

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, расположенным на грани философии и чего-то еще (религии? мифологии?). Такого рода тексты иногда принято объединять в

особую «корзину», которую А. Чаньшев называл «предфилософией». Имеются в виду, например, «Даодэцзин», Упанишады, греческие теогонии (Гесиод, Ферекид), ближневосточная назидательная литература, в том числе библейские сборники афористики.

Так, «Премудрость Иисуса сына Сирахова» и тем более другие книги Библии, имеющие отношение к теме Софии, никак не философские тексты уже потому, что они – часть Откровения. А если не верить в Откровение, то невооруженным глазом видно, что вся эта художественная афористика, может быть, и подразумевает собственно философское размышление, но не фиксирует его, оставляя где-то «за кадром».

Вообще говоря, выделение такой «корзины» в качестве «предфилософской» автоматически переводит ее в разряд явлений, имеющих лишь историческую ценность. Тогда и при обнаружении подобных текстов в позднейшей словесности они также автоматически будут «списываться» в ряд «недофилософии» – не с этим ли, кстати, связаны обычные сомнения в полноценности философии русской?..

Надо сразу сказать, что интерпретировать софиологические тексты Соловьева как принадлежащие к особой «предфилософской корзине» кажется соблазнительно простым решением. Действительно, если мы помещаем какой-то архетип «между» религиозно-мифопоэтическим и философским сознанием, то из этого следует только то, что надо признать наличие таких архетипов, как факт, предшествующий всякому философствованию. Например, поместив в это средостение Софию, мы просто констатируем, что она – мифологическая реальность, с которой Соловьев имел дело, используя одновременно ее имя в значении абстрактного символа. И это избавило бы нас от необходимости что-либо объяснять по существу *философского* метода Соловьева. Достаточно было бы сказать, что Соловьеву, когда он выступает в качестве не философа, а «предфилософа», важнее высказывать свои «интуиции» и «инспирации» в абстрактно-обобщенном виде, нежели в собственном смысле слова *мыслить*.

Но такая квалификация привела бы к массе нелепостей. Ведь взамен придется объяснять, для чего Соловьеву понадобилось переходить, иногда в рамках одного и того же произведения, от философского метода к нефилософскому и об-

ратно. Кроме того, надо признать сразу, что и сама концепция «предфилософии» весьма неудобна и уязвима²⁴. Прежде всего потому, что она предполагает молчаливое признание и «мифогенеза» философии, и приравнение ее к «мировоззрению», и прогрессизм применительно к формам «мировоззрений». Поэтому следовать этой идее мы все-таки не станем.

Однако она дает повод для размышлений, в том числе и непосредственно о Соловьеве и принципах толкования его текстов. Сложность понимания философии Соловьева – это не только сложность методологических принципов и мировоззренческих установок философа. Вычленение принципов и установок есть уже результат интерпретации. Ведь еще прежде этих смысловых слоев есть язык Соловьева, и сложность интерпретации – это прежде всего сложность понимания языка. А проблема языка – это проблема контекстов, «языковых игр», внутри которых следует выяснять значение слова. Философские это игры или какие-то еще?

Вот, например, А. Ф. Лосев предупреждал о «необходимости относиться к философской терминологии Вл. Соловьева весьма критически, учитывая ее теологическую 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»²⁵. Итак, необходимо различать и сопоставлять философский и богословский контексты соловьевской терминологии, причем следует учитывать, что часто не совпадают значения теологических терминов у Соловьева и в официальном богословии, что отмечалось еще его современниками.

Но отсюда вырастает следующая проблема. Если при построении системы собственно философских категорий у Соловьева преобладает рационально-логическое начало, если

²⁴ О возможности другой интерпретации корпуса текстов, относимого Чаньшевым к «предфилософии», см.: Карпеев, А. М. Начало философии и гендерные контакты. // Самара в контексте мировой культуры. Самара, 2001. С. 15–27.

²⁵ Цит. по: Лапшова, Н. И. К проблеме смысловой интерпретации философских определений В. С. Соловьева // ИНИОН РАН <http://www.inion.ru>

категории здесь строго обосновываются, то этого не скажешь о богословской категориальной системе, образующей «второй план» смысла. Тут начинается область личной символики Соловьева.

Обилие терминов, имеющих символическое, аллегорическое значение, конечно же, воспринималось современниками Соловьева иначе, чем нынешними читателями — здесь мы вправе априори предположить большую культурную близость. Но и для них не все всегда было безусловно ясным, о чем можно, например, судить по прениям по реферату Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания». И надо заметить, что с любых позиций трудно осуждать современников за непонимание или недопонимание соответствующих текстов — действительно, слишком уж тесно переплетаются в них «академические» дискурсивные нити и поэтические интуиции, которые не расшифруешь без помощи биографических данных и психоанализа.

