текста*, где на место прежнего «герменевтического проекта» выдвигается неометафизическая утопия *видения тотальности*. К наиболее ярким представителям русской герменевтики необходимо отнести М.М. Бахтина, воспроизводящего в своих методологических разработках («К методологии гуманитарных наук», «Философские основы гуманитарных наук») общую стратегическую парадигму герменевтических подходов к литературному тексту и особо подчеркивающего *различие лингвистического и собственно филологического* (то есть – *смыслового!*) уровней в тексте. Поэтика, по Бахтину, занимается последним, тогда как лингвистика выносит его за скобки. Изучение поэтики как герменевтической субстанции – первооснова филологии как науки, активизирующей *инонаучные* (подчас – древнейшие!) формы знания. Бахтин обогащает герменевтику диалогикой, впрочем, это было и у Хайдеггера, и у Гадамера, равно как и в целом для герменевтически ориентированного сознания свойствен диалогический подход, связываемый с нетривиальным опытом самораскрытия текста при активном его восприятии. Можно отметить, обобщая, что герменевтическая методология переакцентирует внимание с «инструментальной» стороны дела на такие онтологически понятые реальности словесной культуры, как историческая принадлежность текстов той или иной эпохе, культурно-типологическая соотнесенность с теми или иными очагами духовной деятельности человечества, философско-поэтическое осмысление человеческого слова как метафизического «зова» или «просвета» художественной ткани Бытия, равно как и *проблемная доступность* всего этого «высшего измерения» творчески настроенному человеку, «призванному» и «допущенному», подобно тютчевскому герою, в «совет всеблагих небожителей»...

Теперь обратимся к проблеме *понимания* софийности, иными словами, к проблеме *герменевтики Софии*. Не следовало бы отождествлять с софийностью *любое* проявление женственности, как это часто делается в современном гуманитарном дискурсе, почти лишённом метафизического соотнесения своих знаний, – лишь причастность к верховному миру, небесной реальности, позволяет актуализировать этот архаический образ, уходящий корнями в гиперборейские регионы расселения допотопного человечества.

В знаменитой работе «Учение Платона об истине» (1930 г.) М. Хайдеггер пишет: «В более собственном смысле *софия* есть ориентировка в том, что присутствует как непотаённое и в качестве присутствующего постоянно. Эта ориентировка не совпадает с простым обладанием знаниями. Она предполагает занятие определённого местопребывания, которое имеет прежде всего опору в постоянном»⁹. Не трудно заметить, что Хайдеггер связывает софийность с метафизикой пространства. Между тем это не просто ментальная операция, совершившаяся «вместе с определением бытия сущего... как *идеи*»¹⁰, как это представляется охваченному логикой профанического историцизма немецкому мыслителю, но латентное указание на реальную возможность сакрального ориентирования в Бытии.

Софиология Платона (вопреки её эксплицированному антимифологическому пафосу!) гораздо ближе к тому, что М. Элиаде называет «первобытной онтологией»¹¹. Это обстоятельство позволяет ретроспективно укрупнять масштабы софиологической проблематики, учитывая тот факт, что античность – не только концептуальный базис нового человечества, но и средиземноморская поверхность Древнего Мира, адекватными сведениями о котором практически не располагает наука Нового времени, перед которой в этом отношении имеет явную фору оккультная и эзотерическая литература последних столетий, особенно причастная к тому, что можно назвать в след за А.Г. Дугиным *ариософией*¹².

Так древние индоевропейцы (арии, фризы), согласно Дугину, почитали «женское начало: Великую Белую Мать, Фрейю, воплощение расового гнозиса, арийскую Софию»; «женщина сопряжена у фризов с жреческими функциями: она исполняет

Для Вл. Соловьева символ христианской веры обозначает тройную реализацию Божественной Премудрости, а именно: в личности Христа, в Его Женственном дополнении – Деве Марии и во вселенском распространении – Церкви³³. Но если рассматривать эту идею в контексте развития мирового опыта постижения потустороннего, мы увидим явное противоречие, нарушающее принцип Божественной полярности: как Дева Мария (Мать) может составить некое Женственное дополнение Иисусу Христу (Сыну)?

И если, согласно мировой традиции, мы не можем отнести Мать и Сына к плоскости полярных Божественных начал, мы можем предположить рядом с Иисусом Христом полярную Женственную сущность, по аналогии с ипостасями, породившими Спасителя, а именно: Богом Отцом и Его Женственным ликом. Вероятно, когда Вл. Соловьев говорит, что Иисус Христос «есть и Логос, и София», он не только имеет в виду реализацию Софии в Сыне, но и предчувствует Женственное дополнение Спасителя. У Д. Андреева в описании Мировой Сальватэрры Великий Женственный Дух предстает как полярное дополнение Всевышнего, которое реализуется в планетарном космосе и на земле через Иисуса Христа и Звенту-Свентану. Логос в «Розе Мира» – будущий супруг Звенты-Свентаны, в их космическом союзе родится эпоха обновленной Церкви и обожествленного человечества. Деве Марии в этом Божественном процессе придается несколько иное, чем у Вл. Соловьева, значение.

Образ Мировой Сальватэрры возможно трактовать по правилам понимания бесконечности Божества, которые складывались в учениях гностицизма, Каббалы и были обобщены немецкими мыслителями Нового времени, в частности Якобом Бёме. Бёме считал, что если бы Божество перестало рождать, то не смогло бы пребывать³⁴. Под этим углом зрения в Мировой Сальватэрре легко просматривается древний рисунок, выражающий тайну Божественной вечности. Ее суть раскрывает Д. Андреев: любовь Отца и Матери вселенной, обращенных друг на друга и рождающих Сына – основу новой вселенной, и есть продолжение вечности – «Отец – Приснодева-Матерь – Сын»³⁵. У Д. Андреева Христос – Сын, рожденный на небесах силой любви в союзе Отца и Матери будущей вечности и Девой Марией – в

Женственности на человечество в целом²⁹. Д. Андреев описывает полярные Божественные пары, их судьбы и миссии, причем эти Божественные пары составляют космическую иерархию и Божественную полноту точно так же, как в античном гностицизме андрогинные зоны входят в Божественную Плерому. В религиозно-художественной картине вселенной Д. Андреев в высочайшие космические планы помещает Великих Отца и Мать, дающих жизнь Сыну³⁰; в метафизических слоях Земли со временем должны совместно царить преобразующие человечество ее планетарный Логос, Иисус Христос, и Женственный Дух, Звента-Свентана³¹; в Небесной Руси – ее Духовный Водитель и Соборная Душа, Ярослав и Навна³². Д. Андреев описывает общую космическую цель Богосотворчества для каждой парной космической иерархии, задачи ее мужской и женской сущности в Божественном творчестве.

Художник рисует и одиночные верховные Женственные сущности, которые, выражаясь языком Вл. Соловьева, служат «идеальным дополнением вечно актуальному Отцу Божества» в Его творчестве. И каждая Женственная Божественная сущность – независимо от того, является она парной или нет, – у Д. Андреева далеко не пассивна: каждая выполняет свою космическую миссию и пребывает в непрестанном действенном Богосотворчестве для ее исполнения. Таким образом, следует из «Розы Мира», Божественная Женственность проявляет себя на всех иерархических космических уровнях как активное Божественное начало, равноправное и неразделимое со своими полярными двойниками, гармонизирующее вселенское творение.

Третье направление софиологических исканий Д. Андреева – воспринятая и художественно переданная им *весть о Мировой Сальватэрре* – обогащает литературно-философское наследие Вл. Соловьева в *освещении символа христианской веры*. Можно отметить сходство символа христианской веры, к которому обращается Вл. Соловьев (Дева Мария, Иисус Христос, Святая Церковь), и картины Мировой Сальватэрры у Д. Андреева (Великий Женственный Дух, Дева Мария, Планетарный Логос). Трактующие значимые для себя образы, мыслители будто в невидимом диалоге дополняют друг друга, отчего предметы их глубокого внимания предстают перед читателем в новом свете.

ритуалы и хранит сакральные знания. Каждое фризское поселение имеет свою «Деву»... как высшую сакральную инстанцию. Но такой «нордический матриархат» является сугубо интеллектуальным, гностическим, т. к. женщина, стоящая в его центре, это Богиня, <...>, концентрат... божественной чистоты. Сексуальная символика в культе фризов полностью отсутствует, т. к. фризское сознание максимально приближено к чистоте Логоса и не нуждается в чувственной «опоре» для духовного размышления¹³. Согласно цитируемому автору, ссылающемуся на исследование Г. Вирта «Происхождение человечества», древней гиперборейской сакральностью заведовали «Белые жены», воспоминаниями о которых были весталки Рима и жрицы Аполлона в Дельфах, именуемые *пифиями*¹⁴.

Весьма показательна в этом отношении метафизическая лирика Ф.И. Тютчева, содержащая в себе, как уже было доказано в современной филологической науке, имплицитную *поэтическую софиологию*¹⁵. Интересно, что в раннем стихотворении «Неверные преодолев пучины...» (1820 г.), поднимая тему одоления мирового времени, Тютчев, названный В.В. Кожинным «русским гиперборейцем»¹⁶, использовал образ «древа Аполлона», символизирующего сакральную мировую ось Севера:

*Скорей на брег – и дружеству на лоно
Склони, певец, склони главу свою –
Да ветвью от древа Аполлона
Его питомца я увью!.. /39/*¹⁷.

Поэт зовет себе подобных приобщиться к истинному знанию. В каких содержательных планах оно представлено?

Если обратиться вслед за Дугиным и Виртом к сакральному древнегерманскому тексту ингвеонов «Хроника Ура-Линда», рожденному, разумеется, вне библейской традиции, то можно обнаружить интереснейший миф: Дух Святой из мировой пыли рождает трех дев – черную (Лиду), желтую (Финду) и белую (Фрею). Первая произошла из раскаленного состояния первовещества, вторая – из горячего, третья – из тёплого. Здесь толкуется не только мифооснова различия расовых типов, но и метафизическая способность женского начала быть носителем божест-

венных энергий по мере удаления от чувственных страстей, сообразно символической типологии восхождения Софии к своему небесному первоисточнику из падшего земного состояния.

Если гиперборейский статус идеальной женщины является всецело метафизическим, то в Древнем Египте небесная богиня находит известное воплощение. Так, в древнем папирусе¹⁸, хранящемся в Британском музее, есть рассказ о сотворении земли и всего сущего. Осирис – семя изначальной материи; он сотворил всё с помощью божественной Души, которая жила в пучине вод. Исида относится к их потомству и от Осириса рождает сына Хора (Гора)... В Осирисе египетские христиане видели прототип Христа, а в Исиде, кормящей своего сына, – прототип Девы Марии и Младенца. Исида, именуемая «владычицей волшебства», воскрешает растерзанного Осириса при помощи магических заклинаний. У нее было много различных ипостасей, но более других древних египтян привлекал образ Исида как «божественной матери» и владычицы *западного ветра*, прилетающего из Потустороннего... Лишенная сквозного систематизма древнеегипетская мифология несет на себе печать магического смешения реальных духовной и натуралистической символики: София пребывает здесь в закрепощённом, падшем, *метафизически недореализованном* состоянии.

Собственно лишь с древнеиудейского периода, с Ветхого Завета, можно говорить о генеалогической линии развития образа Софии в качестве *самораскрытия Божества* в мире, имеющего *личностный* характер. Прежде всего здесь необходимо указать на Книгу Притчей Соломоновых. Уже здесь зарождается понимание Софии как изначального всеобщего *языка высшей божественной любви* ко Всему, призывающему войти в свой таинственный союз всякую тварь¹⁹. Премудрость изрекает здесь сама о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих» (Притчи Соломоновы, 5:22); «Потому... кто нашел меня, тот нашел жизнь и получит благодать от Господа» (Притчи Соломоновы, 5:35). Здесь же мы встречаемся с первым предвестием той любви, о которой говорил Христос, а также его св. апостолы Иоанн и Павел: «Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее. Если бы кто давал все бо-

но и во Вселенной в целом «идеальное и материальное, т.е. мужское и женское, слито в одно неделимое целое»²⁴.

С учетом этих противоречий становятся понятны высказывания Вл. Соловьева, в которых он отождествляет Софию, с одной стороны, с Женственным Божественным началом, с другой стороны, с Иисусом Христом как цельным божественным организмом – универсальным и индивидуальным вместе, – который «есть и Логос и София»²⁵; «и единение его (человечества. – Примеч. авт.) с Богом, хотя и необходимо тройственное, представляет, тем не менее, лишь одно богочеловеческое существо – воплощенную Софию, центральное и вполне личное обнаружение которой есть Иисус Христос»²⁶.

На основании перечисленных рассуждений Вл. Соловьева А.Ф. Лосев делает вполне обоснованный вывод о том, что «у самого Вл. Соловьева космическая и всечеловеческая София не есть просто вечно женственное, но также и вечно мужское»²⁷, и тут же спешит внести ясность: в рассуждениях философа подразумевается принцип устройства Божества – полярность, причем обе Его стороны (и мужская, и женская) влияют на вселенную действительно, активно. Эта потусторонняя реальность проскальзывает у Вл. Соловьева, когда он пишет об обоюдности соединения полярных сторон Божества в Его Вечной Премудрости, которая есть в своем целом «единство противоположного, – единство свободное и обоюдное»²⁸. Действительно, может ли обоюдное стремление сторон указывать на пассивность одной из них? Конечно, нет.

Неясности софийной тематики у Вл. Соловьева, отмеченные А.Ф. Лосевым, окончательно снимаются в контексте творчества Д. Андреева, который независимо от традиций античного гностицизма, Каббалы и Ветхого Завета, откровений немецкого оккультизма и наследия русских религиозных мыслителей следует личному мистическому опыту и приходит к пониманию принципа устройства Божества как полярных – мужского и женского – начал, лежащих в единой плоскости космической иерархии. В книге «Роза Мира» Д. Андреев в духе Вл. Соловьева пишет о все большем взаимопроникновении мужского и женского начал в характере идеальной личности, усматривая в этом процессе результат облагораживающего воздействия Божественной

пример, Божественная Премудрость в качестве Божественной субстанции¹⁷, Душа Мира в качестве погруженного во тьму физического бытия, которое надо «осветить» и «оплодотворить» знанием¹⁸, – Вл. Соловьев следует традициям античности. Отождествляя Деву Марию с Вечной Женственностью, он также оценивает земную мать Логоса как начало духовно ведомое: «Святая Дева соединена с Богом чисто воспринимающей и пассивной связью»¹⁹.

Отметим, что такое определение Божественной Женственности вступает в противоречие с другими рассуждениями философа о Софии. Во-первых, «веселие» и «радость» Софии, неоднократно упоминаемые Вл. Соловьевым, то есть Божественные инициатива и вдохновение к творчеству, никак не согласуются с его общим выводом о Вечной Женственности как начале пассивном. Опровергая подобную характеристику «Божественного другого» (т.е. вселенной. – Примеч. авт.), данную Вл. Соловьевым в статье «Смысл любви»²⁰ и в книге «Россия и Вселенская Церковь», А.Ф. Лосев писал: «Это едва ли так, поскольку вселенная не есть просто хаотичная, никак не оформленная материя, пассивно принимающая свой законченный облик, но именно этот облик, законченный в результате воздействия божественных энергий на пустоту и бесформенность»²¹. О каких Божественных энергиях толкует А.Ф. Лосев? Несомненно, о равноправных и взаимозависимых Мужской и Женской энергиях Божества.

Во-вторых, А.Ф. Лосев обращает наше внимание на то, что Вл. Соловьев противоречит себе, когда вслед за Конттом определяет Божественную Премудрость как начало чисто Женственное²², потому что в целом Владимир Сергеевич понимает Божество в античной традиции, а именно как слияние Мужского и Женского начал (таков воплощенный Логос, или София, у Плотина). Восприятие Божества с позиций античности проявляется у Вл.Соловьева подспудно, например, когда он пишет, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть единством обоих»²³. Связывая античное наследие с умозаключением философа о некоем идеальном «муже-женском единстве», А.Ф. Лосев склоняется к тому, что для Вл.Соловьева не только в человечестве,

гатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением» (Песнь песней Соломона, 8:7).

Интересно отметить в земной генеалогии образа Софии не только библейские, но и античные, позднеэллинистические истоки («Философия, – отмечал А.С. Хомяков, ссылаясь на святоотеческие источники, – воспитала эллинов ко Христу...»²⁰): так в русле религиозного стоицизма родилось учение о Вселенной как целостном, живом, разумном организме, наделенном Мировой Душой. Дух человеческий есть Её посланник на земле, он пребывает в гностических борениях с плотью, с отягощающей телесностью, и неустанно ищет освобождающего восхождения к Целому в его Высшей Премудрости и Непреходящем Благе. Уже в древнегреческих мифах Урания – античная муза астрономии – божественное воплощение высшей красоты. По Платону, «Урания прекрасно выражает «взгляд вверх», который сохраняет в чистоте человеческий ум»²¹. Аналогичным образом, Афина Паллада воплощает ум и «самое мысль»: «Тот, кто присваивал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это ещё сильнее, ведь он назвал <её> «разумением бога»...»²². Имя Паллада также символично – воспаряющая над землей²³. «София... встречается в комбинации с именем богини Афины – применительно к делу строительства и упорядочения, художества и ремесла. Сама Афина имеет много общего с последующей Софией; и всё же... мудрость в греческой мифологии не есть лицо»²⁴. Метафизической коннотацией к развитию софийных представлений может служить и мифологический образ «Из пены рожденной»²⁵ – Афродиты; причем греки различали Афродиту Небесную (прообраз Софии!) и Афродиту Пандемос (простонародную, антисофийную ипостась богини). Например, Тютчев (у которого, по мысли Хомякова, «душа эллинская»!), влекомый верховным притяжением первой, чувствовал над собою и колоссальную власть последней... (См. его стихотворения: «С поляны коршун поднялся...», «Нет, моего к тебе пристрастия...»). Вспомним здесь, что «софия» как *прафилософема* на уровне глубинной этимологии означает *открытую истину о «правильной ориентации» в бытии*²⁶.

Субстантивированный термин (онтолого-метафизический образ) «Мировая Душа» принадлежит крупнейшему мыслителю неоплатонизма Плотину²⁷. Он представлял мир как символическую модель: Единое (высший незримый свет) – Ум (солярная сила света) – Мировая Душа (лунарная восприимчивость света) – Материя (мрачное дно реальности). Таким образом, пространство мира Плотина замыкается на метафизике света и тьмы. Мировая Душа – участница высшей световой сферы – проникает в материю и делает ее живой частью умственного мира. Плотин считал, что Логос (универсальный закон, истина) пронизывает всё при помощи Мировой Души. А человек, затронутый Логосом, должен сам заботиться о гармоничном внедрении себя в мировой процесс восхождения всего сущего к Высшему Свету.

