

ния, которую, в свою очередь, предлагается понимать как формулировку исходной позиции Соловьева в качестве философа-просветителя.

Во второй главе мы переходим к аналитической работе, чтобы дать представление о сумме влияний и семантических притяжений, которые следует учитывать при анализе концепта Софии у Соловьева. Цель этой главы – показать его *исходную* многосоставность.

В третьей главе речь идет уже о *результатирующей* многозначности, о том, зачем именно Соловьеву нужна была София в качестве концепта, многообразно посредничающего между разными сферами мышления и самой реальности. Здесь мы возвращаемся к нашим гипотезам и проверяем их на фактическом материале.

При этом нам придется периодически переходить от писанных и печатных текстов к тексту жизни Владимира Соловьева, ко всей его биографии, естественно, с выходом за пределы – к совокупному «русскому тексту» вообще⁹. Изменения в направлении интерпретации нет смысла описывать заранее: достаточно указать, что это в принципе обычная схема герменевтического круга, описанного Гадамером: от целого к части и снова к уточненному таким образом целому, и вновь к той же самой части в свете предшествующего уточнения.

⁹ Композиционное своеобразие нашей работы, отчасти вынужденное, будет заключаться, во-первых, в том, что мы не начинаем с биографических справок и отсылок, а в значительной мере заканчиваем ими: больше всего их будет именно в третьей главе. Причина тут простая: нам нужно истолковать не какой-то конкретный писанный текст Соловьева, а прежде всего – текст его жизни. Мы и обращаемся к совокупным свидетельствам об этом последнем тексте уже под конец работы.

Кроме того, на наш взгляд, в данной работе совершенно неуместно было бы такое эффектное, но тупиковое начало, когда уже на первых страницах появляются свидетельства, склоняющие к мысли о клинической ненормальности героя. Напротив, воздержавшись от приведения таких свидетельств до конца работы, мы получаем возможность создать для них адекватный контекст. Итак, мы начнем с общего плана, относящегося к тому, что *a priori* известно о Соловьеве в качестве русского мыслителя.

Во-вторых, в начале нашего сочинения не будет систематического обзора литературы о Соловьеве, да и на протяжении всей работы мы мало будем ссылаться на нее (исключая классические произведения Е. Трубецкого и А. Лосева). Для нас важнее всего показать сам процесс чтения Соловьева по принципу герменевтического круга или спирали.

ГЛАВА 1 СОЛОВЬЕВ-ПРОСВЕТИТЕЛЬ

Цель настоящей главы – показать неизбежность соловьевской Софии, причем неизбежность ее именно как многозначного концепта. «Неизбежность Софии» означает здесь, конечно, не неизбежность единичного факта соловьевской биографии, который сам по себе был бы подведомствен психологии или психоанализу. Имеется в виду неизбежность появления у Соловьева темы Софии как темы философской рефлексии – такой рефлексии, для которой существенной является многомерность и многозначность предмета.

Для этого мы постараемся очертить объективные (не лично-психологические) основания потребности Соловьева в таком многозначном и многовалентном концепте, который мог бы играть роль универсального посредника. Иначе говоря, вначале нужно говорить о специфике русской философии и отчасти даже русской культуры как целого, с тем, чтобы представить Владимира Соловьева как ее фокус.

1.1. Русское просвещение и Соловьев

Действительно, никто, изучавший историю русской культуры вообще и философской культуры в частности, не может пройти мимо такого значительного явления, как Владимир Соловьев. С него начинается расцвет русской *религиозной* философии, в которой наиболее последовательно проводимая тема и есть тема Софии. Но не только этот расцвет. Соловьев – это, в сущности, вообще первый крупный русский *светский* философ-профессионал. Заметим, что здесь уже некий парадокс. Это, конечно, парадокс не в собственно логическом смысле, потому что формального противоречия нет. «Светский» здесь значит лишь то, что Соловьев не принадлежал к духовному званию и не преподавал в духовных академиях; и «религиозной философией» не заказано заниматься светским людям. Странно и символично здесь то, что он тут и там –

«первый». Это соответствует той совершенно особой роли Соловьева в русской мысли XIX века, которая была понятна уже современникам. Соловьев явил собой образ универсального просветителя – образ, вообще говоря, такой, какой можно было ожидать найти в стране с «догоняющим развитием».

Значение Владимира Соловьева для русской духовной жизни давно признано именно в этом смысле. Выдающиеся мыслители, например, Лев Михайлович Лопатин и князь Сергей Николаевич Трубецкой, лучший знаток древней философии в России, в один голос называют Соловьева русским «Платоном». Тут намек, очевидно, на известное предсказание Ломоносова о «собственных Платонах» российской земли.

Это не означает, разумеется, прямого приравнивания значения Соловьева к значению Платона в мировом масштабе. Платон – это автор, комментарием к которому, как известно, не было бы абсурдно считать всю последующую философию (в том числе и соловьевскую). Что же в действительности могли иметь в виду авторы, употреблявшие формулу «русский Платон» или какие-то, подобные ей?

Кн. Е. Н. Трубецкой в статье «Личность В. С. Соловьева» пишет: «В истории философии трудно найти более широкий, всеобъемлющий синтез того великого и ценного, что произвела человеческая мысль. Ценностей, унаследованных от прошлого, он не отвергал. Напротив, он их тщательно собирал: все они вмещались в его душе и в его философии; но он не находил в них окончательного удовлетворения. Он видел в них частные проявления единой и всецелой истины, разнообразие преломления того света, который всем светит, но в полноте своей доселе еще не раскрывался ни в каком человеческом учении. Тот заветный храм, который он искал, для него характеризовался словами Евангелия: «В доме Отца моего обителей много»¹⁰.

Известный богослов Никольский посвятил Соловьеву книгу под заглавием «Русский Ориген». Это заглавие выражает, может быть, лучше всех других, исключительное значение Соловьева в истории развития христианского мировоззрения. Ориген использовал все богатства, найденные им в

¹⁰ Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Наше наследие. М., 1988. № 2. С. 77.

древней, эллинистической и первохристианской мудрости, для обоснования и развития христианского миро- и жизнепонимания. Соловьев отдал на службу христианской истине все сокровища не только древней и святоотеческой мысли, но и философии нового времени, прежде всего, немецкой идеалистической философии.

Напомним, что и Платон (вместе с Аристотелем) – синтезирующий автор, не только источник позднейшего философствования, но и сознательный собиратель предшествующего. И точно так же Соловьев – фокус, в котором сходятся разнообразнейшие влияния (от Отцов Церкви до Фейербаха с Чернышевским), – и именно поэтому зачинатель дела, которое продолжали С. Булгаков, П. Флоренский, Л. Шестов, Бердяев.