Главное — то здесь именно то, что нужду в такой расшифровке осознаем скорее мы, чем они. И это не только психологическая или, если так можно выразиться, гуманитарная нужда в понимании другого. Если бы дело было только в этом, то Соловьев был бы либо «объектом», формально неотличимым от неживых объектов естественных наук — и тогда речь шла бы о «причинах» неясности его языка, как говорят о причинах болезни. Или он мог бы быть признан «субъектом» и «собеседником», но таким, диалог с которым ни к чему нас специально не обязывает — ведь таких «собеседников» тысячи и миллионы, и совершенно непонятно, почему мы должны с почтением относиться к семантическим странностям речи кого-то *одного* из них.

Это, прежде всего, психоаналитическая, экзистенциальная и логическая нужда в понимании самих себя. Что действительно нужно — это понять не столько причины многозначности языка Соловьева, сколько то, что дает *нам* опыт прочтения этого языка. Выше, во Введении, мы формулировали вопрос таким образом: какое отношение софийная тема имеет к выживанию человека в данной культуре и в данной стране? Теперь, установив формально правильную позицию по отношению к творчеству Соловьева в целом и приступая к непосредственному исследованию его Софии, мы должны вновь

уяснить хотя бы для себя самих, зачем именно мы решили этим заниматься.

Вкратце напомним о том общеизвестном, о чем рассказал сам Соловьев. От него известно именно то, что его личная религия была, прежде всего, религией Софии. Заметим, что речь тут идет не о рационалистической религии типа толстовства, а прямо о каком-то откровении (или, если угодно, лжеоткровении), пророком или лжепророком которого Соловьев вполне мог бы быть. София пережитого им мистического опыта была индивидуальным, живым, конкретным, почти что осязаемым, во всяком случае, доступным зрению существом. Это существо человеческое в женственной форме, существо близкое и снисходящее, доступное личному и прямому интеллектуальному общению, понимающее и обращающее слово; существо, помогающее и ведущее в жизни, наконец, существо, которое любят сильной и горячей любовью.

Приходится назвать это существо богочеловеческим — и сразу же вступить в рискованную область. Ведь такой проповедь надо производить, видимо, не от «Богочеловек», а от «Богочеловечество»; тем не менее, в самом определении «Богочеловеческий» эта разница скрыта, смазана, и трудно предположить, чтобы Соловьев не замечал этого и, стало быть, не жертвовал сознательно ясностью в пользу соблазнительной поэтической двусмысленности. Именно неизбежность подобного рода двусмысленных определений хорошо характеризует всю специфику софиологии — и заставляет усомниться в том, что она вообще философична по самой сути своей. Не есть ли она скорее род поэзии?

Далее, известно, что человек по имени Владимир Соловьев любил Софию — конечно же, любовью возвышенной и очищенной от всякой чувственности, но, тем не менее, сознательно обращенной к женскому существу. Это существо принимало любовь, может быть, на нее отвечало и, во всяком случае, открывало свою красоту, которая никогда не была абстрактной и даже иногда оказывалась просто-напросто женской красотой.

Так, работая в библиотеке British Museum в Лондоне, Соловьев поддерживает мистическую переписку с Софией: она руководит его чтениями, указывает ему на повествующие о ней произведения, запрещает ему читать книги, где о ней

нет ни слова, и т. д. Троекратно Соловьев встречался с ее личным присутствием (последний раз в Египте, где наблюдал Софию, непосредственно визуально). Описывая свои «три свидания» в озаглавленной так поэме, он заботится о том, чтобы указать в примечании, что «эта маленькая автобиография» воспроизводит самое значительное из того, что до сих пор случалось с ним в жизни.

Эти мистические переживания Софии, в которых действительно странно было бы не расслышать отзвуков эротизма, в глазах Соловьева есть самая важная сторона его жизни. Мы сейчас предварительно упомянули о ней (далее у нас еще будет случай к этой стороне дела вернуться) для того, чтобы напомнить, что метафизическое учение Соловьева, и в особенности его учение о Богочеловечестве и о Софии, основано, в конце концов, на живом и личном мистическом опыте.

Одновременно, напомним, София — средоточие двусмысленности и темноты философского языка Соловьева. Так значит ли это, что для ясной мысли вообще губительна поэзия, например? Что губительна для критического разума мистика как таковая? Или, может быть, определенный род мистики?.. Что София, попросту говоря, — тот пункт, на котором вообще заканчивается мыслитель Соловьев и начинается непроходимая путаница верований, идеологии, галлюцинаций, детской сексуальности и так далее?