Мегаобраз Мировой Души, с одной стороны, генетически связан с собственно античными софийно-мифологическими представлениями, а с другой – вплотную подходит к образу *усовершенствованного в земном времени небесного совершенства* Божьей Матери в православной святоотеческой традиции²⁸. «Образы и идеи Премудрости-Софии, – пишет М.Б. Плюханова о её неполной догматической верифицируемости, – сложны, не имеют твердого и однозначного догматического истолкования и доныне являются предметом богословских споров. Премудрость отождествляется в Новом Завете со Словом. Христос есть Премудрость, но Премудрость не есть Христос. По толкованию новейшего православного богослова, София – динамический образ инкарнации, дом, ею создаваемый, – тело вообще, Дева, Церковь (*Meyendorff, 1959*). В России XVI – начала XVII в. при большом внимании к образу Софии о ней складывались неясные и противоречивые идеи. В толкованиях она представлялась то Словом, то Богородицей, иконография её была многообразна. В конце концов, когда в начале XVII в. была создана служба Софии Премудрости Божией, в ней так и оказались смешанными отождествления Софии со вторым лицом Троицы и с Девой Марией... Для Московского царства было, по-видимому, не столь важно богословие Премудрости само по себе, сколько Премудрость как начало теократии, та, которой цари царствуют. Премудрость – устроительница град-царства-храма. Художники макарьевской школы включают ком-

сущностями, что в равной мере созвучно как гностическим образам Божества, так и космическим иерархиям из книги Д. Андреева. А.Ф. Лосев указывает, что и в «Философских началах цельного знания» София у Вл. Соловьева отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое носит название то «Идеи» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущности» (после «Сущего» и «Бытия»), и что такие размышления философа не являются случайностью¹⁴. Наблюдения А.Ф. Лосева как исследователя трудов Вл. Соловьева, а также убежденность Д. Андреева как художника в целомудренности философа, не желавшего вносить новый раскол в христианство откровением о познанной им потусторонней реальности – Женственной сущности Божества, – по-новому позволяют прочесть замечание А.Ф. Лосева о понимании Вл. Соловьевым Софии: «Вл. Соловьев глубочайше уверен в онтологизме своей Софии и, по-видимому, даже философски представляет себе эту онтологию весьма ясно и уверенно»¹⁵. Таким образом, можно предположить, что Вл. Соловьев наедине с собой вполне допускал мысль о Софии как о третьей Божественной ипостаси и только в силу своих социально-общественных убеждений не пожелал заявить официально о позициях своей веры и философии. В таком случае есть, наверное, основание полагать, что, рассматривая Божественную Женственность как третью ипостась Божества, Д. Андреев выражает и тайное мнение Вл. Соловьева.

Второе направление софиологии Д. Андреева продолжает ту линию философской прозы Вл. Соловьёва, которая подразумевает *понимание Божественной Женственности как активно-космического начала*. Анализируя софийную тематику в трудах Вл. Соловьева, А.Ф. Лосев находит в рассуждениях философа следующее противоречие: видя в Софии Божественное начало, Вл. Соловьев формально не определяет Божество как единство мужского и женского начал¹⁶, то есть отводит Софии в небесной лестнице место, отличное от ступени, занимаемой Богом-Отцом, рассматривает Софию как сущность, отстоящую от Единого, пассивную, а значит, ведомую в Божественном творении и односторонне зависимую от Всевышнего.

Рассматривая Божественную Женственность как начало пассивное, как материнское инобытие, приемлющее идею, – на-

и мужество Д. Андреева, которые потребовались ему, чтобы противопоставить свой одинокий голос «могучему необозримо-му хору, звучащему столько веков». Отдавая себе ясный отчет, что будет обвинен в единственном непрощаемом (по евангелию) грехе – хуле на Святого Духа, автор «Розы Мира» излагает мысль о том, что Бог-Отец и Бог-Святой Дух – это два наименования одной и той же сущности, первого лица Троицы, как свое личное мнение, не претендующее на опровержение старого догмата, как свою веру, ибо «все мы можем веровать так, как подсказывает совесть и собственный духовный опыт»⁸.

Третьей Божественной ипостасью Д. Андреев объявляет Вечную Женственность, «мать Логоса и через Него всей вселенной»⁹. С этой идеей Д. Андреева перекликается мысль С. Булгакова и П. Флоренского о Божественной Женственности как об отдельной, а именно четвертой, ипостаси Единого¹⁰. П. Флоренский писал: «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи *четвертым*, тварным, и, значит, не единосущным Лицом, она не *образует* Божественное единство, она не *есть* Любовь, но лишь *входит* в общение любви, *допускается войти в* это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному»¹¹. Д. Андреев отмечает, что в корне неверно отождествлять Мировую Женственность со Вселенской Церковью или с атрибутом Божества – Его Премудростью, что делает, например, Вл. Соловьев в «Чтении о Богочеловечестве» и в «России и Вселенской Церкви».

По мнению Д. Андреева, Вл. Соловьев персонифицировал Божественную Премудрость под именем Софии, «дабы не отпасть в ересь» и дать выход мистическому чувству Вечной Женственности, которая воспринималась от гностиков до христианских мыслителей как начало космическое, Божественное, как высшая духовная реальность¹².

Эту версию о мотивах Вл. Соловьева подобным образом представить читателю Женственную сторону Божества подкрепляют и замечания А.Ф. Лосева, что Вл. Соловьев в ранней рукописи «София» рассматривает Мировую Душу как Божественную супругу, а не как Его творение¹³. Молодой Вл. Соловьев считает Женственное и Мужское Божественные начала единоправными

позицию «Премудрость созда себе храм» в росписи Золотой палаты Кремля и пишут икону Премудрости в ряду икон христологического цикла»²⁹.

По нашему убеждению, образ софийной Мировой Души, будучи явленным в опыте многих поколений, разных народов и культур, был *открыт (а не рожден!)* в длительном историческом процессе духовного познания космоса как Божьего творения. Софийность – это всегда *идеальная сфера*, в которую устремляется своими высшими помыслами и побуждениями человеческая душа, исходно влекомая любовью к Целому. Душа, приблизившаяся к этой высочайшей сфере, где сокрыта сама тайна движения миров, становится чистой, безгрешной, энергично причастной креативной экзистенции Божества. Согласно Плотину, Мировая Душа «есть старейшее из божеств», так как сами небесные божества обязаны ей своей божественной природой и жизнью; в ней заложены исток мудрого равновесия между высшим светом и низшим мраком, интуитивно открывающийся разумным существам непререкаемый эталон их градации и путь аскетического восхождения к Высшему Свету.

Лирика Тютчева, уже привлечённая нами для иллюстраций феномена *поэтической софиологии*, изобилует ассоциациями с темой Мировой Души:

*Дух силы, жизни и свободы
Возносит, обвевает нас!..
И радость в сердце пролилась,
Как отзвев торжества природы,
Как Бога животворный глас!.. /40/.
(«Весеннее приветствие стихотворцам»)*

Лексика этого текста *светоносная*: «яркие лучи», «пламенный расцвет», «Авроры свет», «блистают розы и горят», «светлые счастья цветы»... Поэт, как и сама изначально одухотворенная природа, устремлен к высшему бытию, к небесному преображению:

*О, как тогда с земного круга
Душой к бессмертному летим! /47/
(«Проблеск»)*

*Душой весны природа ожила... /51/
(«Могила Наполеона»)*

*Лишь Музы девственную душу
В пророческих тревожат боги снах! /53/
(«Видение»)*

Западно-европейский контекст софиологических представлений связан с мистическим учением Я. Бёме о вечной Божественной Премудрости – Софии³⁰. Бёме называл Софию *Szientz* (от *scientia* – знание), в которой видел Мать всего сотворенного, называя ее также зеркалом и отождествляя со Святым Духом – *женственным*, согласно его трактовке, началом в Боге, именуемом Духом-Матерью.

Софиология Бёме строилась на гностических, розенкрейцеровских и каббалистических учениях о Софии, тонкости которых мы здесь рассматривать не будем, – показательно, что поэтическая софиология Ф.И. Тютчева вполне верифицируется в более близких его авторской аксиологии православного христианина традициях, рассмотренных выше. Именно *после Тютчева* (а из его русских софиологических предшественников мы бы назвали прежде всего А.С. Хомякова³¹, В.А. Жуковского³² и Г.Р. Державина³³) в России – но уже на доктринальном, а не только *поэтическом* уровне – софиологические взгляды будет развивать В.С. Соловьев, причём как раз в сторону западной философской (отчасти – масонской) мистики – учений Ф.В.Й. Шеллинга, Ф. Баадера, Я. Бёме, Каббалы и гностицизма...

Общим объединяющим эту двухтысячелетнюю гетерокультурную традицию началом является представление о том, что мировое зло имеет прямую онтолого-метафизическую связь с самим фактом *тварности* мира. По Соловьеву, София, являясь «свободным субъектом», «совершает акт отпадения от Бога»³⁴, но поскольку она предстаёт и как центральная сила и одновременно основа космоса, само бытие мира оказывается метафизически поврежденным. София виновна, но она же и искупительница, поскольку, оставаясь свободною, встает на путь возвращения к Божественному своему истоку. Когда София определяется

ются догматические формулы о Святом Духе»³. Такое пристальное внимание к ипостаси Бога-Сына в христианстве Д. Андреев объясняет тем, что эта религия происходит от Христа, она есть откровение Бога-Сына по преимуществу, а не Троицы в целом.

Второе противоречие в догмате о Пресвятой Троице разрешается Д. Андреевым сложнее. Рождение Бога-Сына от Бога-Отца, как от сил той же ипостаси, очевидно для писателя, и в этом он солидарен с Вл. Соловьевым⁴. Однако канонические евангелия (от Матфея и от Луки) вразрез с этой аксиомой утверждают зачатие Девой Марией младенца Иисуса от Святого Духа, из чего «можно заключить, что не Бог-Отец был Отцом Христа, как человека, но Святой Дух». Пелену туманной неясности, созданной этим противоречием, автор «Розы Мира» разрывает утверждением, что Бог-Отец и Бог-Святой Дух – два наименования одного и того же – первого – лица Пресвятой Троицы.

В доказательство этой идеи Д. Андреев пишет, что духовность и святость – это два свойства, изначально присущие Богу-Отцу, и нет основания отвлекать их от Него. Действительно, кем может быть Бог-Отец, как не Духом, и причём именно Святым! Ведь другие духи, Им сотворенные и даже богорожденные, свободны совершить – и многие совершили – богоотступничество; Отец же «не может отпасть от Самого Себя, он первичен, неизменяем, незамутним и неомрачим и именуется Святым именно в этом смысле»⁵. Таким образом, трактование Духа Святого Д. Андреевым расходится с восприятием его Вл. Соловьевым как третьей ипостаси Божества, исходящей от Бога-Отца и Бога-Сына⁶.

Другие доказательства единства Бога-Отца и Бога-Святого Духа как первого лица Пресвятой Троицы Д. Андреев приводит методом от противного. Если это две разные ипостаси, почему ни одно из четырех евангелий не содержит на то свидетельств? И почему в пророчестве Спасителя о приходе Духа Утешителя: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Иоанн, 16: 13), которым ортодоксальное христианство обосновывает толкование Бога-Святого Духа как третьей ипостаси Божества, нет указаний на то, что выражения «Дух Утешитель» и «Бог-Святой Дух» следует понимать как одно и то же⁷?

В евангелии от Иоанна сказано, что Дух истинный «от Отца исходит» (Иоанн, 15: 26). Следует осознать духовную силу

ляют говорить о сложившейся в культуре XX века софиологической традиции.

Удивительно, что в середине XX века, во время искусственно созданного в советской России «вакуума бездуховности», Д. Андреев, не имевший возможности читать софиологические труды П. Флоренского и С. Булгакова, возобновил в культурно-философском пространстве разговор о Софии. Возрождая главную идею Серебряного века, он возвестил о грядущей религии Божественной Женственности, то есть Розы Мира, или, выражаясь языком Д. Мережковского, «солнца Матери»². В целом Д. Андреев рассматривает Божественную Женственность в традициях философской прозы Вл. Соловьева.

Сравнивая софийную тему в творчестве Вл. Соловьева и Д. Андреева, можно заметить, что, хотя они не знали друг друга лично и не могли знать (смерть Вл. Соловьева и рождение Д. Андреева разделены узким ручейком времени в шесть лет), их голоса в русской культуре составляют отчетливый диалог, ибо откровения каждого писателя являются фоном для суждений другого. Только наши современники, воспринимая их мысли в общем культурно-философском потоке, могут уловить черты диалога двух единомышленников и актуализировать их несостоявшийся «спор о справедливости» при толковании образа Божественной Женственности. Д. Андреев продолжает софийные традиции Вл. Соловьева в четырех главных направлениях.

Первое из них представляет *осмысление символа Святой Троицы*. Именно с размышлений об основном символе христианского учения – символе троичности Единого – начинается разговор о Божественной Женственности Д. Андреев. Речь идет о трех ипостасях Пресвятой Троицы: Боге-Отце, Боге-Сыне, Боге-Святом Духе. Д. Андреев считает кощунством касаться «ланцетом рассудочного анализа таинственнейших духовных глубин», ставших причиной именно такого понимания троичности проявления Всевышнего. Однако он не может не замечать противоречий в подобном толковании троичности Божества и связывает их с восприятием ипостаси Бога-Святого Духа.

Первым противоречием, по мнению автора «Розы Мира», является контраст «между подробнейшей... разработкой в христианстве учения о Боге-Сыне – и почти пустым местом, каким явля-

божественным Логосом, она несёт божественное начало – когда отделяется от Бога, приобретает демонизм. Аналогичным образом учили о Софии античные гностики, и Соловьев прямо следует в русле этой традиции. Более того, философ в своем учении о Софии признал, что в раздвоенности Софии «повинен сам Бог»³⁵. В работе «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев разделяет Софию и Мировую Душу: вторая – источник зла и хаоса, первая – «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи»³⁶. Исторический процесс человечества, по Соловьеву (который здесь, во взглядах на существо исторического, весьма близок Гегелю, назвавшему Христа «осью мировой истории»), *должен* привести к торжеству добра и некоего идеального социального состояния. Переноса категории греховности и падшести на софийное мироздание, Соловьев парадоксальным образом *не верил* в необратимую чисто человеческими усилиями поврежденную природу людей и даже в существование падших духов: «...я не верю в чёрта»³⁷. Женщине, по словам С. Соловьева, Вл. Соловьев отводил слишком низкое место: «Она существо материальное, лживое, бессознательное»³⁸. Великий визионер мнил себя спасителем падшей женщины, которая сама по себе может подняться лишь до эротики, но не до братской любви, о которой говорил Христос. Избранниками человечества, по Соловьеву, являются лишь мужчины. Увлекаясь в юности таким демоническим занятием как спиритизм, он всегда верил в сакральное любовничество Софии и некоего Возлюбленного из первосвященников человечества, в котором видел прежде всего самого себя... Одной этой характеристики уже достаточно для того, чтобы понять насколько далека от этих идей и духовно прельстительных состояний поэтическая софиология Ф.И. Тютчева, где радикально *иным (связанным с глубоким переживанием собственной греховности и несовершенства!)* оказывается сам смысловой контекст, сама *экзистенциальная подоплека* софийного опыта. Заметим, однако, что индивидуальный мистический опыт Соловьева несколько не умаляет колоссального значения этого мыслителя для поворотных судеб русской религиозной философии.

Неким опытом концептуального примирения западно-гностических и церковно-античных идей о Софии (с опорой на

взгляды А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Ф. Баадера, Я. Бёме) было сочинение С.Н. Трубецкого «О святой Софии, Премудрости Божией» (1885 – 1886 гг.). Автор говорит о существовании особой *духовной телесности*, это и есть София Премудрость Божия – таинственный свет нетварных образов, «вечный иконостас», в котором живет сам Бог, основой внутренней жизни которого является *мистерия воплощения*. Софиологическая метафизика С. Трубецкого, пожалуй, лишена гностических составляющих, присутствующих у В. Соловьева. Опираясь на идеи И. Канта, развиваемые в XIX веке А. Шопенгауэром и Э. Гартманом, Трубецкой рассматривает сам мир как живое космическое существо, имеющее психическую основу³⁹. Основания для сближения подобных взглядов с художественным миром Тютчева дают многие известные стихотворения последнего о живом «языке» природы. Говоря о рождении русской софиологии в недрах поэтики Тютчева (см. примечания 15 и 31), мы рассматривали, подобно Л. Пумпянскому, Ю.М. Лотману, Е.К. Созиной, «стихи Тютчева в целом, взятые как единый текст»⁴⁰, причем, что *особенно важно подчеркнуть*, не делим стихотворения Тютчева на главные и второстепенные по какому-либо (например, тематическому) признаку, как это часто делается (когда, например, патриотическую лирику Тютчева принято вообще не замечать или считать слишком «ангажированной» и выносить за устанавливаемые исследователем «скобки» *художественного мира*). Тютчев не тот автор, с которым бы можно было непростительно поступить так (да и возможна ли вообще подобная интеллектуальная кастрация с позиций научного знания, направленного на постижение истины?). Всякий поэтический штрих русского поэта-софиолога глубочайшим образом *гносеологичен*: «...стихи Тютчева – это, – как справедливо отмечает Е.К. Созина, – не что иное, как рассказ о неких *событиях знания*, «свидетелем» которых довелось быть его лирическому герою или лирическому «я»...»⁴¹. О чем это знание и какова его внутренняя структура? «Тютчев, – отмечает А.П. Ауэр, – поэтическое искусство определяет как «небесное» творение. Оно приходит «к земным сынам» с вестью от «мировой души» для того, чтобы, духовно примилив всех, вознести человечество к «небес-

Ней женственным, и тогда явится та магия пола и любви, о которой так мечтали русские философы, но которая так и не реализовалась в их учениях из-за мужественного, захватнического характера их философии» (Вечная Женственность)⁵. Этот характер отражается и в основных гендерных аспектах софиологии Вл. Соловьева через идеи уничтожения родового акта, декларирования половой раздельности как пути к смерти, отождествления понятия «человек» именно с мужчиной и выведения женщины за скобки этого понятия (хотя и с помощью романтического образа «Вечной Женственности»).

1. Брандт Г.А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000.
2. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). М., 2004.
3. Богин И. Вечная Женственность. СПб.: Алетейя, 2003.
4. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., Мысль, 1988.
5. Богин И. Указ. соч.

Е.П. РАЩЕВСКАЯ

Костромской государственной технологической университет

СОФИОЛОГИЯ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА В КОНТЕКСТЕ ТВОРЧЕСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Как правило, революционные идеи взламывают не только социально-общественный уклад, они вторгаются в религиозную догматику, расшатывая ее устои. Такой была идея Софии. Она заявила себя в творчестве Вл. Соловьева, покорила русскую поэзию: образ Божественной Женственности воспевали вслед за Вл. Соловьевым А. Блок, А. Белый, В. Иванов, Г. Чулков, Н. Гумилев. Идея Божественной Женственности стала центральной идеей Серебряного века. После смерти Вл. Соловьева, несмотря на пространство и время, она продолжала развиваться в России П. Флоренским, за рубежом – С. Булгаковым. Эти люди дорого заплатили за свое религиозное инакомыслие¹, но именно их духовные искания и выводы о Женственном лике Божества позво-

грехопадения в глубине человеческой души раздаётся высший голос, спрашивающий: где я? Где твоё нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существует ли ещё? – и тут же дается ответ: я услышал божественный голос, я убоился возбуждения и обнаружения своей низшей природы: я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существовать, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я ещё существую как человек» (Оправдание добра).