Следует еще привести мнение замечательного русского поэта, критика и религиозно-философского писателя Вячеслава Иванова, которому мы обязаны глубокой и прекрасной книгой о Достоевском. В сборнике «О Владимире Соловьеве» он сравнивает Соловьева с Толстым и Достоевским и приходит к заключению, что его значение для русского религиозно-нравственного сознания более велико, чем значение этих двух великанов. «Оба гениальных художника, – говорит Иванов, – бессильны были преодолеть бесформенность и бессвязность их религиозного синтеза: Толстой – поскольку он был анархист, Достоевский – как гений оргийный и трагический. Истинным образователем наших религиозных стремлений, лириком Орфеем, несущим начало зиждательного строя, был Владимир Соловьев»¹¹.

Приведем еще оценку, которую дает первый издатель Соловьева – Радлов: «Два сочинения В. Соловьева мы считаем наиболее законченными и замечательными: “Духовные основы жизни” и “Оправдание добра”. В них наиболее полно выразилось религиозно-нравственное мировоззрение философа. К ним, несомненно, русская мысль часто будет обращаться и в них черпать вдохновение и опору, но этим вовсе не сказано, что именно этим сочинениям суждено играть наиболее значительную роль в судьбе русской религиозно-философской мысли. Очень возможно, что мистическая сторона

¹¹ См. в книге: Соловьев, В. С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1982. С. 14.

философии Соловьева, выразившаяся, хотя и не вполне законченно, в “Чтениях о Богочеловечестве”, в “Истории и будущности теократии” и в “La Russie et l’Eglise universelle”, найдет себе благодарную почву и разовьется в целое направление. Признаки этого имеются налицо, и, может быть, самая незаконченность воззрений Соловьева, вызывая различные толкования, будет способствовать развитию религиозной мистики. Но в каком бы направлении ни пошло развитие русской мысли, — во всяком случае, прочное положение учителя жизни в ней займет покойный философ»¹².

Итак, Соловьев — зачинатель умственного строя и учитель жизни. К этим формулам, раскрывающим шифры «русского Платона» и «русского Оригена», мы еще вернемся. Сейчас отметим, что они, конечно, весьма лестные, но, по правде говоря, объективно в чем-то двусмысленные. Что это за двусмысленность, станет яснее, если мы прибавим еще западные свидетельства. На Западе, где были известны лишь некоторые труды Соловьева, его ценили главным образом как апологета Католической Церкви, а не как создателя философской системы. Но это-то и выводит наружу то, что в русских панегириках Соловьеву скрыто за искренним восторгом. Так ведь и западные авторы не хотят сказать ничего плохого, наоборот. Апологет — это человек, посвятивший себя собиранию и логико-риторической проработке традиции. Апологет — это всегда учитель и зачастую создатель идеологии. Но это ведь нечто иное, нежели собственно философское дело.

Посмотрим, что писал о. Фридрих Муккерман, популяризовавший наследие Соловьева в Европе. Он говорил, что с дней блаженного Августина идея царствия Божия, которая опять выступает в сознании современного человечества, никогда не была представлена так всеобъемлюще, так глубоко и вдохновенно, как нашим поэтом-философом. Личность Соловьева настолько чарующа, что, по мнению Муккермана, не имеет себе равной во всей истории философии. Это примерно то же, что характеристика, высказанная знаменитым епископом Штрессмайером в письме к кардиналу Рамполла, предназначенном для папы Льва XIII: «Соловьев — это чистая, благочестивая и поистине святая душа».

¹² См. в книге: Соловьев В. С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1982. С. 14.

Святая душа — это более чем прекрасно, но что же тут от специфически философского дела?.. В этом самом отношении те характеристики Соловьева, которые возникали в самой России, в среде младших современников и продолжателей Соловьева, мы и называли объективно двусмысленными. Радлов, Никольский, Иванов, Трубецкой благодарны Соловьеву прежде всего за то, что характеризует последнего как учителя, идеолога, пророка — но не как мыслителя в собственном смысле слова. Да, Соловьев — и поэт, и богослов (в частности, экклезиолог), и экзегет, и моралист, и это все очень хорошо..

Но нас-то интересует Соловьев-философ и значение Софии как философского концепта. Нам ведь нужно именно то, что делает его коллегой Канта и Платона, в конце концов, и именно в этом контексте нас интересует и София. А иначе можно было бы писать работу не по истории философии, а по истории русской словесности или по культурологии.. И вот здесь приходится отойти несколько в сторону и поразмышлять об особенностях русской философской традиции вообще — не пытаясь ни принижать ее, ни незаслуженно возвеличивать. А ведь удержаться на этой грани очень и очень трудно.

Возьмем в качестве точки отсчета то, что писал В. Зеньковский, как автор истории русской философии. Он, говоря о специфике русской философской мысли, с неодобрением отзываясь о попытках рассмотреть ее с позиции, замкнутой на анализ теорий познания. Русская философия, с такой точки зрения, будет заведомо неполноценной: теория познания, во всяком случае, в XIX и начале XX века, разрабатывалась в ней мало и не систематически. Чтобы поставить ее вне подобной критики, Зеньковский ссылается на примеры неакадемической западной мысли (Кьеркегор, Ницше), которые, по его мнению, доказывают, что рефлексия над человеческим познанием вообще для философии не обязательна¹³.

С доводами Зеньковского вряд ли удастся согласиться, если хоть немного усилить позицию критиков. Если не познанием, то уж рефлексией над сознанием и его условиями философия должна заниматься, иначе, чем она отличается от идеологии, раскрашенной философскими терминами? То определение философии, которое дает сам Зеньковский для того,

¹³ Зеньковский, В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 23.

чтобы в него уместилась соответствующим образом понятая русская философия, не вызывает энтузиазма.

В самом деле, он ведь совершенно сознательно говорит о логизированной форме национальной психологии и предлагает ничего больше от философии и не ждать! Но тогда это очень похоже на «рационализацию» во фрейдовском смысле, на способ уйти от вопроса «а почему моя национальная психология именно такова?». И стоило бы поинтересоваться, почему этот вопрос так страшен, что для защиты от него пришлось придумывать конструкцию «национальной философии». Что касается приводимых Зеньковским в пример западных авторов (во всяком случае, Кьеркегора и Ницше), то они как раз много занимались сознанием. Занимались они, в частности, и проблемой бессознательной лжи, той самой поверхностной рационализации, которая делает невозможной рефлексию. Это прямо касается и проблем теории познания, хотя и в неклассической постановке. Поэтому Кьеркегора и Ницше можно считать именно философами в том же смысле, что Юма и Канта, так что данный пример ничего не доказывает.