Вот перед Гоголем, по его собственному выражению, «кто-то могущественный пишет волшебным жезлом» — не зачислять же его, в самом деле, в философы. Самый трезвый рационализм (вроде кантовского в «Грезах духовидца») и христианская ортодоксия в подобных случаях в один голос заявляют, что подобные вещи просто-напросто не стоят понимания, они стоят лишь обследования, как дело психиатров и, с другой стороны, экзорцистов. И чем, скажите, пожалуйста, этот гоголевский «некто могущественный» отличается от соловьевской Софии, которую можно, стало быть, отправить по тому же адресу, не связанному с историко-философскими исследованиями?

Однако мы воздержимся от такого вывода, памятуя о том результате, который был достигнут нами в первой главе: Соловьев — не противник наш, а союзник в наших попытках разобраться в причинах многозначности концепта Софии. Его

мистика, конечно, вызывает массу нареканий и в аскетическом, и эпистемологическом отношении — у нас еще будет случай поговорить об этом. Но, как бы она ни была сомнительна, отсюда не воследовало ни мономании, ни помешательства, ни распада личности. В первом убеждают юмористические пересказы самим Соловьевым той же софийной темы; во втором — строгость мышления «Статей по теоретической философии». Безумцы и одержимые так себя не ведут.

В общем, Соловьев все же мог каким-то образом локализовать свою личную религию, ту самую, которая им же определялась как важнейшая сторона жизни. Она в какой-то мере управляла его личностью, и в то же время он сохранял достаточно здравомыслия и трезвости, чтобы анализировать и осмысливать все, что относилось к соответствующему опыту. Очень важно, что София не сподвигла Соловьева на личное мессианство, на мегаломанию такого типа, какой страдал Гоголь. Тот-то ведь был пророком своего «могущественного кого-то» куда больше, чем Соловьев — пророком Софии.

Здесь налицо опыт сочетания страстной веры с определенным умением трезветь и локализовать последствия этой самой веры для жизни души и духа в целом. О наличии такого умения приходится заключать из результатов. И, может быть, это умение и есть самое ценное, чему мог бы научить Соловьев нас, кому предстоит еще жить и мыслить в той же стране и культуре, где жил и мыслил он сам, как подлинный «русский европеец».

В данном разделе для нас самое главное было — выяснить, в каком поле мы намерены объединять «источники Софии». Теперь, пожалуй, можно сформулировать ответ: в поле возникновения философии, как способа относиться к личному опыту, в том числе и к мистическому опыту. И это, как нам кажется, единственный способ задать некоторое предварительное единство для рассмотрения некоей сводной группы разнородных текстов, которые до того объединяет одно: их можно с разной, но всегда с достаточной степенью интуитивной уверенности подозревать в причастности к «делу Соловьева и Софии».

2.2. Нефилософская София. Библия и гностицизм

София или σοφία, мудрость или Премудрость, как мы уже отмечали, – один из архетипов, пра-образов культуры вообще. Трудно сказать однозначно, существует ли такая вещь, как последовательная православная концепция Софии. Г. Чулков, например, находил основания говорить о существовании таковой, и чуть ли не каждый любитель Соловьева и софиолог начинает с этого. С другой стороны, если такая концепция была, как объяснить упорство, с которым русская софиология, начиная с самого Соловьева, стремилась создать ее заново?.. При этом она подпадала, между прочим, под церковное осуждение.

Странно было бы игнорировать теперь уже официальную точку зрения Православной Церкви, которая внятно заявляет, что софиология – часть русской светской философии, а не церковного предания. Мы ее не будем игнорировать, но нас сейчас не очень интересует ответ на вопрос о мере ортодоксальности самого замысла софиологии. Мы вспомнили о нем затем, чтобы подчеркнуть, что «библейский источник» и «православный источник» темы Софии вполне могут оказаться, применительно к Соловьеву, двумя разными вещами.

Действительно, первый связан с конкретными книжными текстами, второй – в первую очередь с церковным искусством и бытом, а не с писаниями Отцов Церкви, которых Соловьев к тому же и не читал. А эта глава посвящена именно вербальным источникам, связанным с образом Софии, – например, Библии.

В связи с темой Софии принято упоминать прежде всего так называемую «литературу мудрости», содержащуюся в Ветхом Завете. На толковании этих книг основывается, между прочим, и то, что при желании можно, как мы сказали выше, трактовать как собственно православную софиологию. Это книги Притчей Соломоновых, Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса, Сына Сираха. Далее, к собственно соловьевской софиологии, безусловно, имеют отношение начало Бытия («Берешит») и, пожалуй, Песнь Песней.

Что касается Бытия, то Соловьев действительно привлекал соответствующий текст для подтверждения своей гипотезы о наличии в Библии представления о женском аспекте

Бога. Выражение «берешит», которое родственно слову «рош» (голова, начало) и обычно переводится «в начале», наш философ толковал как женское производное («рош-решит»), употребленное в обороте типа инструментального. То есть: Бог сотворил небо и землю посредством своей «решит», и эта «решит», стало быть, есть нечто премирное и божественное, хотя отличается от Самого Бога. Этот ход мыслей имеет характер явно позднейшего экзегетического оправдания, и поэтому мы не будем его более комментировать.