Соловьев усматривает внутреннее противоречие в тезисе, что чувство стыда необходимо для решения охранительной задачи от половых злоупотреблений, так как нормальный человек защищён от них простым чувством удовлетворённой потребности, а извращённому человеку недоступно переживание стыда. Кроме того, с утилитарно-материалистической точки зрения чувство стыда, проявляясь до половых отношений, может задавать ход поведения «вредного» для сохранения рода.

По мнению философа, все противоречия разрешаются, если исходить из положения, что «чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известною органическою функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы, ощущающийся как постыдный» (Оправдание добра). Иначе говоря, половой акт вызывает в человеке «реакцию духовного начала», как бы напоминает, что человек не должен служить «страдательным орудием» природных целей родовой жизни. Стыд направлен на сопротивление «захвату» физического процесса и выражается психологически либо в аффекте страха перед нарушением, либо мучениями раскаяния о свершившемся. Таким образом, положение, что «животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной <...> имеет обязательную (аподиктическую) достоверность» (Оправдание добра). Соловьев признаёт «дурным вообще» половое влечение, которое, однако, включает человека в «роковой антиномизм» между стыдностью полового акта и радостью деторождения и которое разрешиться может только самым человеческим актом отречения от репродукции, что по силам только мужчине.

В заключение приведем вполне убедительное, на наш взгляд, утверждение И. Богина о том, что «Вечную Женственность можно лишь призывать и самому стать по отношению к

ной» жизни. И только там, в этих духовных высотах, человечество будет неподвластно смерти»⁴².

А.Г. Дугин, рассматривая экзегезу иконографического сюжета «Успение Богородицы» и развивая во многом историсофские идеи Ф.И. Тютчева, а также концептуальные акценты его поэтико-софиологической метафизики, великолепно указывает на «культурную и психологическую особенность русской православной цивилизации, которая всегда была ориентирована созерцательно, вовлекаясь духом в небесные сферы, где истинные пропорции установлены раз и навсегда, и подчас пренебрегая при этом земными практическими, материальными вещами, представляющимися религиозному сознанию русских такими же бесконечно малыми, как крохотная фигурка Богородицы на руках Спасителя»⁴³.

*...Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть. (144)*

С учетом всех культурно-исторических акцентов и различных стадий (архаических, ветхозаветно-библейских, гностических-позднеантичных, розенкрейцеровских-западноевропейских, русско-православных) учение о Софии с наибольшей полнотою и метафизической осмысленностью было выражено у С.Н. Булгакова («в... наследии к-рого разработка софиологической проблематики занимает центральное место»⁴⁴, как справедливо отмечает один из крупнейших современных исследователей софиологической традиции А.П. Козырев) преимущественно в цитируемой ниже работе «Свет невечерний»⁴⁵, где отмечается, что София есть реальная ипостасно присутствующая божественная любовь к миру и, вместе с тем, грань метафизическая между творением и Творцом. «София, – пишет Булгаков, – есть ВСЁ», «за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящихся в софийном отношении к Божеству». София от Бога «в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир, ВСЕ..., всеединое». В софийности Богом предвосхищен «мир в своем женственном «начале»», «АРХЕ», «берешит»; «в Софии... есть... да всему»; «она есть непосредственная основа тварного мира», хотя «ей нельзя

приписывать... предиката *бытия* в том, по крайней мере смысле, в каком мы приписываем его тварному миру»; «она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверх-бытием, сущностью Божества – ни бытие, ни сверхбытие», «некое МЕТА», «одновременно соединяющее и разъединяющее». «Она есть единое – многое – все...»; «одной стороною бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает». «София содержит в себе живой и реальный *синтез времени*, в котором уже переходятся грани времени»; «софийное время – надвременный акт: это есть *вечное время*». София есть «вечная красота», с нею связана «проблема космодицеи... для христианского богословия». «Софийная душа мира закрыта многими покрывалами...». София «в высшем своем аспекте это – Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; в космосе она есть универсальная связь мира...». Только с учетом этих метафизических особенностей, можно говорить о софиологии, хотя бы и *поэтически* представленной, *художественно* раскрытой, что вовсе не враждебно, а скорее даже более *сродни* особенностям ее метафизической (не вписываемой в чисто рациональные человеческие формулы) сущности.

Между тем, как отмечает один из крупнейших наследников софиологической традиции, задолго до её концептуальной актуализации предтеча русского неоправославия Хомяков «вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)...»⁴⁶.

Мысль Хомякова иногда неоправданно сближают⁴⁷ с таким *глубоким антисофийным* явлением русского культуры, каким было *мыслительное наследие* позднего Л.Н. Толстого⁴⁸... Но и здесь не всё так однозначно, как может представляться: «В развитии мысли Л. Толстого, как известно, никакого влияния не имел Вл. Соловьёв – можно говорить... о влиянии... Шопенгауэра, крупнейшего «софиолога» на Западе в XIX в.»⁴⁹, «которого Хомяков не знал и с которым у него есть всё же любопытнейшие точки соприкосновения»⁵⁰.

Больше того, можно говорить и о парадоксальной латентной – либо вообще *негативной!* – *софиологичности* даже у Ницше, который пытался языческими средствами собрать то,

нулирував ее индивидуальность, в то время как индивидуальный человек – мужчина, воссоединяясь с Богом, полностью сохраняет свою мужскую индивидуальность. Причем мужчина на этом пути должен быть активен и деятелен, в то время как женщине предписано ожидание «схождения» к ней благодати мужественности, которая наделит ее способностью стать частью Вечной Женственности. Таким образом, вся потенция мужской любви у Соловьева должна направляться на поиски ее объекта в сфере идеала, в котором нет места эмпирической женщине даже как объективированному «материалу», с тем, чтобы затем, преобразовав ее в идею Вечной Женственности, избавиться от нее и реализоваться в бесполом андрогинизме. Современный читатель работы Соловьева «Смысл любви» заметит, говоря современным языком, гендерную асимметрию в описании мужского и женского. Собственно текст работы точнее было бы назвать «Смысл любви человека–мужчины».

На наш взгляд, из образа софийной ничтожности рождается и роковой антиномизм во взглядах Соловьева на собственно пол, его биологическую и социальную судьбу. Нравственный вопрос относительно половой функции человека решается Соловьевым с позиции признания ее безусловным злом. Он видит в плотском акте постыдность, антиномию, которая появляется на стыке деторождения как добра и совокупления как зла («Оправдание добра»). По мысли философа, «присущий нам истинный *genius*, говорящий громче всего в половом стыде, не требует от нас высоких способностей к искусствам и наукам, дающим славное имя в потомстве»⁴. У Соловьева гениальные люди не тратят внутренний творческий ресурс на внешнее плотское размножение, но расходуются на внутреннее духовное творчество, «увеличивают» самих себя и «сохраняются» в общем потомстве. В связи с этим высоко духовной личности следует избегать этого «процесса дурной бесконечности, через которую земная природа вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях». Таким образом, в отношениях между полами собственно половые отношения выступают маркером нечистого и стыдного.

Половая стыдливость у человека Соловьевым называется «основным фактором антропологии истории», зафиксированным в библейской истории грехопадения. Согласно этому, «в момент

ты, который одновременно несет в себе черты личного, индивидуального образа. Во всяком случае таковым он является для Соловьева, описывающего в упомянутой поэме личные «свидания» с Софией. В этом образе отразилась вся непростая жизнь философа с его одиночеством и духовным странничеством, с его неспособностью или умышленным отказом найти земное воплощение этого образа в реальной женщине.

В системе софиологических идей Соловьева вечная женственность рассматривается как один из фундаментальных онтологических принципов. В образе Софии сложно переплетаются идеальная женственность, Божественная Премудрость, мировая душа и конкретный чувственно-эротический опыт (как известно, поэма «Три свидания» Соловьева вызвала в свое время полемические возражения именно в этом аспекте). Фигура Софии Премудрости Божией должна была реализовать идеал пассивной и верной спасающей среды, обожествленной материи, оплодотворяющейся мужественным логосом. Эти предпосылки дают нам сегодня материал для исследования софиологической проблемы в рамках гендерного подхода.

Оппозиция *мужское – женское*, проявляющаяся в гендерно предписанной культурой связке *активное – пассивное*, опознается в учении Соловьева о Софии. За мужчиной философ признает «творческое зиждительно начало», относительно которого женщина выступает «материалом», «женским дополнением», уравнивающимся с ним лишь по степени «актуализации» запроса человека (мужа). Для Соловьева Вечная Женственность описывается в категориях «вечной пустоты», «чистого ничто», «чистой потенции», «воспринимающим лоном» и должна соответствовать нормативам безусловной пассивности. Таким образом, здесь проявляется дуализм его учения о Вечной Женственности, согласно которому, с одной стороны, образ Софии воплощает и реализует в себе живое духовное существо, обладающее активной призывающей потенцией к принятию и оплодотворению всей полнотой божественного творческого духа, с другой стороны, женщина означает как не содержащая в себе ничего пустота.

Вечная Женственность в перспективе должна воссоединиться с индивидуальным женским существом, растворив и ан-

что осталось в повреждённой западноевропейской метафизике от церковной космологии, когда позитивно высказывался о «стремлении *назад*, через отцов церкви к грекам, от севера к югу, от формул к формам...»⁵¹. Таким образом, мы можем отметить, что от Шопенгауэра и Ницше, Хомякова и Толстого тянутся нити *софиологически валентной* метафизической протоплазмы... Но здесь – наименее прояснённая на сегодняшний день область знания⁵².

Довольно любопытно отнесение к софиологам и французского эзотерика XX века Р. Генона, «создателя концепции "интегрального традиционализма", провозглашающей определённые элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией – единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. <...> Единая Мудрость, или София, по Г.<енону>, выродилась в любомудрие, или философию. <...> ...посвящённые, исключительные личности... это – <в частности> ...поклонники практик исихазма и старчества – в православии (в целом отрицающие ненавистную Г.<енону> «средиземноморскую натурфилософию»)»⁵³. Безусловно, если отойти от последнего подтягивания генонизма к ортодоксии, его опыт смыкается с софиологическим; однако, если не мыслить софиологию в отрыве от христианской церковности, нельзя не заметить, как Генон собирает вне экклезиологического синтеза, шагая мимо великих Вселенских соборов, превративших по его мнению христианство из эзотерики в религию⁵⁴, из раннего «гностического» христианства прямо в... Ислам, суфизм, Каббалу, розенкрейцерство – то есть в ту протоплазму чисто западного интеллектуализма, который без существенных оговорок не может быть и отчасти вписан в софиологию, либо придётся топить последнюю в такого рода «традиционализме», на что аргументов явно недостаточно.

Завершая этот небольшой обзор, заметим, что современное почти ритуальное церковное дистанцирование от софиологической проблематики, к сожалению, ни сколько не способствует пониманию её глубинной экклезиологической укоренённости (что замечательно показывает А.П. Козырев⁵⁵), порождая односторонние попытки её приватизации на уровне «частных мнений» как в среде церковных авторов, так и ещё более безответственно – за пределами Церкви.

Таким образом, как это ни парадоксально на первый взгляд, но критический разбор софиологии в «Споре о Софии» В.Н. Лосского оказывается гораздо ближе⁵⁶ к подлинной кризисологической проблематике о. Сергия Булгакова, связанной с темой «трагедии философии», чем прикладные дилетантские адаптации двусмысленных синтетических притязаний изнутри неузнанного проблемного поля современных гуманитарных наук.

¹ См., например: Крохина Н.П. Неподвижное солнце любви: О софийных началах русской литературы XIX–XX веков. Иваново, 2004.

² См.: Генон Р. Кризис современного мира. М., 1993.

³ Генон Р. Царство количества и знаменья времени. М., 1994. С. 207.

⁴ Ср., например, мысль современного немецкого литературоведа, исходящего из тезиса, что «литература есть нарративная теология»: «связь литературы и религии древнейшая и неуничтожимая. Книга книг и многочисленные произведения мировой литературы подтверждают, что религиозные и поэтические побуждения (вдохновения) едва ли могут разделяться и что *sacrum* в литературе принадлежит к константам поэтической истории...». См.: Thirgen P. Gogol's mantel und die Bergpredigt // Russian language journal. Winter, 1989. С. 125–126.

⁵ Гулыга А., Андреева И. Шопенгауэр. М., 2003. С. 105–106.

⁶ См.: Дильтей В. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 138.

⁷ См., например: Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 278, 288–289.

⁸ См.: Михайлов А.В. Предисловие к публикации // Вопр. философии. 1990. № 7. С. 136.

⁹ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 359.

¹⁰ Там же.

¹¹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 9. См. в этой связи также: Бонецкая Н.К. София: метафизика и мифология // Вопр. философии. 2001. № 1.

¹² См.: Дугин А.Г. Гиперборейская теория (опыт ариософского исследования). М., 1993.

¹³ Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М., 1996. С. 103–104.

¹⁴ См.: Дугин А.Г. Гиперборейская теория (опыт ариософского исследования). М., 1993. С. 68.

ваются как проявление интеллектуального сексизма. В рассуждениях такого рода женщина есть фантазм, который создало «для своего удобства маскулинно ориентированное общество» (Брандт Г.А. Природа женщины.)¹. На самом деле, как предлагает вслед за Фрейдом Лакан, «в психике вообще нет ничего, что позволило бы субъекту определиться как существу мужского или женского пола» (Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа.)². Мы можем вести речь лишь об эквивалентах активности – пассивности, которые для образов мужского и женского не являются ни обязательными, ни исчерпывающими.

В русской религиозной философии тема женщины, женской природы, актуализированная волной идей и учений XIX–XX вв. по так называемому женскому вопросу в западной философии, заняла уникальное место. В западной философии того периода утвердилась традиция рассматривать проблему женского сквозь призму связи качества человечности с рациональной сферой, что вело к доминированию идей о неполноценности, второсортности женского пола. В русской философии категории пола рассматривались, говоря словами Н. Бердяева, как «космологические, а не антропологические» (Смысл творчества), что, однако, не избавило русских философов от традиционных для того времени взглядов на женщину как на менее человека, чем мужчина. Иначе говоря, мужчина – это человек, а женщина – половое существо.

Можно выделить основные репрезентативные направления, по которым развивали свои подходы к проблемам пола, брака, семьи русские философы:

- учение о вечной женственности;
- идеи андрогинизма;
- метафизика любви;
- дисциплинирующая этика брака и семьи;
- феминизм и эмансипация.

По мысли одного из современных исследователей психологических и философских аспектов феномена женственности, все русские женские образы «грешат приземленностью, отсутствием у них великой духовности, а тем более святости» (Богин И. Вечная женственность.)³ Заслуга Соловьева заключается в том, что он создает уникальный образ запредельной высоты и чисто-

¹⁴ Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской философии. <http://proroza.narod.ru/Danzas.htm>

¹⁵ См. Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. www.vehi.net/mochulsky/soloviev/00.html

¹⁶ Бердяев Н. Владимир Соловьев и мы. www.vehi.net/berdyayev/mochulsky/html

¹⁷ Преображенская К. Спор о Софии. Его истоки и следствия. http://anthropology.ru/ru/texts/preobrazhenskaya/solovijev_15html

Н.Х. ОРЛОВА

Санкт-Петербургский государственный университет

ГЕНДЕРНЫЕ АСПЕКТЫ СОФИОЛОГИИ В. С. СОЛОВЬЕВА

Упомянув о гендерных аспектах софиологии В.С. Соловьева, нелишне, на наш взгляд, уточнить само понятие гендера. Необходимость эта обоснована тем, что в самой формулировке темы можно усмотреть утопическую попытку описать на языке социальной обыденности «чистое ничто» вечной женственности, реализуемое у Соловьева в бесплотной софийной первоидее.

Если *пол (sex)* означает совокупность биологических характеристик, связанных с первичным различием полов, то *гендер (gender – англ., от gens – лат.)* подразумевает совокупность поведенческих или психологических свойств, которые ассоциируются с маскулинностью и фемининностью и обозначают социально детерминированные роли мужчин и женщин. Статус гендера включает ресурсы и возможности пола в освоении профессиональной деятельности, доступа к власти, стереотипов поведения, распределения семейных ролей. Гендер является исторически и культурно обусловленной матрицей, в которой посредством мифов, символов и знаков закодированы социальные предписания для личности.

Главным в понятии гендера можно считать то, что ставится под сомнение существование какой-то особой женской природы за пределами физиологии. И возникает ситуация, когда любые рассуждения об особенностях такой природы рассматри-

¹⁵ См.: Ширшова И.А. Поэтическая софиология Ф.И. Тютчева. Автореф. дис...канд. филол. наук. Иваново, 2004. В этом диссертационном исследовании проведена трансляция софиологических интуиций на художественный мир поэта, оказавшийся в существенных очертаниях имплицитным носителем уранической вагинальности, преображаемой христианским Логосом.

¹⁶ Индоевропейский метакультурный размах поэтической метафизики Тютчева (включающий ведические, античные, новоевропейские интуиции) не укладывается в единую «картину мира»; В.В. Кожин писал о «гиперборействе» как Фета, назвавшего себя самого «гиперборейским певцом», так и Тютчева, «вручившего всем гиперборейцам патент на благородство». См.: Кожин В.В. Книга о русской лирической поэзии XIX века: Развитие стиля и жанра. М., 1978. С. 181–182.

¹⁷ Здесь и далее поэтические тексты Ф.И. Тютчева цитируются нами с указанием в косых скобках страницы по следующему изданию: Тютчев Ф.И. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 1.

¹⁸ См. об этом: Бадж Е.А. Уоллис. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996. См. также: Бадж Е.А. Уоллис. Путешествие Души в Царстве Мертвых (Египетская Книга Мертвых). М., 1997.

¹⁹ См.: Коэльо П. Алхимик. Киев: София, 2004.

²⁰ Хомяков А.С. По поводу разных сочинений латинских и протестантских // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 228.

²¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 629.

²² Там же. С. 641.

²³ См.: Там же.

²⁴ См.: София // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2: К–Я. М., 1988. С. 464.

²⁵ Платон. Указ. соч. С. 641.

²⁶ См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 359–360.

²⁷ См.: Султанов Ш. Плотин. Единое: творящая сила созерцания. М., 1996. С. 22–23.

²⁸ См.: Брянчанинов, свт. Игнатий. Православное учение о Божией Матери. Джорданвилл, б.г.

²⁹ Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 226–227.

³⁰ См.: Беме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении. М., 1990.

³¹ См.: Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX века: Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев. Иваново, 2002.

³² См.: Океанская Ж.Л., Океанский В.П. Поэтическая софиология имени в элегии В.А. Жуковского «Море». Рукопись (готовится к печати).

³³ Ширшова И.А., Океанский В.П. Современное школьное прочтение стихотворения Г.Р. Державина «Ласточка» в софиологическом контексте // Принципы и технология литературного образования в средней школе: Материалы I региональной научно-методической конференции. Иваново, 2003. С. 16–27.