Это не значит, что правы оппоненты Зеньковского, что не было никакой или почти никакой философии в России. Но Зеньковский явно употребил слишком сильные аргументы, обесмысливающие само слово «философия». Точно так же из того, что философа Соловьева современники хвалили главным образом за то, что характеризует его не как философа, не следует, что не было философской мысли Соловьева. Но получается, и подход Зеньковского к русской философии вообще, и похвалы Соловьеву от его современников сами нуждаются в философской проблематизации.

Начнем с общего плана – с русской философии вообще. Верная постановка вопроса об ее особых задачах, считаем мы, находится близко к тому, что говорит Зеньковский, надо лишь сменить перспективу. Русская философия родилась поздно, и если мы зададимся вопросом «а почему так поздно?», то увидим, что это как раз и есть тот самый вопрос, который она пытается разрешить. «Историософская тема», «тема о судьбе России», рассмотренная с точки зрения интересов самой философии, оказывается темой о возможности и невозможности рефлексии вот в этой стране, в наше время, то есть здесь и сейчас. А это законная философская тема в неклассической постановке.

Теперь постараемся продвинуться дальше, чтобы подойти к месту, которое занимает в этой изначально неклассической философии Владимир Соловьев. Практически общепринято мнение, что оригинальная русская философия формируется в первой половине XIX века, окончательно – во второй четверти, и именно Соловьев – первый автор, который располагается в этой традиции уверенно и спокойно. Но не будем забегать вперед. Собственно начало русской философии отличается от того, что Зеньковский называет «прологом в двух частях» (с XV века до Петра и XVIII век), тем, что тут впервые можно говорить об удивлении русского человека факту существования себя самого и своей культуры.

Если вообще дело философии немислимо без удивления, то русский сюжет доказывает, что удивление должно быть конкретным. Нельзя удивиться мирозданию или человеческому разуму «вообще», но лишь тому, в чем ты реально живешь. Мир допетровской культуры, очевидно, не вызывал у русских удивления, поскольку казался единственно возможным и правильным, а в XVIII столетии удивление вызвала не Россия, а Европа.

За феноменом рождения русской философии стоят два взаимосвязанных процесса – «разрыв между интеллигенцией и властью», как его описывает Г. Федотов¹⁴, и рождение русского национализма в широком (не осудительном и не обязательно политическом) смысле слова. Оба эти процесса, внешне противоречащие друг другу, исходили из условий российской «догоняющей модернизации» и пересекались в рождающейся русской культуре.

Оригинальная культура европейского типа во времена Пушкина и Глинки была здесь прообразом институтов гражданского общества, и именно в этой ситуации стало мыслимо философское удивление. До этого у европейски образованных дворян Россия могла вызывать недовольство, раздражение, но не удивление: что удивительного в том, что человеку не хватает среды, соответствующей его европейскому образованию?! В начале XIX века, однако, кое-где стало возможно жить и общаться более или менее европейскими способами,

¹⁴ Федотов, Г. А. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1993. С. 403.

не выезжая из России в Париж. Так проявились последствия ухода дворянства с государственной службы, разрешенного Екатериной.

И первоначальное удивление касалось сразу обеих сторон новой ситуации: «как это стало возможным?» и «почему это не было возможно вчера?» Народ знал об этой новой возможности так же мало, как в предшествующем столетии, был от нее так же далек, как в допетровские времена. Но для образованного слоя ее хватило настолько, чтобы вспомнить, что Россия – это все-таки своя страна, а не просто место рождения или приложения сил по службе. Это и есть начало нового национального самосознания. Отсюда и славянофилы, и западники, отсюда, в конечном счете, и Соловьев.

Не будем вдаваться в подробности того, как получилось, что русская философия, обнаружив отечественную культуру как свою почву, сразу начала делить это поле с государственной властью. Отметим лишь, что была, в конце концов, просто объективная нужда в том, чтобы в общественном сознании «европеизм» переосмыслить из цели в средство для реализации общенационального единения и на языке русской культуры. И в России отвечать на вопрос об основаниях национальной идентичности довелось именно философам, как новому сообществу. Западные философские традиции, сформировавшиеся задолго до пришествия национальной темы, в целом не были прямо захвачены ею: она отходила скорее в ведение историков новой школы, фольклористов, литературоведов... В России же указанная задача переадресовалась философии, что сразу сблизило ее, между прочим, с художественной литературой, бившейся над подобными же проблемами.

Отсюда сложности формирования жанров философской речи «в чистом виде», соответствующие сложности формирования философской мысли. Философия, видимо, необходимым образом начинается с устной практики и входит в письменность постепенно, иногда через неофициальные жанры переписки (так и было в России с Чаадаевым). Но еще долго в печать попадало воспроизведение не самого процесса философствования, а результата, который получался после приложения разработанной в устном общении мысли к какому-нибудь «общеинтересному» материалу. Хороший пример здесь – критические статьи Белинского.

Действительно, хотя в 40-е годы философские тексты не пропустила бы и цензура, но гораздо важнее то, что «внутренний цензор» Белинского работал в том же направлении. Раз уж число людей, читавших «Мертвые души» и способных заинтересоваться статьей о Гоголе, исчислялось лишь тысячами, то, очевидно, лишь десяткам нужно собственно философское удивление. А с десятками проще знакомиться лично и устно, чем создавать философскую письменность. Философское удивление «упрятано» внутрь той тематики, которую рождающая философия, стыдясь своей ненужности, опознает как общественно значимую. Итак, новооткрытая гражданственность, субъективно оппозиционная и объективно соответствующая глубинной нужде самой империи, не позволяет практиковать философию в специфическом для нее качестве частного дела. Отсюда опять-таки и западники, и славянофилы, и федоровская «философия общего дела», и, наконец, Владимир Соловьев.

Так определились структурные качества русской философии, ее синтетические замыслы, о которых писал, в частности, тот же Зеньковский. Может быть, Киреевский или Хомяков и хотели бы написать «теорию познания» в собственном смысле слова, но они не могли не исходить из того, что она неуместна, а уместно что-то иное, изначально «синтетическое», литературно-эстетическое, историософское, социальное; что-то, что присутствует, а не отсутствует в реальной жизни России.

Заметим, что как раз Соловьев проходит путь от «синтетических замыслов» к все более и более чистой мысли на общеевропейский лад. Или, точнее, Соловьев с годами все четче проводит различие между «синтетическими» задачами публицистики, вроде «Трех разговоров», и собственно философскими задачами «Статей по теоретической философии». Не это ли, в конечном счете, дает основания говорить о Соловьеве как о крупнейшем русском мыслителе XIX века – как о мыслителе, который смог и реализовать национальный культурный стандарт, и, в конечном счете, этот же стандарт поставить под сомнение?... Но здесь мы отчасти забегаем вперед, отчасти вообще вдаемся в проблемы, не лежащие в главном русле нашей работы.

Исходной точкой для Соловьева, однако, все равно было положение, которому соответствует наблюдение Чаадаева:

в Англии мысль служит для того, чтобы приложить ее к делу, во Франции – чтобы высказать, в Германии – чтобы всесторонне обдумать, а в России мысль не нужна ни для чего¹⁵. Это больше, чем хлесткая фраза. Одна из главных проблем русской мысли – в том, что она вначале должна что-то сделать с сознанием собственной ненужности, и именно это создает необходимое для философии напряжение. Нежелание или невозможность создания философской письменности в свою очередь тормозит развитие философского языка, затрудняет становление соответствующей культуры, усугубляет неостребованность мысли.

Часть феноменологической работы, описывающей сам опыт мысли в ситуации невозможности мысли, брала на себя литература. Потому-то, например, такой мастер интерпретации литературы, как Белинский, мог ограничиться указанием на всеобщность этого опыта. В результате он мог обходиться, во всяком случае, в своих письменных и печатных текстах, минимумом философской составляющей. А ведь Белинский, хотя не обладал, по выражению Бердяева, большой философской культурой, смог пройти путь, аналогичный пути немецкой философии от Фихте до Фейербаха. Дело тут, конечно, не в повторении, а в использовании этих ключевых имен при решении задач критики культуры.

Видимо, западники, такие как Белинский и Герцен, были так далеки от систематических форм философствования именно потому, что проблему невозможности философской речи видели, прежде всего, с негативной стороны. Главным делался жест указания на невозможность, а это проще делать «на полях» другой речи, например, литературы. И все же это тот путь, на котором возникает живая философия: мысль о невозможности мысли оказывается и удивлением перед фактическим осуществлением этой самой мысли.

Мы, таким образом, несколько задержались на обстоятельствах формирования русской философской традиции, то есть во временах, которые и для самого Соловьева были уже историей, хотя и относительно недавней. Напомним, для чего нам было нужно это отступление. Мы отметили, что Соловьева современники хвалили, в сущности, не за то, что было в

его деятельности философского. Но из этого, сказали мы, не следует, что не было философской мысли Соловьева. Из этого следует, что похвалы Соловьеву от его современников сами нуждаются в философской проблематизации.

Бросив взгляд на специфику бытования философии в России, мы убедились, что именно такие похвалы и были неизбежны – похвалы не философу, а скорее «деятелю культуры», «человеку-университету», «всеотзывчивому». Так хвалили и Пушкина, и Ломоносова, и, в конце концов, Петра I, академика и героя. Если для всего этого есть обобщающее европейское имя, то это, очевидно, имя «просветитель». Конечно, не в том специфическом и узком смысле, в каком говорят об антиклерикальном и атеистическом просвещении, типичном для французского XVIII века. Скорее уж в том более глубоком смысле, в каком Кант говорил о просвещении как о состоянии «совершеннолетия разума».

Следует, однако, иметь в виду, что просвещение, или модерн (используя выражение Ю. Хабермаса), – весьма сложная культурная ситуация. Просвещение предполагает, что некто *вынужден* просвещать или «модернизировать» остальных, пребывающих в до-просвещенном состоянии. «Совершеннолетие разума» тем и характеризуется, что оно появляется не как структурное качество общественного и общинного сознания. Оно – черта, присущая одиночке, прошедшему как бы инициацию, индивидуацию.

Это ведь традиция складывается из стереотипов «сама собой»; и наоборот, то, что сложено из стереотипов, и есть традиция, где все мыслится и делается «само собой». В духе Маркса можно было бы сформулировать так: общественное сознание, видимо, по самой своей природе оценивает мысль лишь как функционально полезную или вредную для самосохранения общества. Прерогатива постановки вопроса об истинности и ложности мысли *независимо* от ценности для самосохранения общественного «статус-кво» принадлежит сознанию не в общественном, а в индивидуальном смысле. Сознание, отделившее себя от этого общественного статус-кво, и оказывается индивидуальным сознанием в состоянии совершеннолетия, то есть просвещенным и просвещающим.

Сам Соловьев не чужд этому или подобному ходу мыслей. В этом убеждает такой, например, текст, как «Об уладке

¹⁵ Чаадаев, П. П. Статьи и письма. М., 1989. С. 283.

средневекового мирозерцания» с его характерной апологической новой историей (то есть как раз Просвещения в широком историческом смысле) за счет формально христианского по исповеданию средневековья. Формальное оно именно потому, что смысл средневекового мирозерцания, как мирозерцания традиционного, как раз в сохранении «жизни, оставленной при своем старом языческом законе», жизни, которая устраняет всякие «мысли о ее коренном преобразовании и перерождении»¹⁶. По Соловьеву (и не только), это нечто несовместимое со смыслом христианства, с тем, чтобы «по законам веры преобразовывать жизнь человеческую». Именно в христианстве и конкретно в Иисусе Христе Соловьев усматривает, таким образом, исток того явления или состояния, которое Кант называет просвещением, а Хабермас – модерном.

Настоящий просветитель (не догматик модного веяния), рассмотренный в такой перспективе, – это прежде всего человек, которому приходится осознавать невозможность случившегося с ним события мысли. Он вынужден в одиночку переоценивать и тем самым переорганизовывать культуру. Тем самым сокращается путь к совершеннолетию для других, выявляются способы восполнить нехватку исторического опыта логическим конструированием или воображением. Вот так или почти так Пушкин, артикулируя свое индивидуальное самосознание, должен был проиграть в своем внутреннем театре непрожитые Россией формы европейской культуры, как бы породить их заново, чтобы не быть их имитатором. Без понимания этого внутреннего напряжения Пушкина действительно легко принять за имитатора, в лучшем случае за популяризатора европейской культуры в России. На самом же деле та «всеотзывчивость», о которой говорил Достоевский, была для великого поэта единственно возможным способом жить и говорить свободно, легко и бегло внутри культуры, которая только-только научилась говорить по слогам.

Мы имеем основания сближать Пушкина и Соловьева именно в качестве «всеотзывчивых» авторов – этот раздел работы и начинался с соответствующих свидетельств. Но это дает основания предполагать, что ситуацию Соловьева вооб-

¹⁶ Соловьев, В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Собр. соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 2. М., 1990. С. 344.

ще можно понять по аналогии с пушкинской, при всей оригинальности каждого из них. Соловьев должен был стать универсальным просветителем, с той степенью болезненной напряженности этой позиции, которая характерна для русской культуры. И этого одного достаточно для того, чтобы в круге его интересов оказалась София, которая, как мы отметили, уже в Библии – символ просвещения в широком смысле слова.