³⁴ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 56.

³⁵ Там же. С. 58.

³⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 345.

³⁷ Цит. по: Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995. С. 82.

³⁸ Цит. по: Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. Б. г. С. 161.

³⁹ См.: Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994.

⁴⁰ Созина Е.К. Дискурс сознания в поэтическом мире Тютчева // Эволюция форм художественного сознания в русской литературе (опыты феноменологического анализа): Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2001. С. 55.

⁴¹ Там же. С. 60.

⁴² Ауэр А.П. Лекция о поэтике Ф.И.Тютчева: Учеб.-метод. пособие. Коломна, 1997. С. 13.

⁴³ Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М., 1996. С. 182.

⁴⁴ Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995. С. 467.

⁴⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 2001. С. 329–365.

⁴⁶ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 215.

⁴⁷ См. критику этого сведения: Океанская Ж.Л. Хомяков в «Анне Карениной» // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист (К 200-летию со дня рождения). М., 2006. В печати.

⁴⁸ См.: Флоренский, Свящ. Павел. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916; Лурье В.М. Догматические представления А.С. Хомякова (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность: Сб. СПб., 1994.

⁴⁹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 146.

⁵⁰ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 200.

⁵¹ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей (1884–1888). Б. г., 1994. С. 179.

⁵² См. в этой связи нашу работу: Океанский В.П., Ширшова И.А. Ницше и Православие: парадоксы «сверхфилологии»... // Соловьевские исследования: Периодический сборник научных трудов. Вып. 7. Иваново, 2003. С. 123–133.

Ему, Бердяеву, легко было рассуждать, это не к нему Анна Шмидт явилась «под конец жизни», отмечает К. Преображенская¹⁷. Нам кажется, однако, что этот почти комический случай в конце жизни Соловьева мог и не закончиться так легко, если бы вставшая перед ним «София» оказалась красавицей. Точно так же как Соловьев не может быть Христом – роль вмененная ему Анной Шмидт, – так и самая прекрасная земная женщина не может быть Софией. Смешение, недопустимое спутывание двух разных бытийных пластов привело бы к трагедии в личном плане, как по сути происходит в жизни многих именитых русских символистов, «нашедших» конкретные земные воплощения Вечной Женственности.

¹ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 215.

² Агурский М., Эткинд А. L'AGE D'OR ou L'AGE MORDOREE («Красно-коричневый оттенок Серебряного века»). www.arctogaia.com/publi/templars/sereb.htm. См. тоже Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России.

³ Кушлина О., Никольская Т. Предисловие к «Сто поэтесс Серебряного века». СПб., 1996. С. 6.

⁴ Рябов О. Русская философия женственности (XI – XX века). Иваново, 1999. С. 121.

⁵ Там же. С. 142.

⁶ Кушлина О., Никольская Т. Цит. произв. С. 13.

⁷ Соловьев В. Литературная критика. М., 1990. С. 358.

⁸ Бердяев Н. Цит. произв. М., 1999. С. 219.

⁹ Хоружий. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Материалы междунар. науч. конф., посвященной столетию со дня смерти Соловьева (Москва, 2000). www.vehi.net/soloviev/horuzhy.html

¹⁰ Паницидис Х. Любовьта между презрението и надеждата // Владимир Соловьев и западноевропейската философска традиция. С. 2001. С. 72.

¹¹ Цит. по: Розанов. В. Люди лунного света. СПб., 1913. С. 112.

¹² Некоторые конкретные «Софьи», намеченные символистами, не поддерживают напряжение между их сутью реальных, земных женщин и их статуса небесного идеала и в конце концов кончают жизнь самоубийством.

¹³ Климова С. Мифологема женственности в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения // Вопр. философии. 2004. № 10. С. 155.

тал, что он напоминает старинные гностические книги вроде Pistis Sophia).

Анна Шмидт, однако, обладает весьма неприятным излучением, ее внешность признается единодушно отталкивающей (Горький определяет ее коротко как «старенькой», но не все так мягки в своих оценках. Юлия Данзас намного откровеннее касательно облика и женской привлекательности новгородской Софии – для нее экзальтированная поклонница философа – это «несчастливая дамочка», о которой Соловьев-Христос говорил со смехом, что для того, чтобы играть роль Небесной супруги, бедная женщина не обладает соответствующей внешностью¹⁴. Не говоря уже об Андрее Белом, связавшим земного двойника Софии со своими детскими кошмарами¹⁵).

Бердяев объясняет трагедию последней встречи Соловьева с «Софией», ссылаясь на его изначальный платонизм, который не имеет выхода как раз в эротическом плане, так как направлен не к конкретному существу, не к человеческой личности, не к живой женщине с неповторимым лицом, а к идее – воистину, к высшей идее, к *идее* Вечной Женственности Божией. Все конкретные женщины в жизни Соловьева, инцидентно ассоциированные с Софией, дополняет Бердяев, несли ему разочарование. Потому что в невозможности влюбиться в конкретное человеческое существо – но оставаясь в состоянии вечной *влюбленности* – кроется трагедия платонизма. Таков, по Бердяеву, случай с Соловьевым. (Но все-таки ни один другой мистик не имел так много *личных* встреч с Идеей, которые в конце его жизни приобретают комический характер.) Потому Соловьев и оказался не на высоте при встрече с Анной Шмидт, не смог ее оценить – ее, которую Бердяев определяет как «очевидно безумную», но «весьма одаренную» и как «самую значительную личность в жизни Соловьева». И, делится Бердяев своим разочарованием, «вот что произошло с Вл. Соловьевым. Он всю жизнь верил, что Вечная Женственность прекрасна, что она воплощается в образе женской красоты. И вот София — Анна Шмидт оказалась уродливой, отталкивающей, лишенной всякой женской прелести. Это подрывало веру Вл. Соловьева в Софию»¹⁶. (Как будто человек может влюбиться в кого-то и иметь с ним интимные отношения только из-за того, что он одаренная, талантливая личность...

⁵³ См.: Грицанов А.А. Генон // Новейшая философская энциклопедия. Минск, 1999. С. 156–157.

⁵⁴ Подхватывающий эту геноновскую тему А.Г. Дугин предполагает возможность обратного движения; см.: Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести (Православный эзотеризм). М., 1996.

⁵⁵ Козырев А.П. Указ. соч. С. 465.

⁵⁶ Ср.: «В одном из неопубликованных писем, направленных о. Сергию 16 ноября 1935 г., В.Н. Лосский писал: "Мы всегда резко восставали против Вашего учения, но ни я, ни другие члены нашего Братства (Св. Фотия), из коих многие были Вашими учениками по Институту, никогда не переставали испытывать к Вам чувства личного уважения и любви, как к своему учителю, духовному отцу, наконец – как к выдающемуся представителю современной богословской мысли". В. Лосский не считал, что его мнение выражает последнее слово Православной Церкви. В последние годы своей жизни он заметно смягчил свою позицию и выражал надежду, что "придет день, когда софиологическая проблематика найдет своё разрешение в положительном и созидательном труде молодых православных богословов". Не признавался ли он о. Луи Буе за несколько дней до смерти: "о. Сергей поставил правильные вопросы, даже если мы и не можем принять ответов, которые он на них дал?". См.: Бобринский Б. Отец Сергей Булгаков. Тайнозритель Премудрости Божией // Два Булгакова: разные судьбы. М.;Елец, 2002. С. 230.

А.В. ГУНЧЕНКО

Ставропольский государственный университет

СОФИОЛОГИЯ В.С.СОЛОВЬЕВА И УЧЕНИЕ О СОФИИ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Появление на философском горизонте В. Соловьева пришлось на то время, когда в русской богословской мысли заканчивалась очередная дискуссия по вопросу «догматического развития», связанная с обсуждением Ватиканского догмата непогрешимости Папы Римского. Результатом этой дискуссии стало усиление в богословском сознании точки зрения, не одобряющей самостоятельного установления новых догматических определений. В 1880-х годах вопрос о развитии догматического вероучения был поднят Соловьевым с новой остротой и во многом все «в том же «римском» контексте»¹. Соловьев, с одной стороны, не отрицал

того, что вся полнота истины дана Церкви сразу в завершенном виде с другой – утверждал, что эта полнота опознается и выявляется постепенно. «Догматическое развитие» для Соловьева состоит в том, «что первоначальный «залог веры», оставаясь... совершенно неприкосновенным и неизменяемым, все более раскрывается и уясняется для человеческого сознания»².

Думается, что такая позиция была обусловлена не только симпатиями Соловьева к Римской Церкви, но и его собственными религиозно-философскими построениями, прежде всего софиологической доктриной и учением о Богочеловечестве. Во многом она была связана и с его общей философской установкой. Как известно, свою первую большую работу Соловьев начал с убеждения, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»³. А в другой ранней работе – «Философские начала цельного знания» – он заявляет, что отныне философия вместе с наукой должны «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией»⁴. В последних словах совершенно ясно указывается на то, что философия не имеет своих собственных задач, а является лишь «функцией религиозной сферы»⁵. Но, тем не менее, *ancilla theologiae* философия у него не стала, и когда он пишет в предисловии к «Истории и будущности теократии», задача его труда «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания...»⁶, то «становится ясным, что высшей инстанцией, призванной «оправдывать» веру, является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме»⁷. В «Критике отвлеченных начал» Соловьев еще определеннее формулирует свою задачу, которая заключается в том, чтобы «вести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»⁸. Однако, как верно замечает Зеньковский, в результате такого «сближения философии и веры у Соловьева больше выиграла философия»⁹; «...не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль»¹⁰. Поставив перед собой задачу оправдать веру Отцов перед разумом своих современников, Соловьев допустил ряд уклонений от православно-

в самое Божество? В ответ на это я должен сказать следующее: 1) перенесение плотских животное-человеческих отношений в область сверх-человеческую есть величайшая *мерзость* и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времен), 2) поклонение женской природе самой по себе, т. е. началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому к лжи и злу не менее, чем к истине и добру, есть величайшее *безумие* и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления, 3) ничего общего с этой глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание Вечной Женственности..., действительно вместившей полноту добра и истины, а через них – нетленное сияние красоты»¹¹. Ссылаясь на высказывания Соловьева, Розанов называет его «свещенным галлом», фактически обвиняя в мизогинии, в ненависти к женскому, к самке, в превознесении какого-то бесполого, вечно-девственного начала. Для Розанова это содомия; соловьевскую Афродиту Уранию он называет *Aphrodita Sodomica*. Для остальных же последователей Соловьева он недопустимо смешивал и постоянно менял одну с другой Софию, Премудрость Божию и Афродиту Пруникос (земное воплощение женственности)¹², и это оказалось пагубным как для последователей «софийного» богословия, так и в особенности для символизма как самого интимного наследника философа¹³.

Уже в последние годы жизни Соловьева один курьез весьма своеобразно иллюстрирует нелепость смешивания бытийных пластов, эмпиризации трансцендентного – тогда появляется реальная претендентка на роль Софии (роль Христа отведена самому Соловьеву) – это новгородская журналистка Анна Шмидт, автор замечательного (впрочем, переизданного в 90-е годы прошлого века) мистического трактата, многозначительно озаглавленного «Третий Завет». (В связи с эмблематической для Серебряного века темой о «Третьем Завете» имя Анны Шмидт снова популярно – высокую оценку ее писаний как необычайно глубокой философии пола, семьи и материнства дают Флоренский и Булгаков, посвятившие ей специальные отзывы и статьи, и в особенности Бердяев, который, можно сказать, без всякого преувеличивания признавал ее трактат одним из самых замечательных явлений мировой мистической литературы и счи-

жил наперекор природе. С самым сильным стремлением к духовному сочеталось нечто противоположное»⁹.

Вот еще один комментарий отношения Соловьева к сексуальности, от которого происходят и все дальнейшие яростные отрицания сексуальности в качестве человеческого начала, подлежащего уничтожению: «Цель в том, чтобы от половой любви осталось всего лишь идея половой любви, а от этой идеи были бы «удалены» все те «метки»-намекы, которые могут каким-то образом напоминать все еще неидеальному телу (находящемуся в процессе своей действительной идеализации-обессмертению), что отказ от «физики» пола суть благословенный отказ, это и есть сбывание «благости», что человек наконец превратился в идею о «человеке». Конечно, подобная операция, осуществленная, разумеется, средствами грамматики и «логики», не есть «дорогостоящая», но, к сожалению, и не есть «жизнеоберегающая»¹⁰.

Эротизм vs сексуальность – вот формула философии любви Соловьева, которая без сомнения вызвана и его «конкретными» встречами с Софией; встречами с Божеством, принявшим женский облик. Соловьев строит свои самые значительные творения вокруг своих софийных видений, что создает проблемы при жанровом определении его творчества. Если в богословии визионерство считается «прелестью», то в философии в качестве рациональной конструкции нет места «видениям», «контактам», «снам», «голосам» и т. д. «Свободная теософия» Соловьева, как известно, является грандиозной попыткой синтеза различных типов знания и духовности, пронизанная софийным началом. По поводу встреч философа с воплощенной Вечной Женственностью Розанов подмечает, что у Соловьева «своеобразный роман с Богом». Аллюзий, что Соловьев имеет в виду далеко не идеи Беме (где Вечная Женственность ассоциируется с надполовостью, с девственностью и т. д., а часто – с «женственностью непремудрой», как выражается Бердяев), очень много не только в последующем Серебряном веке, но и при жизни философа, что заставляет его оправдываться и изъяснять свои позиции. Соловьев утверждает (в цитате Розанова): «Стихотворения «Das Ewigweibliche» и «Три свидания» могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении, не вносится ли здесь женское начало

христианского образа мыслей, многие из которых были восприняты и даже развиты его продолжателями. И в первую очередь это относится к его учению о Софии. Софиология Соловьева – это область, в которой мысль его наибольшим образом отделяется от христианства и прибегает к произвольным построениям, рациональным или основанным на воображении.

У Соловьева нет однозначного понимания Софии. В разных своих работах он по-разному ее определяет и характеризует. В «Чтениях о Богочеловечестве» Софией Соловьев называет «вечное тело Божества» и «вечную душу мира», под которыми понимается совокупность «человеческих элементов», образующих «цельный – вместе и универсальный, и индивидуальный – организм, организм всечеловеческий»¹¹. С этой Софией должен соединиться Божественный Логос, что и осуществилось во Христе. Однако в дальнейшем Соловьев отходит от такого понимания и не только не отождествляет теперь Софию с душой мира, но и называет последнюю «антитипом существенной Премудрости Божией»¹². София же, по новому учению Соловьева, объявляется и «универсальной субстанцией Божественной Троицы»¹³, и «истинной причиной творенья», и его целью, и принципом, «в котором Бог создал небо и землю», поэтому в ней заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия», которая в конце мирового исторического процесса раскроется как «Царство Божие»¹⁴. Наконец, София есть «Великое, царственное и женственное Существо»¹⁵, «которое субстанциально и от века пребывает в Боге»¹⁶ и соучаствует Ему в деле творения мира; она – «женское начало, или глава всякого существования», тогда «как... Троиный Бог есть... его активное начало, или глава»¹⁷.

Хотя понимание Софии у Соловьева в разные периоды его творчества не однозначно, но все его построения в этой области одинаково далеки от христианства. Прежде чем перейти к рассмотрению учения о Софии в Священном Писании, следует отметить, что мысль о мировой душе, с которой у Соловьева в ранний период отождествляется София, совершенно чужда христианству и Библии. Нет никаких оснований для библейской аргументации и попыток христианизации этой идеи. Своими истоками она уходит в дохристианскую философию и гностицизм,

но никогда не присутствовала в христианстве. Протопресвитер Михаил Помазанский указывает на бессмысленность этой идеи с христианской точки зрения: «Так как душа чего бы то ни было есть его сердцевина, присуща ему, внедрена в него, то отсюда следует, что все отрицательные явления жизни мира, жизни человечества, каждой сознательной личности, все зло, какое фактически существует, является виной души мира... Неужели она нужна человечеству для того, чтобы люди могли свалить с себя на нее всю их личную ответственность? Такой соблазн и нечестный, и напрасный, тщетный! Если же представлять эту душу неким идеальным, чистым, божественным созданием, как бы ангелом-хранителем мира..., то, при великом Промысле Божию, что она дает миру?»¹⁸. Помимо этих общих соображений стоит отметить и тот факт, что на Пятом Вселенском Соборе идея существования души мира была осуждена как ересь. Все прочие смыслы в понимании Соловьевым Софии также не могут быть согласованы ни с церковным учением, ни с положениями Священного Писания.

Слово «σοφία» (в русском переводе «премудрость») встречается в священных книгах как Ветхого, так и Нового Завета в одних и тех же значениях. В ветхозаветном Священном Писании о премудрости особенно много материала содержится в Книге Притчей Соломоновых и в двух неканонических книгах: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

В большинстве случаев в этих книгах речь идет о премудрости в обычном широком смысле этого слова, в значении человеческой мудрости, разумности. Сами названия книг – Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова – указывают на то, в каком именно смысле нужно понимать это слово. В других ветхозаветных книгах приводятся отдельные эпизоды, специально рисующие человеческую мудрость, например известный суд Соломона. Книги эти «вводят нас в направление мыслей богодухновенных учителей иудейского народа. Эти учителя внушают народу руководствоваться рассудком, не поддаваться слепым влечениям и страстям и крепко держаться в своих поступках велений благоразумия, рассудительности, морального закона, твердых устоев долга в личной жизни, семейной и общественной»¹⁹. Теме этой посвящено много мыслей в Книге Притчей, са-

рое наступит не после конца времен, не в вечности, не «завтра», а уже «сегодня», оказывается судьбоносной для дальнейших настроений в Серебряном веке, буквализирующих, приземляющих, конкретизирующих почти любое «по ту сторону».

Неприятие половой любви со стороны Соловьева также ясно прослеживается в дальнейшем – оно оказывает решающее влияние на часть умонастроений многих представителей различных течений Серебряного века, объясняет и некоторые последующие негативные оценки женщины, хотя и отсутствующие у Соловьева. В контексте рассуждений, что Христос осудил природную любовь, Бердяев комментирует Соловьева в качестве предтечи создаваемой в начале XX века «альтернативы» традиционной для России религиозности именно в рассматриваемом здесь отношении: «Отвергая род и рождение, Вл. Соловьев ... принадлежит новому религиозному сознанию, подходит к новому религиозному учению о любви, но не доходит до конца»⁸.

Александр Блок одаривает философа прозвищем, которое остается навсегда «повешенным» на него – «рыцарь-монах». Однако пресловутый аскетизм Соловьева не монашеского типа, его творения насыщены таким зарядом эротизма, который подтверждает, что первая часть прозвища намного точнее. Отвращение Соловьева к человеческой сексуальности вызвано, скорее всего, его гностическим настроением, унаследованным от Серебряного века. Сергей Хоружий отмечает: «Сексуальная сфера для Соловьева не просто низменна, она отравляет низменностью все, что к ней прикоснется, она самое средоточие, *локус низменного* в тварном бытии. Соловьев усиленно принижает секс, высказывает презрение и брезгливость к нему, объявляет ощущение сексуального как постыдного подлинным определением человека. Столь пристрастное, задетое отношение к теме непременно имеет жизненную основу: оно должно иметь корни в структурах личности и психики, должно быть связано с моделями поведения, возможно, событиями... Одна мемуаристка пишет: «Я подмечала у Соловьева какое-то нездоровое отношение к деторождению. Беременная женщина производила на него неприятное впечатление.... Мне чудится, что в Соловьеве была бесполость насильственная или, может быть, бесполость поневоле, в зависимости от особенностей телесной организации... Человек этот

жен-мироносиц для предстоящего воскресения всего христианства»⁷. Последующее смешение религии и пола оказалось кривым зеркалом для надежд Соловьева, но, разумеется, не его публицистика, а его философское творчество сыграли судьбоносную роль по отношению как ко всему облику Серебряного века, так и к конкретным видениям женской чуждости.

Платонистский тип эротики у Соловьева рассмотрен надлежащим образом, и мы не будем останавливаться подробно на нем. Но во многих часто комментируемых сочинениях например таких как «Жизненная драма Платона» и «Смысл любви», Соловьев вводит в русскую религиозно-философскую мысль платоновские идеи об андрогине, в которых он усматривает средство достижения бессмертия. Философ считает, что реально из двух конкретных личностей – благодаря любви как духовному единению, просветляющему половость человека – можно создать идеальную, т. е. целостную, андрогинную личность. Это мыслится не в преображенном статусе бытия, не «по ту сторону», а «по эту сторону», так как любовь сама в состоянии коренным образом изменить мир, вызвать онтологическую трансформацию, отменяющую рождение, продолжение рода. В идеальном, совершенном браке, в котором осуществляется до конца полнота человека, рождение детей не нужно (так как задача исчерпана), так же как невозможно при накладывании двух одинаковых геометрических фигур получить остаток их несовпадения. Истинная любовь находит свой глубинный смысл в признании абсолютного значения другой личности, а не в создании потомства. Полнота идеальной личности означает высшее единство мужчины и женщины, мужского и женского начал – разделение полов само по себе есть состояние дезинтеграции и смерти. Половые отношения идеальны (связи на физиологическом уровне не имеют отношения к любви), они ведут не к телесному, а к духовному рождению, соответственно к бессмертию. И это предстоит еще в «земном», «посюстороннем» плане бытия, которое постепенно и неуловимо меняет свой облик. Эта, присущая творчеству Соловьева характеристика – объединение различных – необъединимых – онтологических пластов – «по ту сторону» и «по эту сторону», «приземление» небесного; эта торопливость и нетерпение в ожиданиях коренного преображения жизни, кото-

мо название которой уже указывает на то, что повествование в ней изложено ярким метафорическим языком с обилием аллегорий и олицетворений. «Евр. название книги Притч-*Мишле*. Это форма множественного числа от слова *мишал*, которое может обозначать не только притчу, но также афоризм, пословицу, поговорку, а в некоторых случаях – даже целую речь пророка, если эта речь полна живых и ярких образов»²⁰. К тому же в начальных словах книги автор предупреждает, что пишет он преимущественно для «юношей» и для «простых» и надеется, что читатель способен «разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их» (Притч. 1:1-6), то есть понять образность, загадочность в изложении, не принимая всех образов в буквальном смысле. И действительно, в дальнейших рассуждениях обнаруживается обилие образов и олицетворений в приложении к той мудрости, которой способен обладать человек. «Приобретай премудрость, приобретай разум... Скажи мудрости: «Ты сестра моя!» – и разум назови родным твоим» (Притч. 4:5; 7:4). «Не оставляй ее, и она будет охранять тебя; люби ее, и она будет оберегать тебя... Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней; возложит на голову твою прекрасный венок, доставит тебе великолепный венец» (Притч. 4:6,8-9). «Не премудрость ли вызывает? И не разум ли возвышает голос свой? Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях; она зовет у ворот при входе в город, при входе в двери» (Притч. 8:1-3). Подобные мысли о человеческой мудрости содержатся и в двух других ветхозаветных книгах. Такого же рода понимание премудрости встречается и в Новом Завете. Например: «Иисус же преуспевал в премудрости...» (Лк. 2:52) «И оправдана премудрость всеми чадами ее» (Лк. 7:35). Таким образом, все эти олицетворения и образность, широко применяемые ветхозаветными писателями, не могут быть понимаемы как учение о личностной премудрости в «софиологическом» смысле. В данном случае премудрость есть качество, которым обладает человек, свойство личности, иначе говоря, она понятие абстрактное, не реальный предмет или реальная личность. Человек ею владеет, приобретает ее, она служит ему, началом ее называется «страх Господень» (Притч. 1:7; 9:10; Сир. 1:15). Премудрость, как качество

человека, ставится в один ряд с такими понятиями как «разум», «познание», «мудрость».

Говоря о разуме и мудрости человеческих, ветхозаветные авторы постоянно подчеркивают, что всякое истинное знание и мудрость имеют свой источник в Боге. Не может быть подлинного разума и подлинной мудрости у человека, которые не были бы укоренены в премудрости и разуме Божиим: «...Господь дает мудрость; из уст Его – знание и разум» (Притч. 2:6). «Нет мудрости, и нет разума... вопреки Господу» (Притч. 21:30; см. также Прем.7:15; Сир.1:1).

К этой премудрости Божией, премудрости в Самом Боге, следует отнести второе понимание этого слова, употребляемое в Священном Писании. При этом если в Ветхом Завете Священное Писание сосредоточивается преимущественно на изображении Премудрости Божией в устройстве и красоте мироздания («все соделал Ты премудро» – Пс. 103:24), то Новый Завет акцентирует внимание на проявлении премудрости и любви Божией в икономии нашего спасения: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! – восклицает ап. Павел. – Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его, ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?» (Рим. 11:33-34). В другом послании тот же апостол пишет: «... мы ... проповедем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2:7).

О Божественном разуме и премудрости в силу несовершенства нашего знания о Боге «мы можем мыслить только по аналогии с разумом человеческим, и естественно, что такие аналогии несовершенны»²¹. Пророк Исаия, например, прямо указывает, какое огромное различие существует между разумом Божественным и разумом человеческим: «...Как небо выше земли, так... и мысли Его выше мыслей наших...» (Ис. 55:9).

Но если Библия высоко изображает достоинство разума и мудрости в человеке, то насколько же они величественны в Самом Боге! Чтобы представить силу и величие Божией премудрости, автор Книги Притчей прибегает к максимально возвышенным и гиперболизированным выражениям, вновь широко используя прием олицетворения и аллегории. Говоря о грандиозности планов Божиих, предшествовавших творению, он указывает, что в

гдашних высказываний о женщине, делается вывод о том, что тогда пафос суждений русских мыслителей был все-таки направлен против мизогинии⁵. Именно это «все-таки» требует, по нашему мнению, внимательного комментария, с акцентом на соответствующих идеях Владимира Соловьева. Анализ типичных рассуждений религиозных мыслителей – мужчин; множество творческих проявлений (где так или иначе неизменно ставится вопрос о статусе женского начала) видных представителей Серебряного века, принесших ему мировую славу, реализуются в областях, где мы не особенно компетентны. Но в общем философско-богословский дискурс в России начало XX века есть *мужской* дискурс; исключения почти не допускаются. Может быть, только для женщин с типично мужской манерой мышления и творчества; женщин, чья значимость, по их собственному мнению, состоит в приближении к идентификации с мужским образцом, с нормой. Таковой во многом является Зинаида Гиппиус, супруга Дмитрия Мережковского, одна из звезд Серебряного века. Неслучайно в начале века «мужественные» стихи писали поэтессы, близкие к символизму: философия и эстетика этого течения (включающего обостренное внимание к проблемам «вечно женственного») имеют полностью мужской характер. «Прелестный андрогин» Зинаида Гиппиус, автор антиженственных стихов, по существу единственная влиятельная *участница* символистского движения как отмечают Кушлина и Никольская⁶. Впрочем, Гиппиус неслучайно называют – иронично или нет – «андрогином»; но ее идеи об андрогинных перспективах человека неизбежно ведут к их возвестителю в эпоху Серебряного века, Владимиру Соловьеву.

На протяжении XIX века «женский вопрос» в России набирает скорость; равнодушие к нему считается «повелителями мысли» клеймом непрогрессивности. Разумеется, и Соловьев проявляет ожидаемую реакцию и отзывается положительно о поднятии общественного положения женщины, ее равноправия и т. д., вплетая все это в исповедуемое им «вселенское» христианство: «Разрешение женского вопроса, как и всех других серьезных вопросов, – в понятном, осмысленном и оживотворенном христианстве. Женщины первые поднялись навстречу воскресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения... приготовить новых

религиозной проблематике делает его уникальным. «Половой вопрос – вот наш новый вопрос» – этот лозунг Мережковского, с которого начинается переплетение пола и религии, становится девизом всей эпохи. «Новое религиозное сознание», которому посвящают свои усилия известные фигуры религиозно-философского ренессанса, недовольно тем, как эта проблема ставится «историческим христианством», требует освящения и Плоти. В книге Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность», 1907, одна из глав названа «Метафизика пола и любви». В начале главы утверждается, что «вопрос пола и любви имеет центральное значение для всего нашего религиозно-философского и религиозно-общественного мирозерцания», т. е., что вопрос пола поставлен в качестве *религиозного вопроса*. Пол – это такой принцип, который не затрагивает конкретную сферу жизнедеятельности человека, а имеет всеобъемлющее значение, пронизывая все его деятельности. Философ приветствует «гениальную откровенность и искренность» Василия Розанова, который «заявил во всеуслышание, что половой вопрос – самый важный в жизни, основной жизненный вопрос, не менее важный, чем так называемый вопрос социальный...»¹. Заключенность на проблеме пола, особенно в ее глубинном, метафизическом измерении, отмечает Александр Эткинд, является не только одним из четырех главных мотивов творчества центральных фигур Серебряного века, но и суть первый среди остальных (это политический экстремизм, национализм и эзотеризм), истолкованный как важнейший в духовной и национальной истории². Эта специфическая сексуальная революция, чем в этом плане является Серебряный век, оказывает влияние и на переориентацию внимания на статус женского начала, на степени его различия, отдаленности от эталона. Сейчас трудно вообразить этот поистине всеобщий интерес к женскому вопросу, «заливший» общество в начале XX века. Почти в каждой газете была информация об экстравагантных или выглядевших так тогда поступках родных или западных «эмансипё», о чем свидетельствуют нынешние исследовательницы³. Взрывной интерес к проблеме женщины и женственности во времена Серебряного века отмечается и Олегом Рябовым⁴. В его обстоятельном сочинении, в котором заботливо найдено место всяческим типам то-

основе их лежала существующая прежде всего Божественная премудрость. Причем повествование свое он ведет от лица самой премудрости: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов... Когда Он уготовлял небеса, я была там» (Притч. 8:22-27). И далее о премудрости говорится неоднократно как о некоторой личности, которая содействует Богу, соучаствует в Божественных делах, или даже как о самостоятельном субъекте действия. Например, когда речь идет о творении мира, то говорится, что премудрость была при Боге «художницей» и веселилась «пред Лицом Его» (Притч. 8:30-31). В той же главе премудрость говорит о себе, как об источнике жизни: «... кто нашел меня, тот нашел жизнь...» (Притч. 8:35). В Притч. 9:4-5 премудрость призывает всех благоразумных «вкусить от трапезы», которую она уготовила. В.С. Соловьев, ссылаясь на данное место Священного Писания, пишет: «Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. В Ветхом Завете... в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии(под соответствующим еврейским названием Хохма)...»²². Однако тут появляется повод заметить, сколь опасно бывает впасть в «искушение контекстуальной беспризорностью»²³. Указанные места Притч, в которых для усиления экспрессии повествование вложено в уста самой Премудрости, вставлены в общий контекст отцовских наставлений сыну, главная мысль которых – призыв искать мудрости. Почти половину родительских поучений занимает предостережение от общения с «чужой женой», «блудницей, с коварным сердцем» и «льстивым языком»; она ассоциируется с глупостью. Ей противопоставляется жена добродетельная, непорочная, которая и является олицетворением премудрости (Притч. 5:1-14; 6:24-35; 7:6-27). Таким образом, «житейские наставления соседствуют с похвалой мудрости, сама же мудрость предстает в образе женщины, которая готова поделиться с людьми своим знанием, прозорливостью и прозорливостью. Трижды в этой части книги отцовские поучения прерываются ее речами-призывами: 1:20-33; 8:1-36; 9:1-12.

Мудрость дороже серебра, золота и драгоценных камней, это она помогает царям править, а судьям – вершить правосудие. Господь создал мудрость прежде бездны, прежде вод, земли и моря; она была с Ним при сотворении мира, «веселилась пред Ним непрестанно», и «радость ее – с сынами человеческими». Пожалуй, эти строки – самые прекрасные во всей книге; не случайно, что в христианском богословии они были отнесены к Христу как воплощенной Премудрости Божией. Общение с мудростью – пир, куда она зовет всех людей (9:1-12). Ему противопоставлен пир глупости, то есть все той же гулящей чужой жены (9:13-18)²⁴. Итак, и в рассмотренных нами случаях мы имеем дело с аллегорическим способом изложения автора, стремящегося образно выразить то, что было сказано о творении в книге Бытия (а в Новом Завете интерпретировано применительно ко Христу). Помазанский справедливо пишет, что во всех образах Божией премудрости, приведенных в ветхозаветных книгах, «нет основания видеть в прямом смысле некое духовное существо, личное, отличное от Самого Бога, душу мира или идею мира. Этому не соответствуют данные здесь образы: идейная «сущность мира» не могла быть названа «присутствующей» при творении мира (Прем. 9:9), – присутствовать может только постороннее Творящему и творимому; равно, она не могла бы быть «орудием» творения, если бы сама составляла душу творимого мира. Таким образом, в приведенных выражениях естественно видеть олицетворения, хотя настолько выразительные, что они близки к ипостасированию»²⁵.

Сама по себе, как свойство личности, премудрость может быть или полной – такова она в Боге, или ограниченной – в тварном существе. В том и в другом виде она представлена в Книге Притчей. Если же с ней соединено много других свойств, то премудрость выступает как первая среди них, но не как их носительница.

Что же касается идеи представить Софию как «Великое, царственное и женственное Существо», «воспринимающее Божество», то она никоим образом не может быть выведена отсюда. Премудрость Божия аллегорически представлена здесь только как устроительница порядка и красоты в мироздании («художница»), но не как «небесное существо», субстанциально пре-

⁸ Соловьев В.С. Смысл любви. М., Современник, 1991. С. 133.

⁹ Там же. С. 137.

¹⁰ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 438.

¹¹ Там же. С. 430.

¹² Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991, С. 40.

¹³ Там же. С. 54.

Н. И. ДИМИТРОВА

Институт философских исследований
Болгарской Академии наук,
г. София, Болгария

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ МЕЖДУ ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТЬЮ И ВЕЧНОЙ ЖЕНСКОСТЬЮ

«Знайте же: Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на земле идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.»

Владимир Соловьев.
Das Ewig-Weibliche

Первые десять лет XX века в России, известные как Серебряный век, предлагают такой способ тематизации женщины, женского, женственности, который не имеет аналогов в мировой культуре. В этой ментальности, весьма разнящейся с прежними эпохами, переплетаются феминистские и антифеминистские дискурсы, которые характеризуются радикализмом настроений – точно так же, как это присуще всем остальным потокам мысли в период небывалого подъема духа в России. Вне всякого сомнения, эта сфокусированность на проблематике вокруг чуждости нормы, мужчины, мужского начала (вне зависимости от того, как эта чуждость оценивается) связана и с весьма обостренным интересом Серебряного века к сфере человеческой сексуальности. Это центральное положение вопросов пола и чуть ли не болезненное внимание к ним не являются эмблемой единственно для Серебряного века, который в этом отношении полностью идет в ногу со временем, но их специфическое привязывание к

лии к Другому (другу), при этом в силу сопричастности опыта любви к опыту Христа и его учеников этот путь любви является путем познания Божественной природы и Истины.

В заключение остается обозначить методологическую проблему, решение которой напрямую связано с возможностями новых установок научного знания (пресловутой новой парадигмой). Прояснить основания софиологии и через нее взглянуть на природу человека невозможно, исследуя только лишь мыслительные конструкты, концептуальные построения и не попытавшись ввести в обиход современного философского научного мышления непосредственный опыт, непосредственное постижение Высшей Реальности, которую обозначали именем София. «А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую высшую действительность. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса – процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество»¹³.

¹ Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». Скептицизм В.С. Соловьева по отношению к прошлому, настоящему и будущему русской философии. М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994. С. 129.

² Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. Русская идея. М., Современник, 1991. С. 40.

³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. – С. 256.

⁴ Соловьев В.С. София.

⁵ Там же.

⁶ См.: Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. М., 1990. С. 72.

⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: «Правда», 1990. С. 343.

бывающее в Боге и понуждающее его к творению. Ничто не побуждало Бога творить мир, и о «причинах» мы можем только гадать. В.Н. Лосский по этому поводу пишет: «...творение – это свободный акт... Для Божественного существа оно не обусловлено никакой «внутренней необходимостью». Даже те нравственные мотивы, которыми иногда пытаются обосновать творение, лишены смысла и безвкусны. Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы изливать Свою любовь, Он не нуждается в «другом», потому что другой – уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть»²⁶.

К тому же идея Софии как посвященной Богу «вечной женственности» в корне противоречит всему духу библейского монотеизма. «Вся сущность религии некогда богоизбранного народа, весь запал пророческих речей, увещаний, угроз, крика душевной боли направлен был на борьбу именно с этим языческим «культом жизни», с культом «родовых начал жизни» в низкой форме, а это то, что составляло душу политеизма в его разных вариациях. Библейская же религия совершенно чиста от этого элемента. Библия рассматривает все бедствия народа и всю его историю под углом зрения падения его в низменные языческие представления и связанные с ними оргии этих культов. Гибель государства, бедствие народа пророки предвидели и объяснили как прямые наказания за отступление от нравственно чистого монотеизма, за измену Богу»²⁷. Стоит ли в связи с этой темой касаться христианства? Первое в истории человечества «рождение» представлено в книге Бытия рождением «без жены» – творением Евы из ребра Адамова. Да и само христианство вошло в мир «безмужним воплощением Сына Божия»²⁸.

Наконец, слово «премудрость» употребляется в Священном Писании в отношении ко Христу, как Ипостасной Премудрости Божией. В Новом Завете мы встречаем множество мест, говорящих о премудрости в приложении к Господу Иисусу Христу: «Мы проповедуем Христа распятого... Христа, Божию силу и Божию Премудрость» (1 Кор. 1:23-25), «...Который сделался для нас премудростью от Бога» (1 Кор. 1:30). В Кол. 2:3 ап. Павел говорит, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения». Иначе говоря, именно во Христе, в воплощении

Сына Божия и совершенном Им спасении, откровение Божественной премудрости достигло своей полноты.