До сих пор мы говорили, однако, главным образом именно о степени этой напряженности, в связи с ситуацией «догоняющего развития» России. Теперь нужно пристальнее посмотреть на общую структуру самой позиции просветителя, позиции, которая неизбежно предполагает это внутреннее напряжение. И вот это приблизит нас к пониманию того, почему София не просто появилась у Соловьева, а появилась в нескольких обликах и нескольких смыслах, по видимости противоречащих друг другу.

1.2. Просветительство как позиция.

Мировоззрение и метод в философии цельного знания

Что существует проблема соотношения между мировоззрением Соловьева как верующего христианина, моралиста определенного склада и т. п., с одной стороны, и методом Соловьева как философа – известно давно. Напомним хотя бы о том, как характеризует Соловьева А. Ф. Лосев, когда отмечает, что сложность интерпретации начинается уже при восприятии языка философа, системы терминологических значений. Лосев предупреждал о необходимости относиться к философской терминологии Вл. Соловьева весьма критически, учитывая ее телологическую окраску, не всегда адекватную содержанию самого развиваемого философского понятия. Лосев советует преодолеть возвышенно-религиозный оттенок соловьевской терминологии, «чтобы добраться до философской сущности и увидеть... учение о жизни, о бытии, включая всю космическую сферу как нерушимую и всеединую целостность»¹⁷.

Впрочем, здесь еще неясно, почему учение о жизни и бытии само по себе должно пониматься как специфически философское построение, а не просто как «верование», изло-

¹⁷ Цит. по: Лагшова, Н. И. К проблеме смысловой интерпретации философских определений В.С. Соловьева // ИНИОН РАН <http://www.inion.ru>

женное с привлечением философской терминологии. Здесь мы сталкиваемся с проблемой, очевидно, более широкой, чем проблема интерпретации соловьевского наследия, — с проблемой соотношения мировоззрения вообще, каким бы оно ни было, и философского мышления опять-таки вообще, какие бы результаты ни давало его применение.

Здесь, конечно, нет места для того, чтобы в принципе обсуждать законность или незаконность определения специфики философии и ее дела через специфицирование «мировоззрения». Укажем лишь, что для самого Соловьева это была вполне понятная и актуальная проблема. Иначе и не могло быть, потому что она опознается уже на уровне различения между путями веры и путями доказательства. Всякий осознанно верующий (во что бы то ни было, хоть в атеизм) человек сталкивается с этой проблемой: если он ее не видит, то это говорит лишь о том, что его вера не осознана как таковая и принимается за самоочевидное или доказанное знание.

Сам Соловьев не страдал подобной наивностью. И в ряде работ, вплоть до «Теоретической философии», он много раз возвращается к этому вопросу. «Для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели, и отдается ему без всяких посторонних сомнений и страхов»¹⁸.

Позиция Соловьева в этом вопросе может быть сопоставлена с классической позицией Фомы Аквинского, который тоже решал проблему гармонизации веры и разума, а тем самым — мировоззрения (готового) и метода (явления, по самой своей сути процессуального)¹⁹. Решение Фомы сводится, как известно, к требованию оставить сомневающемуся и доказывающему разуму полную свободу действий в рамках его компетенции (то есть в теоретической области). Соловьев приходит к сходному требованию.

¹⁸ Соловьев, В. С. [Теоретическая философия] // Собр. соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 1. М., 1990. С. 762.

¹⁹ Сопоставление взглядов Фомы и Соловьева на проблему «света естественного разума» и пределов его возможностей — см. в статье: Даам, Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 133–144.

Показательно, что для претензий к Соловьеву со стороны клерикально настроенных авторов (клерикальных в том смысле, какой вкладывал в это слово сам Соловьев) характерна как раз иная позиция в этом вопросе. Критика рационального метода как такового, с одной стороны, и неортодоксальных верований (то есть мировоззренческих изъяснений) Соловьева, с другой, остается принципиально неразличенной и спутанной. В таком случае собственно философская стратегия оказывается частью мировоззрения, даже определеннее — частью исповедания веры. О том, насколько подобный подход неприемлем для самого Соловьева, и говорить не приходится.

В то же время Соловьев (как и Фома Аквинский), если и желает установить четкую демаркационную линию между областями философии и религии, то вовсе не затем, чтобы изолировать друг от друга, а для того, чтобы установить между ними правильные отношения. Но что могло бы быть критерием правильности таких отношений — ссылка на догмат или рациональная процедура, или и то и другое? Выбор между тем и другим означал бы логическое и теоретическое подчинение либо религиозного мировоззрения философии, либо наоборот. Соловьев предпочитал говорить о поисках согласия, то есть точки неразличимости того и другого. Но такая двойная ссылка вроде бы опять возвращает нас к исходной позиции: так что и чем мы веруем, чтобы установить, что положение веры и требование разума совпадают?..

Эта коллизия веры и разума не может, однако, считаться специфической именно для верующего философа-христианина, как Фома или Соловьев. Просто на данном поле она легко опознается. Вообще же говоря, это касается любой системы взглядов на моральном, политическом, бытовом, научном поле. Они всегда представлены как некая «языковая игра» или «форма жизни», которая дана вся сразу. Обосновать ее, оставаясь в ее пределах, вроде бы логически невозможно, выйти за ее пределы для обоснования извне — тоже. Эти обстоятельства весьма подробно анализировались в традиции аналитической философии.

Своего рода параллель к аналитическим исследованиям представляет в отечественной философии «Диалектика мифа» Лосева с ее описанием замкнутости, «монадности» мифологического мира, который сознательно и бессознательно избив-

рается, как символ веры. А это, в свою очередь, отсылает нас к началу «Столпа и утверждения истины» о. П. Флоренского, где утверждается необходимость «скачка веры», предшествующего какой бы то ни было доказательной деятельности сознания, дискурсивной или интуитивной. Мы не будем подробно на этом останавливаться, но подчеркнем, что в данном случае речь идет о философской традиции, непосредственно связанной с соловьевским наследием.

В общем, всякие «идеалы и нормы», конечно, психологически всегда оказываются предпосланы самому строгому философскому мышлению, и эти «идеалы и нормы» исторически изменчивы, в чем очень легко убедиться. Предпосланы ли они также и с логической неизбежностью? Упомянутые нами авторы, Лосев и Флоренский, настаивали именно на этом. Можно ли сказать, что Соловьев исходил из тех же посылок?

Напомним в связи с этим, что «вера» – понятие само по себе многозначное. Поэтому для любого мышления, которое примет тезис в духе Флоренского и Лосева – тезис о том, что всякий доказательный дискурсивный процесс должен опираться на некое изначальное созерцание, принятое как предмет веры (а не только постигнутое в интуиции), – возникнет отдельная проблема: как определить границы «символа веры»? Что именно считать входящим в него как существенное содержание, а что можно отбросить, как явно исторически ограниченный предрассудок?