В Ветхом Завете к премудрости Божией применительно ко Христу принято относить те изречения, в которых ветхозаветная мысль пророчески возвышается к предызображению новозаветного домостроительства Божия, имеющего открыться в проповеди Спасителя мира, в спасении человечества и в создании Новозаветной Церкви. Это предызображение находится в первых стихах девятой главы Книги Притчей, в которой дается величественный образ Премудрости Божией, равный по силе ветхозаветным пророчествам о Спасителе: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу» и прочее (Притч. 9:1-6).

Аналогично и те образы Божественной премудрости, которые были указаны выше (Притч. 8), могут быть истолкованы применительно к Сыну Божию. Вообще, когда ветхозаветные писатели, которым не была вполне открыта тайна Святой Троицы, выражаются «вся премудростию сотворил еси» (Пс. 103:24) или «Словом Господа сотворены небеса» (Пс. 32:6), то для новозаветных толкователей под именами «Слова» и «Премудрости» открывается Второе Лицо, Сын Божий. Помазанский пишет: «Сын Божий, как Ипостась Святой Троицы, вмещает в Себе все божественные свойства в той же полноте, как и Отец и Святой Дух. Но, как явивший эти свойства миру в его творении и в его спасении, Он бывает именуем Ипостасной Премудростью Божией. С таким же основанием Сын Божий может быть именуем и Ипостасным Светом («ходите, пока есть Свет» (Ин. 12:35)), и Ипостасной Жизнью («Жизнь бо Ипостасию родила еси», – канон Благовещению, песнь 8). и Ипостасной Силой Божией («проповедуем... Христа, Божию силу» (1 Кор. 1:24))»²⁹.

Таким образом, в рассмотренных нами случаях о премудрости говорится как о свойстве Божиим в числе всех других свойств, открывшихся в полноте в воплотившемся Логосе. Христос есть не соединение Логоса и Софии, как учил Соловьев. Премудрость («софия»), Любовь, Свет, Разум, Сила и т. д. – это есть лишь свойства Того, о Ком ап.Иоанн Богослов начинает Евангелие словами : «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...*»(Ин.1:1).

Софии (через которую он может войти в связь с умом Христа и Святым Духом Бога), имеющее свою специфическую функцию в великом организме человечества (то есть включенное в социальную и вселенскую иерархии).

Флоренский, разумеется, не отказывается от анализа собственно индивидуального человеческого существа, особенно в том, что касается его гносеологических установок (преодоление антиномий и «переход» на основание веры, который можно сравнить по экзистенциальному содержанию с опытом преодоления страха у Кьеркегора, и не только у него одного). Возможности богопознания Флоренский расширяет, как бы выносит за пределы только одного человека (или человека в «половой любви» у Соловьева), анализируя феномен дружбы, и приходит к выводу о том, что личность нового евангелического типа может реализоваться только в паре друзей. Друг – зеркало, где именно необходимым является, как пишет Флоренский, Третий. «Что есть дружба? Созерцание Себя через Друга в Боге»¹⁰. То есть познание божественной природы происходит согласно между двумя близкими людьми (друзьями, братьями в зависимости от того чувства любви, которое определяет отношение), при схожем и однонаправленном усилии к этому познанию. «Мистическое единство двух есть условие видения и, значит, – явления дающего это видение Духа Истины»¹¹.

У Соловьева отношение любви и познания тоже вписывается в триаду, но, рассматривая отношение любви между мужчиной и женщиной, Соловьев прямо пишет о том, что совершенный мужчина выше совершенной женщины и может любить восходящей любовью только Софию. Разделяя любовь на восходящую и нисходящую, Соловьев индивидуализирует познающего и любящего, хотя в «Смысле любви» он и оговаривает, что «истинная любовь есть нераздельно и восходящая и нисходящая (те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял)»¹², далее этот момент он мало проясняет. Субъект Соловьевской концепции познания стоит как бы на пересечении двух разнонаправленных потоков, его сознание дуально – интенционально, а сам он является совершенным как в познании, так и в любви. Субъект как евангельская Личность-двоица Флоренского менее очерчен, он оформляется в момент любви - фи-

Наследники соловьевской софиологии начала XX века как раз исходили из той точки зрения, что в опыте постижения Софии Соловьеву была открыта подлинная реальность, существующая помимо чьего бы то ни было опыта. Можем ли мы встать на подобное основание? Или для этого нужно быть, как минимум, Флоренским, Булгаковым, Белым, Трубецким, Карсавиным, Блоком, Андреевым и т.д.? Пока вопрос остается без ответа, поскольку упирается в возможность или невозможность подобного опыта уже не для Соловьева или Флоренского, а для современных исследователей их творчества. Флоренский прямо пишет в «Столпе...», что «та монада (София – Н.П.), о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она – религиозная данная, определяемая не *a priori*, а *a posteriori* – не гордостью конструкции, но смирением приятия»⁷. Опыт имеет прямое отношение к проблеме истины – скажем, декартовское сомнение, попытка ограничить опыт сознания, сначала редуцировало истину как возможность выхода за пределы познавательных способностей, потом к ней же и обратилось с детской наивной верой, что Бог не обманщик. Для Флоренского истина – онтологична, действительна («естина» – от слова «есть»), и, будучи «здесь и теперь, она должна быть символом Вечности» и соотноситься с Истиной Троицы. Соловьев рассматривает истину как «положительное единство всего», которая «изначала заложена в живом сознании человека» и «осуществляется в жизни человечества с сознательной преемственностью»⁸.

Истина есть любовь – это характерно для обоих мыслителей. «Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью»⁹. Как же может открываться опыт любви, оживотворяющей истины, для человеческого существа? У Соловьева возможность познания абсолютного начала, как всего существующего, заложена в самой метафизической природе человека, о чем он подробно пишет в «Софии». Человек при этом понимается как индивидуальное, биологически ограниченное (половое) существо, обладающее природным духом Сатаны, природным умом Димиурга и свободной душой

Кроме уже отмеченного, следует также обратить внимание на седьмую и девятую главы Книги Премудрости Соломона. Здесь ветхозаветному благочестивому писателю приоткрывается тайна Третьей Ипостаси Святой Троицы и о премудрости говорится как об одном из высочайших даров Святого Духа (Прем. 7:14, 22-30; 9:17).

Из всего вышеизложенного явствует, что учение Соловьева о Софии не выводимо из данных Священного Писания и не может быть совместимо с православным христианским сознанием. В отношении его софиологии Флоровский имел все основания утверждать, что Соловьев «пытается строить церковный синтез из ...не-церковного опыта»³⁰. Истоками этого учения исследователи называют творчество таких предшественников Соловьева, как Беме, Баадер, Сведенборг, указывают на влияние каббалы и гностиков. «Конечно, наиболее важным источником был его личный мистический опыт»³¹, – пишет Н.О.Лосский. Но если это так, если действительно Соловьев находил источник своего вдохновения в бывших ему видениях Софии, то эти духовные переживания изначально не могли быть интерпретированы как носящие христианский церковный характер. Два непосредственных видения Софии Соловьеву уже в зрелом возрасте последовали тотчас после его занятий в Британском музее, где он изучал каббалистическую и оккультную литературу, принимал участие в спиритических сеансах. Племянник Соловьева (С.М.Соловьев) рассказывает, что в период после 1889 года светлые видения юности Соловьева сменились частыми видениями дьявола, являвшегося ему в разных образах³². Трудно согласиться с утверждением Н.О.Лосского: «...было бы ошибочным полагать», «что видения св.Софии были «искушениями», т.е. злым духом в личине свято-сти...Соловьев прекрасно сознавал, что злой дух являет себя во всем, уводит человека с праведного пути и подвергает его всем искушениям борьбы зла с добром»³³. Пожалуй, осознание пришло к Соловьеву значительно позже и выразилось в тех «апокалиптической тревоге» и «мистическом испуге», которые стали овладевать им в последние два года жизни. Быть может, это осознание отчасти было связано с тем, что в это время Соловьев стал свидетелем нарождающегося в русской литературе и искусстве культа «Вечной Жены» и «Прекрасной Дамы», представители

которого называли себя последователями Соловьева, «старались понять связь его эротической лирики и его теософии»³⁴. Соловьев был для них, скорее, не философ, а мистик и поэт, и интересовали их больше не его взгляды, а его опыт в связи с их собственными мистическими и романтическими переживаниями. В последний год жизни к Соловьеву явилась одна из таких «последовательниц», Анна Шмидт, которая объявила себя воплощением Софии, а Соловьева – вторым воплощением Логоса и очень смутила его решительностью своих признаний. Слух об этом распространился повсеместно, и Георгий Чулков писал по этому поводу: «Она [А.Шмидт] явилась как бы живым предостережением всем, кто шел соловьевскими путями... Вокруг «вечно-женственного» возникли такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И «высшее» оказывалось порою «бездною внизу». Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этой странною вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до его смерти, – это ли не возмездие мистицисту, дерзнувшему на свой риск и страх утверждать новый догмат...»³⁵. Интересно, что тогда Соловьев ответил Шмидт на ее «признания»: «Исповедь ваша...скорбно ходатайствует за Вас пред Всевышним...Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше все свободные минуты «молитесь Богу»³⁶. В этих словах чувствуется какая-то горечь и трагизм положения самого Соловьева перед лицом того болезненно-эротического характера, которым заражалось на его глазах бытие русской культуры.

¹Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С.382

²Цит. по: Там же. С.384.

³Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Минск., 1999. С.5.

⁴Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Минск., 1999. С.229.

⁵Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С.466.

⁶Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск., 1999. С. 134.

⁷Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С.469

⁸Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. Минск., 1999. С. 879.

⁹Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С.470.

дает под власть Демиурга и утрачивает свое значение «живой религии Христа и Апостолов»⁴, то Флоренский был православным священником (хотя многие положения ортодоксального христианства о. Павел рассматривал со стороны, мягко говоря, неожиданной для православия, о чем свидетельствуют и отзывы о «Столпе...»). Возможно сопоставление взглядов Соловьева и Флоренского на природу человека и опыт познания Софии, несмотря на то, что тема Софии по-разному концептуально оформлена у обоих мыслителей. Известно, что весть о Софии основывалась не в последнюю очередь на пережитом личном опыте. Соловьев, говоря его же словами, «был вынужден любить Богиню»⁵ и находился с ней в отношениях непосредственных, близких и дружественных (дружба здесь понимается, с точки зрения Флоренского, как отношение «филии» между Христом и учениками в «Столпе и утверждении Истины»).

Есть соблазн интерпретировать учение о Софии именно в контексте субъективного опыта экзальтированного и мистически ориентированного сознания (многие исследователи так и поступают). Поскольку встречи с Софией описывались и в поэтических трудах, делались выводы, что поэзия Соловьева имеет мало общего с его метафизикой, с его же собственной формулой «Христос есть Логос и София». «Эти встречи, может быть, открывают то, что было в его жизни, но не объясняют его метафизики». В таком случае следует решить проблему демаркации – где же заканчивается жизнь и начинается метафизика? Известный исследователь античности Пьер Адо в книге «Что такое античная философия?» писал о том, что у большинства греческих философов дискурс высказывания был неразрывен с «дискурсом проживания». И Соловьев как никто другой являл в себе пример слияния философии, метафизики, и убеждений с жизнью, поэтому рассматривать Софию Соловьева только как «интимно-пережитое», в чем-то как некий момент сублимации, несостоявшейся личной жизни⁶ – значит ограничить и огрубить все концептуальное творчество Соловьева. То же может произойти и с Флоренским (и не только с ним одним), если его проповедь дружбы интерпретировать как концептуальное обоснование гомосексуальной ориентации.

к мнению самого Соловьева. На эту тему есть изящная миниатюра Василия Ванчугова¹. Так что, скорее, он был тем философом, чье отечество не ограничивается национальными, этическими и географическими рамками. И совсем другое место в истории философии занимает о. Павел Флоренский: православный мыслитель, продолжающий традицию академического богословия, во многом – наследник и ученик Соловьева, но при этом, на первый взгляд, принявший то, что осуждал Соловьев, – а именно русское церковное («лжецерковное» как пишет Соловьев в «Русской идее»)² учреждение, которым «мы должны пожертвовать ради истины».

Известно, как на соловьевскую весть о Софии откликнулись поэты, мыслители, философы. Споры о Софии продолжаются и остаются актуальными, и определить раз и навсегда, что же имел в виду Соловьев, описывая Софию, вряд ли возможно. София обозначена в одноименной работе как женский дух высшего порядка, к которому только и возможна восходящая любовь совершенного человека. Различные исследователи творчества Соловьева отмечали, как менялось его трактовка Софии по мере углубления и переосмысления философско-религиозной концепции всеединства. Лосев, анализируя учение Соловьева о Софии, выделяет несколько аспектов: «абсолютный, богочеловеческий, космологический, универсально-феминистический, эстетико-теоретический, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический»³ и т.д. И. Евлампиев выделяет только два основных источника софиологии – гностический и христианский. Однако, независимо от того, как много значений возможно выделить в идее Софии, «суть вещей» все равно остается сокрытой. Учение о Софии развивал в дальнейшем и Флоренский (не так подробно, как, скажем, Булгаков, но в данном случае это не существенно), однако при схожести обозреваемой темы возникает вопрос о правомерности сравнений учений двух мыслителей.

Если Соловьев, как было отмечено ранее, выступал против «того, что называют христианством» – папства, протестантизма, слепого невежества, «старой привычки» верить (христианство, по Соловьеву, в один из моментов человеческой истории подпа-

¹⁰ Там же. С.504.

¹¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С.149.

¹² Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск., 1999. С.448.

¹³ Там же. С.439.

¹⁴ Там же. С.453 – 454.

¹⁵ Соловьев В.С. Идея человечества у Огюста Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.577.

¹⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск., 1999. С.453.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Помазанский М. Церковь о промыслительной премудрости // Помазанский М. Мысли о православии. М., 2004. С. 110.

¹⁹ Помазанский М. О новых течениях в русской философско-богословской мысли с точки зрения догматов православной христианской веры // Помазанский М. Православное догматическое богословие. М., 2005. С.447 – 448.

²⁰ Притчи. Перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского и Е.Б. Смагиной // Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова. М., 2004. С. 3.

²¹ Давыденков О. Догматическое богословие. М., 2005. С.91.

²² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С.139.

²³ Кураев А. О религии вне морали // Кураев А. Дары и анафемы. М., 2003. С.495

²⁴ Притчи. Перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского и Е.Б. Смагиной // Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова. М., 2004. С.4. (Анализ этого текста в то же время свидетельствует, с одной стороны, о невозможности обоснования с помощью данного места Священного Писания идеи Софии как «женственного Существа», с другой,- проливает свет на факты символического изображения Премудрости Божией, традиционно ассоциирующейся со Христом, в образе царственной женщины в православной церковной иконографии).

²⁵ Помазанский М. О новых течениях в русской философско-богословской мысли с точки зрения догматов православной христианской веры // Помазанский М. Православное догматическое богословие. М., 2005. С.450 – 451.

²⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.223.

²⁷ Помазанский М. Церковь о промыслительной премудрости//Помазанский М. Мысли о православии. М., 2004. С.107.

²⁸ Там же.

²⁹ Помазанский М. О новых течениях в русской философско-богословской мысли с точки зрения догматов православной христиан-

ской веры//Помазанский М. Православное догматическое богословие. М., 2005. С.452.

³⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж 1983. С.316.

³¹ Лосский Н.О. История русской философии. М.,1991. Париж 1983. С.152.

³² См.: там же. С.104.

³³ Там же. С.153.

³⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 466 – 467.

³⁵ Цит. по: Там же. С. 467 – 468.

³⁶ Цит. по: Там же. С. 467.

А.В. ГРОМОВ

Уральский институт государственной противопожарной службы
МЧС России, г. Екатеринбург

Л.М. ЛОПАТИН О ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Характеристика, данная Л.М. Лопатиным философскому творчеству Вл.С. Соловьева, заслуживает самого серьезного внимания. Тому несколько причин. Л.М. Лопатин был не только современником Вл.С. Соловьева, но и ближайшим другом с детских лет. Он был свидетелем и участником философского развития и становления Вл.С. Соловьева, духовно близким для него человеком. Он вел с ним споры о предмете философии, о свободе воли, о субстанциальности человеческого «я»¹. Как друг, он был заинтересован в бережном и справедливом отношении к творчеству Вл.С. Соловьева, в том, чтобы по достоинству дать высокую оценку его творчеству, его значения для России как философа.

Подчеркнем, что Л.М. Лопатин не был исследователем философии Вл.С. Соловьева, он знал ее «из первых рук». Вопрос о значении этой философии для Л.М. Лопатина важнее проблемы анализа и интерпретации ее содержания. Рассмотрим те акценты, которые Л.М. Лопатин расставляет, рассказывая о философском мировоззрении своего знаменитого друга. На какие аспекты философии Вл.С. Соловьева обращает свое внимание и внимание своих читателей Л.М. Лопатин?

Характеризуя философское мировоззрение Вл.С. Соловьева, Л.М. Лопатин отмечает, что за последние 25 лет Вл.С. Соловьев был

²⁴ Белый А. Указ. соч. С. 410.

²⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 242.

²⁶ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Книга о Вл. Соловьеве. М., 1991. С. 357, 372.

²⁷ Минц З.Г. Вл. Соловьев – поэт // Соловьев В.С. Стихотворения. С. 31.

²⁸ Иванов Вяч. Кручи: О кризисе гуманизма // Иванов Вяч. Указ. соч. С. 106.

²⁹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 255.

³⁰ Якимович А.К. Двадцатый век. Искусство, Культура, Картина мира. М., 2003, С. 171.

³¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 242.

³² Белый А. Вл. Соловьев: Из воспоминаний // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 356.

³³ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 483, 494, 489.

³⁴ Толстой А.К. Полн. собр. стихотворений. В 2 т. Л., 1984. Т. 1. С. 61.

³⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 494.

³⁶ Там же. С. 480.

³⁷ Там же. С. 255.

³⁸ Ельцова К.М. Сны нездешние: К 25-летию кончины В.С. Соловьева // Книга о Вл. Соловьеве. М., 1991. С. 136 – 137.

³⁹ См.: Радлов Э.Л. Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева // Книга о Вл.Соловьеве. С. 381 – 383.

⁴⁰ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 255.

⁴¹ Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов – Поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи. М., 1991. С. 408.

⁴² Соловьев С.М. Вл. Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 302.

Н.В. ПОДОШВИНА

Российский государственный гуманитарный университет,
г. Москва

В.С. СОЛОВЬЕВ И П.А. ФЛОРЕНСКИЙ: ОПЫТ ПОЗНАНИЯ СОФИИ И УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

При всех устоявшихся эпитетах чувствуется некоторая неловкость, когда говорят о Владимире Соловьеве как о величайшем русском философе – не только потому, что подобное его положение стало очевидным достаточно давно, но и из уважения

эллинико-христианского синтеза, – важнейшая составляющая русского Возрождения, на символистском языке названная теургией.

¹ См.: Новикова Е.Г. Софийность русской прозы второй половины XIX в.: Евангельский текст и художественный контекст. Томск, 1999; Громов М.И. Софийные мотивы в творчестве Вяч. Иванова // Вяч. Иванов – творчество и судьба. М., 2002.

² См.: Океанский В.П. В.С. Соловьев и Ф.И. Тютчев: проблемы поэтической софиологии // Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX в. Иваново, 2002. С. 106 – 114; Океанский В.П., Ширшова И.А. Персонологические особенности поэтической софиологии Ф.И. Тютчева // Соловьевские исследования. Вып. 4. Иваново, 2002.

³ Непомнящий В.С. Пушкин. Русская картина мира. М., 1999. С. 469.

⁴ Там же. С. 440, 465.

⁵ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 61.

⁶ Там же. С. 81 – 82.

⁷ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 2000. С. 159.

⁸ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 279.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 351.

¹¹ См.: Океанский В.П. Введение: София катастроф // Океанский В.П. Апокалипсис присутствия. Иваново; Шуя, 2004. С. 11.

¹² Как писал А. Белый, «творческое слово созидает мир». Белый А. Магия слов // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 134.

¹³ Белый А. Апокалипсис в русской поэзии // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 414.

¹⁴ Соловьев В.С. Стихотворения. Л., 1974. С. 72. Далее страницы указаны в тексте.

¹⁵ Бычков В.В. Эстетика. М., 2005. С. 302.

¹⁶ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 160.

¹⁷ Там же. С. 344 – 345.

¹⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. М., 2001. Т. 3. С. 314.

¹⁹ Океанский В.П. Поэтика пространства... С. 106.

²⁰ Соловьев В.С. Философия искусства. С. 342.

²¹ Белый А. Указ. соч. С. 411, 429.

²² Там же. С. 414.

²³ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 492 – 493.

самым оригинальным философом в Европе². Обратим внимание на то, что для Л.М. Лопатина вполне естественно рассматривать философию Вл.С. Соловьева в контексте развития европейской философии. Он, как и многие его коллеги по Московскому Психологическому обществу, развитие русской философии не воспринимал как изолированный от Европы процесс. В зрелые годы Вл.С. Соловьев ждал торжества абсолютной правды на земле, видя его в теократической организации человечества, в торжестве церкви, как носительнице высших духовных идеалов над светским буржуазным государством; верил в близость второго пришествия и возрождение всей твари через очищение и обожествление человека. Это, подчеркивает Л.М. Лопатин, в высшей степени характерная черта Вл.С. Соловьева. Вера в историческое будущее была для Вл.С. Соловьева, как и для многих его современников, самым глубоким идеальным двигателем, но для Вл.С. Соловьева она не заменяла религиозную веру, а опиралась на нее и облекалась в реальные формы³. Вл.С. Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. «Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а об этих самих вопросах и стал решать их по существу, независимо от всяких мнений»⁴. Такое, указывает Л.М. Лопатин, случилось в России в первый раз. Вл.С. Соловьев выступил как мистик, метафизик и спиритуалист, в *системе* взглядов которого объединялись объяснение главных стадий развития природы, концепция человеческой истории, толкование нравственного смысла жизни. Идеальный, духовный мир был для Вл.С. Соловьева гораздо более конкретным и настоящим миром, чем тот материальный мир, который открывает нам полная иллюзий чувственность. В этом отношении взгляды Вл.С. Соловьева на Вселенную Л.М. Лопатин характеризует как платонизм. Большую роль при этом играет поэтический строй его фантазии: «во всех явлениях и процессах окружающей действительности он невольно чуял оживляющую их внутреннюю душу»⁵. Поэтому он отводит большое место мысли о *душе мира* в своей философии, а в теории познания непосредственное интуитивное созерцание внутренней истины, которое бывает доступно художникам и поэтам, ставил выше чувственного опыта и отвлеченного мышления. Вл.С. Соловьев думал, что и философ лишь тогда действительно познает, когда он способен к высшему созерцанию истинно сущего.

По Вл.С. Соловьеву, мир – это в Божестве его Другое, поскольку он вечно предстоит Богу как идеальный образ его творения. Вл.С. Соловьев называет его библейским именем Премудрости Божией, Софии. Ее присутствие в Божестве делает Бога единым творческим разумом: без нее Бог не имел бы предмета для мысли, а Бог не бывает без своего разума. В отношении к вечному миру в Божестве приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога, как творческой основы вечного мира, и производное, Богом вызванное внутреннее единство этого вечного мира, как подобия Божества. Внутреннее средоточие этого подобия Божия, живой источник вечных истин, присущих идеальному космосу, есть душа мира. Понятие «душа мира», несмотря на строго христианский, религиозный характер мировоззрения Вл.С. Соловьева, приближает его к пантеизму. Убеденный теист в воззрении на абсолютное начало вещей в нем самом, мировой процесс Вл.С. Соловьев понимает пантеистически.

Мировой процесс, по Вл.С. Соловьеву, представляет картину постепенного овладения и проникновения мировой души как стихийной основы жизни мира, единящей и одухотворяющей силой Божественного Логоса. В создании человека природный процесс достигает своей верховной цели и получает свой истинный центр. В человечестве чувственная душа мира становится душой разумной и, проникнувшись умопостигаемым светом, обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека весь внебожественный мир должен стать единым живым телом Божественной Премудрости.

Вл.С. Соловьев верил в реальность духовного мира. Эта вера придает жизненность, цельность, конкретность его философской системе. Но из этой же веры вытекает и недостаток философии Вл.С. Соловьева, говорит Л.М. Лопатин. Этот недостаток состоит в том, что Вл.С. Соловьев рассматривал как одинаково объективно достоверные и логически необходимые и общие начала своей системы (которые он с очевидностью выводил из умозрительных оснований), и все приложения этих начал к объяснению событий мировой и человеческой истории. Он не делал различий между утверждениями действительно необходимо логически достоверными и утверждениями, только возможными и мыслимыми⁶. Эти недостатки Л.М. Лопатин объяс-

Снова и снова иду я с тоскою влюбленной,
Жадно впиваться в твою бесконечность очами,
Нужно расстаться и с этой подругою светло-зеленой
(1893, с. 99).

Альпы вызывают «Мыслей без речи и чувств без названья / Радостно-мощный прибор» (с. 78). Особенно антропоморфны стихи, посвященные финскому озеру Сайме. Сайму, по свидетельству С.М. Соловьева, поэт называл своей «последней любовью»⁴²: «Тебя полюбил я, красавица нежная...», «Вся ты закуталась шубой пушистой...». Здесь наиболее органично земной, антропоморфный план символически перетекает в план метафизически-софийный. Сайма является чистейшим воплощением души мира, это «темного хаоса светлая дочь», «пристань желанная / У ног безмятежной святой красоты» (с. 107, 106). Природа в стихах Соловьева предстает девственно-прекрасной. «Безмятежная святая красота», ее «ясные взоры», ее свет, покой и чистота ассоциируются с образом прекрасной юной девы.

И, наконец, источником этой восходящей любви является образ «подруги вечной», спасающей поэта так же, как он спасает от земной суеты свою земную возлюбленную. Чудо богоявления проявляет себя в тишине, «тихом свете», «тайном дуновенье», сиянии, лазури, «чуть слышном отзвуке песни неземной» (с. 70-71). Так поэзия Соловьева воплощает искомые мыслителем внутренние, органические отношения между божественным, человеческим и природным началами.

Софийная тема редуцирует мировой и личный катастрофизм в поэзии Соловьева. Здесь доминирует «святая красота» (с. 106), «святая гармония» (с. 72) и «нездешний свет» (с. 92). Создаваемый мир любви и гармонии сопоставим с поисками синтеза и примирения полярных начал в живописи В. Борисова-Мусатова или П. Гогена. Идея «вселенского» христианства создает софийный космос поэзии Вл. Соловьева, в котором доминирует всемирное, вечное, универсальное. Подобный «сверхчеловеческий метакозмизм» (или христианский космоизм) по-разному будет определять поэтические миры К. Бальмонта, Вяч. Иванова, Б. Пастернака. «Вселенское» христианство, или христианский космоизм, столь явственно окрашивающий духовные поиски Серебряного века и вышеназванных поэтов, поиски

писал один из первых исследователей поэзии Соловьева Э. Радлов³⁹. Любимая женщина – это милый, бедный друг, опутанный земной паутиной, охваченный тяжким земным сном. Житейская суэта отделяет любимую женщину от поэта. От нее он не ждет ни ласки, ни любви, но он не покидает ее, потому что его любовь пробуждает ее, хотя бы на мгновение, от земной суеты, возносит из мира лжи в мир чистой любви. Успокоение и ласку ему дарует вторая возлюбленная – природа в ее вечной безмятежной красоте.

Одно из имен «таинственной подруги» – Земля-владычица. Поэт постигает «трепет жизни мировой» (с. 77). Земля-владычица становится важным воплощением Софии в поэзии Соловьева, к ней обращена вечная любовь поэта:

Владычица-земля! Твоя краса нетленна,

И светлый богатырь бессмертен и могуч (1898, с. 25).

Природа софийна в восприятии поэта: «верить в природу – значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее телом Божиим». Как истинный гуманизм для Соловьева есть «вера в Богочеловека», так «истинный натурализм есть вера в Богоматерию»⁴⁰, которая пронизывает его поэзию. «И в явном таинстве вновь вижу сочетанье / Земной души со светом неземным» (с. 77). И потому

Крылья души над землей поднимаются,

Но не покинут земли (1886, с. 78).

Поэт-теург гасит «злое пламя земного огня» (с. 61), пробуждается от «земного сна» (с. 60), покидает землю, на которой царят Смерть и Время (с. 79), но не покинет земли, ибо ее «краса нетленна», и ему открывается таинство «сочетанья / Земной души со светом неземным» (с. 77). Как и поэзию М. Лермонтова, поэтическую софиологию Вл. Соловьева пронизывает «неземная любовь к земле»⁴¹. Природа у Соловьева, как и у Лермонтова, антропоморфна и божественна. Природа открывает поэту-теургу свою софийность, являясь в образах божественного света и антропоморфной красоты.

В алом блеске зари я тебя узнаю,

Вижу в свете небес я улыбку твою (1892, с. 91).

Я озарен осеннею улыбкой (1897, с. 117).

Черты «подруги вечной» сквозят в прощании с морем:

няет поэтичностью ума Вл.С. Соловьева и преувеличенным уважением к диалектике Г. Гегеля.

Мировоззрение Вл.С. Соловьева, говорит Л.М. Лопатин, трудно подвести под какую-нибудь общепринятую рубрику: он теист в воззрении на первое начало вещей и дуалист в представлении и силах, движущих мировой и человеческой жизнью; оптимист в оценке общего смысла природного и человеческого существования и пессимист в оценке реальных условий развития Вселенной и т.д. Но его философия лишена тенденциозности, предвзятости, она имеет захватывающую глубину, полную поэзии цельность, задушевную искренность.

Что интересно: Л.М. Лопатин, имея заверщенное представление (образ) о философии Вл.С. Соловьева, использует для его передачи такие фразы: «верил в реальность духовного мира», «вера в историческое будущее», «поэтический строй его фантазии», «чуял...внутреннюю душу», «поэтичность ума Вл.С. Соловьева». И это не случайность, не особенность авторского стиля Л.М. Лопатина, а проявление его собственной принципиальной философской позиции и вытекающей из нее оценки философии своего друга. Л.М. Лопатин расходился с Вл.С. Соловьевым в вопросе об отношении метафизики и теософии. Для Вл.С. Соловьева «...истинная метафизика есть непременно теософия, и, наоборот, теософия есть единственная метафизика»⁷. (Термин «теософия» Вл.С. Соловьев употребляет не в том значении, какое он имел в учении Е.П. Блаватской и ее последователей)⁸. Для Л.М. Лопатина метафизика отличается от теософии по своему предмету, задачам и содержанию. На наш взгляд, это расхождение характерно: Л.М. Лопатин видел философию как рационалистический дискурс, имеющий определенные строгие категории, тогда как Вл.С. Соловьев допускал употребление поэтических метафор. «Бессмертной заслугой»⁹ Вл.С. Соловьева Л.М. Лопатин считает то, что он указал, в каком направлении нужно искать положительную истину, и дал высокий, вдохновляющий образец ее самоотверженного искания.

При прочтении строк Л.М. Лопатина ни на минуту не возникает сомнения, что он искренно говорит о выдающемся значении именно философии, более того, целой философской системы Вл.С. Соловьева. Но в то же время возникает недоуме-

ние: а является ли мировоззрение Вл.С. Соловьева, в частности учение о душе мира, Софии, философией или все-таки поэзией, выраженной в философских терминах, основанной на вере? Может быть, Л.М. Лопатин невольно для себя свидетельствует о наличии такой проблемы: каков статус поэтического образа в философии, в системе философского знания? Или, быть может, о проблеме места и роли визионерского опыта в философии, которая для самого Л.М. Лопатина есть «дело свободы разума»? Оба философа – и Л.М. Лопатин, и Вл.С. Соловьев, уделяли внимание мистическому элементу в философском познании.

¹ Громов А.В. Спиритуалистический монизм Л.М. Лопатина // Сумма философии: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А.В. Перцев. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. Вып. 3. С. 42–60.

² То есть за последнюю четверть девятнадцатого столетия. См.: Лопатин Л.М. Философское мировоззрение В.С. Соловьева // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Минск.: М., 2000. С. 145.

³ Там же. С. 150.

⁴ Там же. С. 154.

⁵ Там же. С. 158.

⁶ Там же. С. 159.

⁷ См.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 590.

⁸ См.: Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2001. С. 110.

⁹ Лопатин Л.М. Философское мировоззрение В.С. Соловьева // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Минск; М., 2000. С. 191.

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет

СОФИЯ В ТЕУРГИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

В современной научной литературе стало привычным говорить об индивидуальной мифологии, или поэтической мифологии, столь характерной для постромагического художественного сознания. В целом ряде работ последнего времени выявляется дальнейшее углубление в проблематику взаимодействия

стует образ божественный и всемирный. Реальная женщина, как и все земное в этой поэзии, нуждается в спасении, это «бедный друг» (с. 79) или «холодная, злая русалка» (с. 91).

Ты поникла, земной паутиною

Вся опутана, бедный мой друг (1892, с. 94).

В этом мире лжи – о, как ты лжива!

Средь обманов ты живой обман (1892, с. 55).

О, как в тебе лазури чистой много

И черных, черных туч! (1881, с. 68).

Но «отблеск бога» (с. 68), «звездный свет» (с. 95) приобретает земное вечному:

В эти сны наяву, непробудные,

Унесет нас волною одной.

Вижу очи твои изумрудные,

Светлый облик стоит предо мной (1892, с. 94).

За женскими чертами сквозят черты непостижимой божественной сущности. Поэт-теург – служитель Вечной Женственности, «новой богини», «красоты неземной» (с.121). Поэзия Соловьева обращена к чуду богоявления и прославляет божественную силу в человеческой душе. Верить в человека для Соловьева – «значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством»³⁷.

Уже современники отмечали особый характер земной любви Вл. Соловьева, обладавшего чрезвычайным реализмом мистического сознания. Как отмечает К.М. Ельцова (писательница, сестра философа Л.М. Лопатина, друга Соловьева с детских лет), «любовь его была всегда несчастна в том простом, по крайней мере, житейском смысле, как принято это понимать... Любил он женщин властных, привлекательных, подчинявших себе, притом сложных, не простых, которые его мучили, и к самым мучениям этим его как бы влекло... Мы никогда не знали, счастлив ли он в своей любви и в чем состоят препятствия к этому счастью, но знали, что он испытывает полноту жизни, которой завидовали»³⁸. Божественная любовь, открывающая полноту жизни, озаряющая внутренним светом, – основное содержание теургической поэзии. О трех ступенях этой восходящей любви, обращенной с жалостью к земному бедному другу, с лаской к Земле-владычице и благоговением к «подруге вечной»,

Меня, во мраке и пыли
Досель влачившего оковы,
Любови крылья вознесли
В отчизну пламени и слова;
И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо³⁴.

Любовь для Соловьева есть выражение «всемирной связи и высшего смысла бытия». «Вселенское христианство» Соловьева связано с поиском «окончательного смысла вселенной», который есть «торжество вечной жизни». «Содержание этой жизни есть внутреннее единство всего, или любовь, ее форма – красота, ее условие – свобода»³⁵. Такова триада соловьевского всеединства.

Поэт призван утвердить это всеединство. К воплощению этих первообразов устремлена его поэзия. Вера мыслителя в высокое призвание поэта неотделима от его веры в Россию, призванную «внутренне обновить» и «объединить все человечество»³⁶.

В своей бесконечной любви поэт остается верен своим юношеским видениям. С годами приходит сознание долгого и трудного пути к «заветному храму»:

Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь и как еще далеко,
Далеко все, что грезилось мне (1884, с. 72).

Жизнь здесь становится подвигом (с. 100). А в конце жизни обостряются тревожные апокалиптические предчувствия:

Из-за кругов небес незримых
Дракон явил свое чело, –
И мглою бед неотразимых
Грядущий день заволокло (1900, с.136).

Нового Зигфрида ожидает битва с новым драконом. Неизбежна борьба с мировым злом и мировой бессмыслицей.

4. Лирический герой поэзии Соловьева – существо богоподобное. Разумеется, титаническому и апокалиптическому герою не может соответствовать реальный женский образ как его восполнение. «Вселенскому» христианству Соловьева соответ-

литературы и русской религиозной философии (без чего непредставима отечественная литературная традиция) как исследование софийности¹, софийных мотивов русской литературы или, может быть, в самом точном обозначении – «поэтической софиологии» русского писателя², предваряющей и дополняющей теоретическую софиологию Серебряного века.

Софиологическая тема в русской литературе XIX века – в поэзии А.С. Пушкина, тяготеющей, по определению В. Непомнящего, «к законам драмы»³, софиология мгновения М. Лермонтова, софийное чувство Ф. Тютчева и А. Фета, софийное мироощущение в романах Ф. Достоевского – прежде всего разворачивается как противовес катастрофическому чувству жизни, чувству бездны, хаоса и богооставленности, обостряя этот катастрофизм. Как отмечал В. Непомнящий, «художественный мир Пушкина катастрофичен». Макросюжетом его творчества является «онтологическая драма мира»; поэт свидетельствует о «противоречии между человеческим поведением и Божественным Замыслом»⁴. Тема Софии обращает к библейским мотивам и аллюзиям русского писателя, наделенного онтологическим даром откровения полноты бытия в своих произведениях. Библия повествует о предельной богооставленности и богообделенности. Ветхий Завет, как писал С.С. Аверинцев, – «книга, в которой никто не стыдится страдать и кричать о своей боли»⁵. Человек здесь переживается как пересечение противоречий между Богом и миром, потребностями духовными и житейскими («быть или иметь» – в обозначении Э. Фромма). Это носитель образа Божия, который часто помрачается в человеке. Христианство, как писал С.С. Аверинцев, создает новый образ человека, разомкнутый вверх – «в направлении божественно-сверхчеловеческих возможностей» и вниз – «в направлении бесовских внушений», простертый «между ослепительной бездной благодати и черной бездной гибели»⁶. Эта предельность библейского духовного опыта близка бинарному строению русской жизни и культуры, где безнадежность противостоит «чудному мгновению» преображения, безнадежный или элегически-открытый русский финал дополняется возможным сюжетом сакрального счастья и жизненной полноты. Один из важных аспектов Софии, в определении Е. Трубецкого, «не раскрытая, не

выявленная до конца возможность»⁷. В статье о Пушкине Соловьев подчеркивал, что «идеальная действительность существовала для него только в минуту творчества»⁸. Он не знал мечтаний об искусстве теургическом (если не считать «Пророка»), не верил в исправление и перерождение мира. Для писателя XIX века в пределах реалистической парадигмы мышления жизненные противоречия остаются неразрешимыми. Эта неразрешимость реальных конфликтов, расколота национальной психеи порождают синий цвет крыльев русского Эроса, поэтизацию любви неразделенной, разлад между эстетическим идеалом страсти и этическим идеалом супружества (в «Евгении Онегине», романах И. Гончарова и И. Тургенева). Эти противоречия усиливаются в пореформенной литературе 70–80-х годов. Главный конфликт произведения тяготеет к разворачиванию по принципу «ни-ни» – в «Грозе», «Бесприданнице» А.Н. Островского, «Анне Карениной» Л. Толстого, «Идиоте» Ф. Достоевского.