Иначе говоря: если некоторая интуитивно постижимая конкретная система идеалов и норм предшествует познанию не только в порядке фактического психологического следования, но и в порядке логической неизбежности (в рамках формализма всеобщности мысли, сказал бы сам Соловьев), то какой именно объем содержания мы должны загрузить в эту формально-логическую неизбежность? И как доказать, что нужно иметь в виду именно этот объем, не больше и не меньше?

Так, ни один, даже самый честный и объективный человек не гарантирован от следования «слепым пятнам» культуры своей эпохи, которые искренне принимаются при этом за часть содержания религиозной веры. Так для Фомы само собой разумелось, что ведьмы существуют, а для Соловьева – что есть некая «адская любовь», под которой достаточно немилосердно понимается очень простой грех, с легкостью от-

пускаемый в любой церкви. Здесь пуританство XIX века, видимо, принимается за неотъемлемую часть собственно религиозной истины.

Возможно, наши попытки различать «подлинное» и «неподлинное» в том ядре мировоззрения, что имеет отношение к основаниям философствования, сами по себе уязвимы – очень может быть. Но как раз для Соловьева характерно постоянно возвращался к подобным попыткам. Так в «Упадке средневекового мирозерцания» он стремится отличить христианскую веру от средневекового традиционализма, который принимался и принимается клерикалами, противниками Соловьева, за неотъемлемую часть этой самой веры.

Заметим, что, как дальше эхо этого уже во многих смыслах просветительского стремления, звучит диалог антихриста и последних верных христиан в «Краткой повести» – тексте вроде бы и не философском. Он ведь буквально и спрашивает: «Так что же для вас самое главное в вашей вере?», поскольку очень удивлен тем, что не имеют успеха все его попытки старательно смоделировать привычные и дорогие для христиан формы: папский Рим, церковную старину Востока, германскую культуру богословствования. Здесь обретает полную определенность самосознание Соловьева как просветителя: различение важного и неважного, главного и второстепенного в содержании веры – это не только академический вопрос и, во всяком случае, не игрушка образованных людей. В любой момент это различение может оказаться решающим для судеб самой веры. И тут вера Соловьева во Христа Спасителя и просветительский пафос, пафос противостояния «средневековью», делаются, по меньшей мере, для самого философа явно субъективно неразличимы.

Но, возвращаясь на новом витке к вопросу об объективных основаниях этого субъективного неразличения, мы не были бы неверны духу соловьевской философии. Это вопрос как раз в духе Соловьева, особенно позднего Соловьева. Соловьев руководствовался идеалом цельного знания, привычно говорим мы. Но как это понимать? Значит ли это, что Соловьев просто-напросто верит, что знание должно быть цельным знанием, и сама эта вера ничем не может быть обоснована?

Тогда и «цельное знание», и, следовательно, вообще любой из входящих в это знание элементов, включая ту же

самую Софию, нужно исследовать или религиоведчески, или психологически и психоаналитически. Тогда, пожалуй, легче всего будет прийти к такому выводу: все рациональные процедуры, которые осуществляет Соловьев, просто маскируют его желание почаще писать о чем-то субъективно ценном или сверхценном, пожалуй, именно о Софии.

Еще один шаг – и мы сводим суть дела к подавленной сексуальности одинокого и неустроенного человека. Заметим, что оснований для такого решения очень много, настолько много, что ими можно было бы заполнить целую работу, и мы оставили знакомство с ними до последней главы именно потому, что они сами по себе чрезвычайно удобны для того, чтобы начать с них вполне определенный путь аргументации.

Нам, однако, вообще не хочется ходить по этому пути, потому что это в свою очередь означало бы принятие каких-то мировоззренческих обязательств, в данном случае фрейдистских, и тем самым предвосхищение вывода в самих послышках рассуждения. Но тем более четко проблему «философия и мировоззрение» применительно к Соловьеву нужно опознать в ее логическом качестве – без этого у нас и с Софией ничего не получится.

Предшествующий раздел был посвящен представлению Соловьева как просветителя, и там уже говорилось о двойственности самой позиции просвещенного и просвещающего человека. Он отличается от непросвещенных, «до-модерных» людей именно тем, что рефлектирует метод, каким он руководствуется при принятии решений, – это ясно уже на примере Сократа, и пояснять это было бы излишне. Таким образом, просветитель – это человек, у которого вроде бы и нет нормативной картины мира, нет «принципов и норм», во всяком случае, в том качестве, в каком они есть у других людей. Другие даже не знают, что они «верят» в реализуемые ими нормы, верования, привычки, – они просто действуют, потому что действовать так, а не иначе, совершенно естественно и «правильно».

Здесь налицо параллель с «непосредственным сознанием», как его описывает Соловьев в «Теоретической философии». Непосредственное сознание – это именно то сознание, которого еще не коснулось сомнение в реальности всего сразу. Заметим, что для Соловьева при этом существенно четкое различие между непосредственной очевидностью собственно

содержаний сознания, с одной стороны, и логической реальностью этих же самых содержаний²⁰.

Здесь дело не в приложении к Соловьеву кантовской или хабермасовской концепции просвещения-модерна, а в том, что сам философ очень близок к тому, чтобы проинтерпретировать самого себя и свое мышление как раз в этом духе. Он ведь именно собирается в своих теоретических статьях заново и более строго, нежели это имело место в истории, пройти путь Декарта. А это ведь и есть не что иное, как путь становления самосознания «совершеннолетнего разума».

Если переложить гносеологические различия Соловьева на проблематику самосознания просвещения (модерна), то получается примерно следующее. Просвещенный человек – это вовсе не тот, который «знает» нечто, отличное от того, что непросвещенным людям «кажется», и может предъявить какую-то «очевидность» в подтверждение своего превосходства над ними. Он видит, может быть, то же, что и они, а может быть, другое, но степень очевидности всегда одна и та же. Просвещенный человек – это тот, кто сомневается в том, действительно ли всегда видимое и мыслимое видится и мыслится, а не «кажется»; оправлены ли конкретные содержания сознания в логическую форму, сообщающую им характер всеобщности. Именно в этом смысле просвещенный человек может в любой момент оказаться как бы без картины мира или, может быть, точнее было бы сказать, – без теоретической уверенности в практически наличной картине мира.

Итак, скепсис просветителя относится не к миру, как он дан в сознании, а к самому сознанию, именно к собственному сознанию. Поэтому его позиция раздваивается, включая в себя и утверждение достоверности непосредственных данных, и сомнение в возможности всегда и во всех случаях относиться к ним, как всегда и во всех случаях непосредственным и самоочевидным. Именно так, во всяком случае, мыслит сам Соловьев свое собственное отличие как философа от себя же как человека. Это отличие – часть «цельного знания». Но «цельное знание» должно быть практически применимым и потому как-то преодолевающим эту противоположность.