Вторая важная закономерность поэтической софиологии русского писателя XIX века – центром софийной темы, её главным носителем является возвышенный женский образ, прежде всего связанный с усадебным топосом, воплощение сокровенного христианства в миру. Таковы пушкинская Татьяна, героини И. Тургенева и И. Гончарова. Это и порождает центральность любовной темы и сакрализацию любовных отношений. Этот сакральный смысл любви, столь характерный для нашей литературы XIX века, Вл. Соловьев раскрывает в работе «Смысл любви»: «Каждый человек заключает в себе образ Божий, т.е. особую форму абсолютного содержания... в любви он познается конкретно и жизненно»⁹. Двойственность онтологической темы, сталкивающей мотивы богоприсутствия и богооставленности, преображения и безнадежности, порождает равную двойственность любовной темы. Так, в поэзии Ф. Тютчева образ женщины-спасительницы, земного ангела, земного провидения противостоит неизбежной гибельности и катастрофичности чувства:

О, как убийственно мы любим,
Как в буйной слепоте страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей!

Спасает красоту бесконечная сила любви, преодолевающая Смерть и Время. Поэт вечной мужественности преодолевает земной закон смерти:

Друг мой! прежде, как и ныне,
Адониса отпевали.
Стон и вопль стоял в пустыне,
Жены скорбные рыдали.
Друг мой! прежде, как и ныне,
Адонис вставал из гроба,
Не страшна его святыне
Вражьих сил слепая злоба,
Друг мой! ныне, как бывало,
Мы любовь свою отпели,
А вдали зарею алой
Вновь лучи ее зардели (1887, с. 79).

Бог есть любовь, любовь – умирающее и воскресающее божество этой поэзии. Поэзия Соловьева прославляет божественную силу любви, «неподвижное солнце любви» (с. 79), побеждающее тьму и хаос. «Любви моей щит / Не падет перед темной судьбой» (с. 80).

Люди живы той любовью,
Что одно к другому тянет,
Что над смертью торжествует
И в аду не перестанет (1892, с. 86).

Любовь – божественное в человеке. И потому «Владеешь ты всерадостною тайной: / Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог!» (с. 89). В достоверности своего мистического реализма, в органическом перетекании земного плана в метафизический, в этом культе божественной любви как единства себя и своего другого поэзия Соловьева возрождает традиции восточной суфийской лирики. Это неудивительно в эпоху модернизма и символизма, открытую языкам всех времен и культур. Из русских поэтов XIX в. Соловьеву ближе всего поэзия А.К. Толстого, которого он называл «поэтом мысли воинствующей – поэтом-борцом» за права любви и красоты: «Любовь открылась ему как сущность всего существующего»³³. Подобным «воинственным рыцарем» был и сам Соловьев.

Радостно-мощный прибой... (с. 78).
И в этот миг незримого свиданья
Нездешний свет вновь озарит тебя (с. 92).
Неуловимого я слышу приближенье,
И в сердце бьет невидимый прибой (с. 117).

Символистская поэтика «неясного», «неуловимого» нарастает в этой поэзии. Увенчивает эту апофатику стремлений поэта-теурга мистика Вечной Женственности: «Подруга вечная, тебя не назову я, / Но ты почувешь трепетный напев...» (с. 125). С другой стороны, преобладание духовной вертикали порождает соловьевскую иронию ко всему человеческому. Соловьевская экстернальность – выпадение за пределы человеческого – плата за верность «таинственной подруге» и «горному пути». «Все-ленское» и «домашнее» христианство обнаруживают в поэзию Соловьева свою несовместимость. Человеческий масштаб не приложим к поэту-теургу. «Горные вершины» несовместимы с земным прахом (с. 87).

А когда не слишком смело
И себя причислить к людям, –
Жив я мыслю, что с милой
Мы навеки вместе будем (1897, с. 86).

Но «смертная любовь» несовместима с «любовью вечной» (с. 88). Доминирует «сверхчеловеческий метакозмосизм».

3. Божественный огонь преображения, изначально ассоциируемый с огнем Прометея, порождает героический пафос поэзии Соловьева. Лирический герой этой поэзии – пророк, «вечный дух, свободный и могучий» (с.88). Центральная тема Вечной Женственности порождает поэзию вечной мужественности, сочетающей античную героиню с христианской апокалиптикой. Тематика «Прометея» продолжена в программном стихотворении «Три подвига» (1882), возвращающем к образам знаменитых древнегреческих героев: Пигмалиону-Персею-Орфею и предельному евангельскому устремлению: «Смерть зови на смертный бой!» (с.70). Стихотворение (как и вся поэзия Соловьева) продолжает размышления Ф.Достоевского о спасительной силе красоты. Красота, способная спасти мир, прежде всего сама нуждается в спасении, подвиге («Жизнь только подвиг» – с.100): воплощении в божественном теле, победе над хаосом и смертью.

В этой двойственности софийной темы трудно предположить, чего больше: библейских аллюзий или биполярности отечественной культурной традиции. «Русская литература XIX ст. – сплошной призыв к преображению жизни»¹⁰. Поэзия А. Блока, казалось бы, крупнейшего наследника поэзии Вл. Соловьева, возвращает нас к литературной традиции XIX в., завершая ее: ранняя софийная тема трансформируется в антисофийную тему, побеждает стихия, хаос, катастрофическое чувство жизни. Христианская онтология Софии неотделима от софии Голгофы, «софии катастроф»¹¹.

Поэзия Вл. Соловьева разворачивается по иным закономерностям. Как в своей философии Вл. Соловьев является родоначальником религиозной философии Серебряного века, так в своей поэзии он – родоначальник новой поэтической культуры Серебряного века, тяготеющей к развернутому выражению, когда одно стихотворение становится продолжением тем и мотивов другого поэтического текста, когда для новой поэтической реальности мало объема одного стихотворения. Поэзия Соловьева ещё не знает, как поэзия Блока, системности поэтического цикла (хотя тяготеет к этой циклизации) или книги. Но она обладает удивительной цельностью и последовательностью развития изначальных и далее усложняющихся мотивов и тем. Объединяет стихи поэта-визионера прежде всего образ Вечной Женственности под его разными именами – царицы, «новой богини», таинственной и вечной подруги. Самая развернутость поэтического выражения проистекает из нового самоопределения поэта.

Поэт эпохи модернизма – демиург собственного мира, создатель самоценной поэтической реальности¹². Младосимволисты называют его вслед за Вл. Соловьевым теургом: «мистика сочетается с эстетикой в теургическом единстве религиозного творчества». Младосимволисты верили в «рождение из глубин поэзии новой, еще неведомой миру религии»¹³. Центральная софийная тема, «отзвук гармонии святой»¹⁴, противостоит в поэзии Соловьева не реальному катастрофическому чувству жизни, но «обманчивому миру» теней, «суетных тревог» (с. 125, 71). Центром софийной темы для поэта-теурга уже не является реальный женский образ. За реальными чертами образа женской красоты проступает безмерное (столь любимое эпохой симво-

лизма) – образ мистический, божественный или всемирно-природный. Пафос этой поэзии – освобождение от земного плена, пробуждение от житейского сна. Поэзия Соловьева – это творчество, начинающее «художественный апокалипсис культуры XX века» (в определении В.В. Бычкова¹⁵). Она сопоставима с живописью своего времени. Живопись на этом пути поисков высших, духовных реальностей приходила к бегству от человека и иконоборческому отращению ко всем вещественным формам:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами? (с. 93).

Теоретики младосимволизма – А. Белый в работах «Эмблематика смысла», «Апокалипсис в русской поэзии» и др., Вяч. Иванов в работах «Две стихии в современном символизме», «Заветы символизма» – писали о теургическом смысле и назначении искусства, восходящем к идеям Вл. Соловьева: «Вл. Соловьев ставит высшею задачей искусства задачу теургическую»¹⁶. В статье «Религиозное дело Вл. Соловьева» Вяч. Иванов отмечал, что поэт божественной Софии «начал своею поэзией целое направление, быть может, – эпоху отечественной поэзии». Он раскрыл поэту и художнику его истинное назначение: «Соловьев определил истинное искусство как служение теургическое»¹⁷. В работе «Критика отвлеченных начал» Соловьев определяет задачу искусства как «свободной теургии» – «пересоздать существующую действительность», установить внутренние, органические отношения между божественным, человеческим и природным элементами. «Свободная теургия» – это «реализация человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы»¹⁸. Эта теургическая задача определяет «сверхчеловеческий метакосмизм»¹⁹ его поэзии.

Поэт-теург в полном смысле – создатель нового мира. В его творчестве доминирует апокалиптическая тема преображения. Архетип его воплощен в пушкинском «Пророке», которому

творца философии всеединства, создавая поэтику оксюморона и противоречия, столь любимую поэтами Серебряного века.

Я и алтарь, я и жертва, и жрец
С мукой блаженства стою пред тобой (с. 64).
О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч (1881, с. 68).

Все основные слово-образы обретают текучесть и взаимобратимость: миг, сон, огонь, любовь, красота, жизнь, друг и др., в чем воплощается их эсхатологическая переходность из ветхого мира в мир новый.

– «Не верь мгновенному» (с. 77) – «Но ведь он со мной, он мой, тот миг счастливый, / Что рассеет весь земной туман» (с. 95).

– «И тяжкий сон житейского сознания / Ты отряхнешь, тоскуя и любя» (с. 92) – «Один лишь сон – и снова окрыленный, / Ты мчишься ввысь от суетных тревог» (с. 71).

– «А вдали, догорая, дымилось / Злое пламя земного огня» (с. 61), «Как злой огонь в тебе томителен и жгуч» (с. 68) – «И под личиной вещества бесстрастной / Везде огонь божественный горит» (с. 61).

– «Ей смертная любовь не принесет отрады» – «Любовью вечною ее он озарит» (с. 88).

– «Бедный друг, истомил тебя путь» (с. 79) – «Подруга вечная, тебя не назову я» (с. 125).

– «И всю красу земли недвижно озарит» (с. 69) – «Все вместит красота неземная» (с. 121).

– «И утро вечное восходит к жизни новой» (с. 59) – «Чтоб в новом мире света и свободы / От злобной жизни отдохнула ты!» (с. 65).

Один и тот же слово-образ обозначает противоположные реальности – земную и метафизическую. Из этого противоречия проистекают полярные тенденции – поэтика невыразимого и тяга к иронии. Чаемый «вечный день», «заветный храм» все более обретают символистские черты невыразимого:

Неясный луч знакомого блистанья,
Чуть слышный отзвук песни неземной... (с. 71).
Мыслей без речи и чувств без названия

Под знаком этого освобождения от «человеческого, слишком человеческого» развертывается все модернистское искусство. Современниками эта эпоха была названа временем кризиса гуманизма. О «крушении гуманизма» писали А. Белый, А. Блок, Н. Бердяев. Вяч. Иванов видел в этом кризисе неомифологическое расширение меры человеческого²⁸. Для Соловьева «истинный гуманизм есть вера в Богочеловека»²⁹ и божественные силы в человеке: «мой вечный дух, свободный и могучий» (с. 88). Поэзия Соловьева открывала эпоху творческого экстрима – «кипения» культуры Нового времени³⁰, невысказанного синтеза искусства и религии. Отвергая только «храмовое» – внешнее и «домашнее» – личное христианство, Соловьев исповедует «вселенское христианство»³¹, определяющее своеобразие его поэзии с ее обретением мирового сознания.

Милый друг, не верю я нисколько
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам,
И себе не верю, верю только
В высоте сияющим звездам (1892, с. 96).

Звездный свет дарует чудо преображения, обновления: вечное лето и лазурь, красоту, союз любви и свободы. В своей духовной вертикали поэт устремлен в «новый мир света и свободы» (с. 65). С соловьевским теургизмом связано блоковское сущностное самоопределение:

Простим угрюмство – разве это
Сокрытый двигатель его?
Он весь – дитя добра и света,
Он весь – свободы торжество!

Теургический свободный союз человеческого и божественного, прошлого и настоящего сочетает христианство с космизмом, платонизм с ницшеанством. Как и Ф. Ницше, Вл. Соловьев требует от человека самопреодоления. Поэт устремлен к вечному и всемирному, обретая себя в «безбрежности лазурной» (с. 91), веруя «в высоте сияющим звездам» (с. 95). Для младосимволистов Соловьев явился образом «вечного странника, уходящего прочь от ветхой земли в град новый»³².

2. Этот теургический порыв преображения порождает «блаженство примиренья» всех мыслимых полярностей в поэзии

Соловьев посвящает обстоятельную статью «Значение поэзии в стихах Пушкина». Для Соловьева это «идеальный образ истинного поэта в его сущности и высшем призвании»²⁰. Эстетика Соловьева утверждает автономность, самоценность мира искусства в его живой связи с религиозным творчеством. Образ Вечной Женственности, Софии, воплощает эту связь. Теургия – «религиозное творчество», «ритмы преображения в нас», в определении А. Белого²¹. Теургия осуществляет искомый Соловьевым «свободный синтез» религии и искусства, «новое религиозное искусство»²². В теургической поэзии не может быть раздвоения между житейским сознанием и поэтическим творчеством, характерного, как отмечал Соловьев, для творчества Пушкина.

И тяжкий сон житейского сознания
Ты отряхнешь, тоскуя и любя (с. 92).

Для Соловьева художник – посредник «между миром вечных идей, или первообразов, и миром вещественных явлений». Художественное творчество, упраздняя противоречие между реальным и идеальным, есть «земное подобие творчества божественного, в котором снимаются всякие противоположности и божество проявляется как начало совершенного единства»²³. Или теургия, на языке младосимволизма Вяч. Иванова и А. Белого.

А. Белый в работе «Апокалипсис в русской поэзии» указывает на «теургическую мощь» поэзии Вл. Соловьева²⁴. Центральная софийная тема этой поэзии воплощает «свободный синтез» религии и искусства, пафос «вселенского христианства»²⁵, определяющий все творчество Соловьева. «Вселенское христианство» Соловьева в сущности надконфессионально, хотя ближе всего духовному опыту восточной церкви. Это софийное, всечеловеческое и богочеловеческое, всемирное, космическое христианство, раскрывающее для Соловьева живой смысл Вселенной, воплощает универсализм его идей и в то же время укорененность в православной традиции. Эту двойственность отмечал Н.А. Бердяев, называя Соловьева «продолжателем дела Достоевского»: «Самое необычайное в Соловьеве, коренное, проходящее через всю его жизнь, – это его чувство вселенскости, его универсализм... Он был прежде всего универсалист, полный вселенского чувствования», и в то же время «в своем

чувстве Софии, чувстве космичности христианства Соловьев был более связан с восточным христианством, чем сам это признавал»²⁶. Рассмотрим важнейшие закономерности этой теургической поэзии с определяющим ее «сверхчеловеческим мета-космизмом», софийным универсализмом.

1. Уже в раннем стихотворении 1874 г. «Прометею» (с. 59) воплощается теургическая задача этой поэзии, ее титанический, прометеевский замысел – апокалиптическое чаяние преображения, «жизни новой», когда душа «обоймет весь мир в одном любви привете», узнает «блаженство примиренья»:

Преграды рушатся, расплавлены оковы
Божественным огнем.

Теургический свободный синтез делает возможными самые дальние сближения. В своем «вселенском христианстве» Соловьев сочетает титана Прометея с библейской апокалиптикой. Титаническое, Прометеевское начало созидает эту теургическую поэзию, разомкнутую в направлении божественно-сверхчеловеческих возможностей. Достигается желанное освобождение от «человеческого, слишком человеческого». Душа «в одном увидит свете / Ложь с правдой, с благом зло». В этом «блаженстве примиренья» сочетаются все мыслимые полярности, которые разделяет призрачное человеческое мнение. Наступает «последний час творенья» – поэт становится творцом нового мира, «жизни новой», где нет преград и оков. С образом Прометея для Соловьева и далее связан образ божественного огня, способного преображать мир. Поэт-теург владеет этим божественным огнем преображения.

И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит (с. 61).

Человеческая жизнь с ее преградами и оковами – область сновидений. К этой области сновидений принадлежит человеческая любовь-страсть:

Лишь год назад – с мучительной тоскою,
С тоской безумною тебя я покидал.

...

Лишь год прошел – в ничтожестве забвенья
Исчезла ты, как давний, давний сон (1874, с. 60).

Поэт-теург стремится к освобождению от земного сна и плена, призрачной земной жизни: «В сне земном мы тени, тени... / Жизнь – игра теней» (с. 60). Поэзия Соловьева исходит из вешего предчувствия преображения:

Голос вещей не обманет.
Верь, проходит тень, –
Не скорби же: скоро встанет
Новый вечный день (1875, с. 61).

Ее доминирующее направление – из тьмы к свету, освобождающий порыв ввысь, духовная вертикаль:

Бескрылый дух, землею полоненный,
Себя забывший и забытый бог...
Один лишь сон – и снова, окрыленный,
Ты мчишься ввысь от суетных тревог (1883, с. 71).

Прометеевский образ божественного огня преображения – важнейший в поэзии Соловьева, огня, сжигающего все тленное, земное, очищающего огня, возносящего к божественному свету и божественной любви.

И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым (с. 77).

В божественном огне любви сгорает старый мир и творится мир новый. Из этого божественного огня любви рождается главный лирический персонаж этой поэзии – царица, являющаяся «в лазури» (с. 61), «с лаской нежданной любви» (с. 63), склоняющаяся и говорящая с «покинутым другом», который клялся хранить ей верность (с. 62). Этот центральный софийный образ теургической поэзии Соловьева – «объект мистически-возвышенного культа, не рассчитывающего на ответное чувство», по словам З.Г. Минц²⁷, именно потому, что пафос этой поэзии – освобождение, путь к свету и солнцу. В диалоге с этим божественным Ты лирический герой этой поэзии утверждает себя в качестве богоподобного существа, героя, царя. Божественная подруга – раскрытое «око вечности», единственная звезда в небесах:

И этот взор так близок и так ясен, –
Глядись в него,
Ты станешь сам – безбрежен и прекрасен –
Царем всего (1897, с. 116).