²⁰ Соловьев, В. С. [Теоретическая философия] // Собр. соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 1. М., 1990. С. 772.

Теперь посмотрим внимательнее на тексты. Для того, чтобы обозначить нашу проблему, мы в самом начале обратились к «Теоретической философии» Соловьева, как к образцу его строго философской мысли. В «Теоретической философии» никакая София не поминается. Между тем именно в этой незавершенной работе Соловьев до определенной степени высказывает недовольство своим ранним творчеством. Таким образом, мы имеем здесь ценный методологический автокомментарий, который может помочь нам понять, как сам Соловьев видел и оценивал логику собственного мышления, как такого мышления, в котором возможно или даже необходимо использование явно многозначного концепта.

Может быть, эта самокритика означает, что Соловьев отрекается от своего прежнего творчества и в связи с этим дезавуирует софийную тему как таковую, не считает возможным оправдать ее появление? Нет, прямых свидетельств в пользу такого понимания мы не найдем. Вообще говоря, поздний Соловьев, каким он предстает в «Теоретической философии», явно хочет усилить свои прежние позиции, и если он чем-то недоволен, то это их недостаточной обоснованностью. Он неоднократно повторяет, что не только не хочет отказываться, например, от гносеологического реализма, но даже надеется его обосновать. А в связи с этим нужно заметить, что София связана, кроме прочего, как раз с реалистическими ориентациями гносеологии Соловьева.

Тем не менее, некоторые косвенные подтверждения как будто могут до какого-то предела использовать предположение о самокритике позднего Соловьева. В «Трех разговорах», как отмечает П. Ч. Бори²¹, Соловьев четко обозначает, между прочим, рискованность самих претензий разума на универсальное посредничество. Антихрист ведь отличается именно широтой синтетических замыслов, которые знаменательным образом оказываются параллельны и подобны замыслам самого Соловьева.

Вообще нужно помнить, что в футурологии «Разговоров» мир будущего – это вовсе не мир торжества одностороннего материализма и позитивизма. Трактат, с помощью которого антихрист завоевывает всемирную известность, ха-

²¹ Бори, П. Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 31.

рактеризуется как раз тем, что в нем воздается должное древнейшим символам мировых религий, как мы сказали бы, вечным архетипам культуры – мир, принимающий антихриста, озабочен как раз «цельным знанием». И, очевидно, поздний Соловьев, по крайней мере, не видит ничего невозможного в том, чтобы теорию цельного знания строил, параллельно с Соловьевым, и сам антихрист.

Но это как раз и значит, что, с точки зрения самого Соловьева, цельное знание, во всяком случае, – не самоцель с точки зрения веры. Мы обращаем на это особое внимание, потому что здесь налицо весьма важное отличие Соловьева от некоторых позднейших русских философов, вроде бы во многом близких ему. Например, от Лосева.

Так, в «Диалектике мифа», во-первых, всякая вообще система знания есть в своем роде целостное образование, как мифология; во-вторых, определенные мифологии или системы знания у него, в конечном счете, приравниваются к православию, к ересям, к язычеству. Иначе говоря, вера в ее содержательности и знание в его формальной обоснованности здесь вообще неразличимы. Тогда, с одной стороны, философские и научные парадигмы (скажем, старой и новой физики) избираются, как кредо; с другой стороны, «абсолютная мифология» православия может быть обоснована так же, как обосновывается научная или философская система. У Лосева в «Диалектике мифа» действительно есть и то, и другое.

Этот оттеняющий пример нужен для того, чтобы мы лучше видели специфику мысли Соловьева. Соловьев, во всяком случае, не должен бы считать софийную тему ценной самой по себе в мировоззренческом смысле. В «Разговорах» прямым текстом говорится о том, какая тема единственно важна сама по себе – тема Богочеловека Христа. Это и есть окончательная формулировка мировоззренческих приоритетов Соловьева. Между прочим, среди многих значений Софии с самого начала, с «Чтений о Богочеловечестве», было и такое: София есть способ мыслить конкретность Богочеловечества, явленную в Богочеловеке Христе. Но для Соловьева существенно как раз то, что он очень трезво видит: если есть правильная, то есть спасающая религия, и эта религия основана на вере Откровению Бога во Христе, то никакой «способ мыслить», в том числе и посредством Софии, не может спасения гарантировать.

Таким образом, если поздний Соловьев так или иначе пересматривает свои старые темы «цельного знания», то это само по себе не значит, что он отрекается от своих прежних построений. Но он стремится максимально четко указать на их смысл — и тем самым ограничить их. И если, например, София имеет существенную связь с темой цельного знания, то, значит, ограничиваются и притязания Софии — но не в том смысле, что Соловьев вообще предлагает забыть о ней. Просто, очевидно, постепенно философ приходит ко все более четкому уяснению того, что философствование со всеми его фигурами есть нечто ограниченное и вспомогательное по сравнению с реальным процессом жизни, в котором совершается однократный практический выбор.

Отступив вначале к общим характеристикам мысли Соловьева, мы теперь понемногу начали возвращаться к нашей непосредственной теме — Софии. В чем мы убедились? Во всяком случае, в том, что София, даже если и была для Соловьева психологически навязчивой темой, логически не должна была им опознаваться как относящаяся к области мировоззренческих целей мышления — потому что место цели уже занято.

Теперь вернемся к самокритике позднего Соловьева. В чем она состоит, и какое это имеет отношение к теме Софии? Обратимся еще раз к «Теоретической философии», даже если это вновь не будет напрямую выводить нас на софийную тему. Ведь лучшего комментария к Соловьеву, чем комментарий самого Соловьева, не существует. Так вот, мы находим такие, например, признания:

«Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как создаваемые, или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: чье сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего Я как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т. п.

Я и сам прежде так думал и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации против Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменизма; возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что такая точка зрения далеко не обладает той самоочевидною достоверностью, с какой она мне

представлялась. Дело в том, что не только всякий ответ должен быть поверен отчетливой мыслию, но то же требуется и от всякого вопроса... По какому праву мы можем спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных кто... Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самоидентичном бытии единичных существ» и т. д.²²

Это свидетельство следует понимать в контексте задач «Теоретической философии», как они мыслятся Соловьевым. А это задачи продумывания оснований философии, в традиционной стратегической перспективе, общей для Соловьева и, скажем, Фомы Аквинского: философия как способ перейти к положительной религии. Специфика позднего Соловьева, в сравнении с ранним, в том, что он с максимальной четкостью формулирует: «Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон»²³.

Итак, поздний Соловьев может быть недоволен у раннего Соловьева тем же, чем он недоволен у Декарта, например: недостаточной строгостью понятий, которая означает не что иное, как недостаточную свободу в исследовании истины. Потому что строгость понятий — это просто-напросто способ избежать логической ошибки предвосхищения результата.

Какое это имеет отношение к теме Софии, если речь о Софии в данном случае вроде бы и не идет? Самое прямое отношение, потому что Соловьев рефлектирует здесь, как и во многих других местах «Теоретической философии», соотношение между философией и содержательной картиной мира (религиозной) или между методом (в декартовском смысле) и мировоззрением. И нам, и тем более самому Соловьеву известно, что София появлялась у него и в том, и в другом

²² Соловьев, В. С. [Теоретическая философия] // Собр. соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 1. М., 1990. С. 793–794.

²³ Там же. С. 763–764.

контексте. Для Соловьева в данном случае значение имеет, прежде всего, методический контекст. Введение категории Софии должно быть оправдано тем, что в ней есть логическая необходимость.

Наша гипотеза состоит в следующем. София опознается Соловьевым как условие цельного знания, поэтому автор и считает ее частью логической конструкции, а не только своих благих пожеланий. И именно поэтому к Софии как к условию цельного знания нужно относить все то, что формулируется выше в отношении самого цельного знания.

В конечном счете, ведь речь должна идти об ответе на вопрос, подобный кантовскому, на вопрос «При каких условиях возможно цельное знание?». То есть, при каких условиях возможно сознание, способное пробегать по всем своим основаниям, как в теоретически-познавательной, так и в морально-практической сфере, без разрывов. С таких максималистских требований к сознанию начинали когда-то славянофилы, и это законное философское требование. А ведь Соловьев вообще часто движется по дорогам, открытым ими. Он, однако, отличается от славянофилов как раз тем, что всю жизнь твердо держался строго философского требования и постоянно отслеживал опасность его смешения с идеологической конструкцией.

Именно поэтому, как мы уже вывели, должны быть опознаны как три совершенно разные вещи – 1) цельное знание, как идеал философского умозрения, 2) позитивная религиозность Откровения, как идеал единospасакшей веры, 3) исторически сложившиеся «бытовые» формы культуры, в которых может быть воплощена эта религиозность и которые, в своем роде, представляют идеал органического мирозерцания. Отношения между тремя этими «идеалами» весьма сложные. Общее между ними, однако, все же есть, и это, прежде всего, то, что они во всяком случае означают какую-то «целостность». Проблема здесь в том, что слово «целостность», очевидно, имеет тут разное значение.

Если мы введем далее какой-нибудь символ или фигуру мысли, обозначающий целостность как таковую, то, очевидно, этот символ с неизбежностью окажется многозначным и многосмысленным. Единство этого символа в таком случае будет обозначать связь между разными значениями самой «целост-

ности», тогда как многозначность будет относиться к тому, что эти значения – разные.

И вот, если София и есть символ, обозначающий целостность как таковую, то она и окажется таким с неизбежностью многозначным концептом. Если бы, например, философский идеал цельного знания сам по себе был устремлением Соловьева во всех отношениях, если бы он полагался как то, из чего можно вывести содержание Откровения, то и София, вероятно, имела бы одно-единственное базовое значение, будучи, скажем, персонификацией трансцендентальной структуры разума. Если бы Соловьев превыше всего ставил органичность практического мирозерцания как культурной формы, то София, видимо, была бы только душой мира, как у неоплатоников, и более ничем. Если бы, наконец, Соловьев был только фидеистом и сводил задачи разума к усвоению Откровения, то София могла бы быть лишь аллегорией Богочеловека Христа – и такое значение Софии действительно есть.

Но специфика соловьевского наследия именно в том, что оно не позволяет подобных редукций. Оставим в стороне возможное тождество Софии и Христа – это наиболее строго определенная мыслительная фигура софиологии, но поэтому она и стоит несколько особняком. Того, что остается, вполне достаточно для понимания неизбежности многозначности Софии. Если София мыслится как условие цельного знания, то она должна быть то условием различия философского метода и мировоззрения, то условием их органического единства. Это абсолютно логически неизбежно и не должно вызывать нареканий у исследователей творчества Соловьева. Заметим, что поздний Соловьев, озабоченный строгостью различения мировоззрения и метода, если в чем-то и мог усомниться относительно Софии, так это в том, не является ли сам концепт Софии, точнее, указанная выше игра неизбежной двусмысленностью, способом предвосхитить вывод в философском исследовании.

Итак, в чем же мы убедились в рамках этой главы? Прежде всего в том, что Владимир Соловьев – не противник наш, а союзник в попытках разобраться в причинах многозначности концепта Софии. То, что мы будем еще говорить далее, не есть «разоблачение Соловьева», потому что сам Соловьев понимал логические трудности своей софиологии и

умел опознать в связи с ними противоречия своего мировоззрения и личности. Но он умел и отличить эти противоречия от собственно логических парадоксов, с которыми связано употребление многозначных терминов. Личные противоречия в общем случайны, логические парадоксы – нечто такое, что случайным не назовешь.

И вот теперь, когда мы установили формально правильную позицию, исходя из которой было бы, во всяком случае, не безнадежно попытаться понять Соловьева, можно перейти и к содержательному анализу его Софии.

ГЛАВА 2 ИСТОЧНИКИ СОФИИ

2.1. София на границе историко-философского исследования. Философское и нефилософское

Этот раздел, хотя он непосредственно открывает вторую главу, заявленную как «историко-аналитическая», с неизбежностью, однако, примыкает по содержанию также и к третьей, итоговой главе, будучи посвящен методологическим вопросам интерпретации текста как философского или не-философского. Дело в том, что в ряд «источников Софии» опять-таки с неизбежностью приходится включать очень разные тексты, само отнесение которых, без особых оговорок, к единому философскому ряду было бы, по меньшей мере, спорно и странно.

Мы, собственно, и не ставим задачи – составить исчерпывающий список «источников Софии». Если бы такой список был составлен – кто, впрочем, мог бы поручиться за его полноту? – то, может быть, и можно было делать из него индуктивные выводы. Но мы знаем, что можем представить лишь «избранное», к которому волей-неволей придется применять чисто качественный анализ. Именно в этом смысле важно свести в одной главе философские и нефилософские тексты, и поэтому в данном разделе нельзя не коснуться темы «предфилософской» литературы вообще и связей с ней Соловьева. Сейчас это касается, прежде всего, книг Библии и того, что известно нам о гностических источниках. А позже аналогичная проблема возникнет в связи с документами, относящимися к соловьевской личной мистике Софии, так что лучше оговорить все недоразумения сразу.

Интуитивно ясно, что София, как пограничная и посредничающая фигура мысли, вполне может иметь отношение как раз к пограничным и посредничающим текстам, располагающимся на грани философии и чего-то еще (религии? мифологии?). Такого рода тексты иногда принято объединять в