Далее, есть «литература мудрых Израиля». Не вдаваясь здесь ни в подробности ветхозаветной концепции Софии, ни в историю библейского текста как такового, ибо это тема для специального разговора, необходимо напомнить все-таки соответствующие места из Библии с одним лишь комментарием.

Весь корпус «Писаний», «Ктубим», включающий «книги мудрых», в наибольшей степени близок к тому, что мы называем «художественной литературой». Такова Книга Иова, которую почти невозможно истолковать в ортодоксальном духе, если не приписать ей модальность осознанного вымысла, богословской притчи; такова Книга Екклесиаста, в которой опять-таки даже с самой ортодоксальной позиции приходится проводить довольно сложное различие человеческого и Божественного свидетельства.

Но это значит, что Писания не претендуют на прямое вероучительное значение в том смысле, что книги Пророков и Тора. Вера Израиля, да и вера Церкви – это вера исторической реальности Завета, а что исторического в истории Иова?.. Мы можем спорить о том, реальны ли, к примеру, Моисей, или царь Давид и пророк Нафан, или Иисус Христос как исторические лица: это имеет отношение к самому ядру веры. Но никто не спрашивает о реальности лиц, действующих в притчах Иисуса или Нафана – «бедного Лазаря» или просто «некоего человека». Притча есть притча, аллегория есть аллегория. Это относится и к сборникам афоризмов, откуда Соловьев почерпнул само имя Софии.

Итак, в книге *Притчей Соломоновых* Премудрость как некая странница бродит по дорогам и распутьям, поднимается на возвышения, останавливается у городских ворот и у дверей каждого дома и взывает к разуму людей, повествуя о самой себе. До сотворения мира, говорит она, «Господь имел

меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (8. 22-23). Во время творения Богом мира, продолжает Премудрость, «я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (8. 30-31). Наконец, характеризуется роль Премудрости в истории человеческого рода: «Премудрость построила себе дом ... и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: “Кто неразумен, обратись сюда!”» (9, 1-4).

Эти «самооткровения» Софии породили большую толковательную литературу. Видно, что София предстает не абстрактным принципом бытия, но личностью, которая имеет бытие у Бога до начала времени, в вечности; и что она сама является началом творения. Далее, в акте творения мира она выступает «художницей-радостью», творческим, эстетическим началом, а в человеческой истории – активным носителем и проповедником мудрости. Впоследствии это дает основания сблизать Софию то с Богом Логосом, то с Богом Духом Святым. Все это так; но нельзя не видеть и того, что София – не исторический персонаж, а художественный образ, введенный именно как таковой.

Он развит в Книге Премудрости Соломона. Тут Премудрость – «дух разумный, святой, однородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, не вредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные тончайшие духи... подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает... дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя... отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с Премудростью» (7, 21-28).

Отсюда можно было бы вывести более подробные представления об онтологическом статусе Софии и ее функциях как некоей самостоятельной духовной сущности, теснейшим и таинственным образом связанной с Богом. Заметим, что тут

можно предполагать знакомство автора с греческой или эллинистической философией, с помощью которой он уточняет смысл образа, заимствованного из Притчей. Внеисторический характер Софии остается при этом непоколебленным.

Подобные идеи развиваются и в Книге Премудрости Иисуса, Сына Сираха. Здесь говорится о том, что Софию Господь «произвел» «прежде век от начала» и что она не скончается «вовоки». Он «излил ее на все дела свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно наделил ею любящих Его» (1, 9-10); София «вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю» (24, 3). В общем, образно-поэтический язык книг Премудрости не дает возможности создать однозначную концепцию Софии. Ее сущность сложна, многомерна и многозначна и не поддается строгой формализации. Авторы книг Премудрости, хорошо ощущая это, используют все возможности поэтического языка.

Здесь же, в цикле «Писаний», находится другая библейская книга, которая явно имеет отношение к соловьевской Софии, – Песнь Песней. Здесь мы находим уникальный женский образ, который традиционная раввинистическая, а затем церковная экзегеза истолковывает либо как душу, ищущую Бога, либо как Церковь (или народ Израиля) в качестве Божьей невесты. Прямого отождествления с Премудростью в традиционной экзегезе нет и не было, и Соловьев не ссылается на этот текст в интересующем нас контексте.

Тем не менее, мы считаем возможным и даже необходимым включить этот образ в круг рассматриваемых источников. Ведь «рыжая женщина» Песни Песней открывает собой ассоциативный ряд, который с неизбежностью приводит к Софии, может быть, даже по нескольким линиям. Невеста Агнца, Небесный Иерусалим, появляющийся в финале Апокалипсиса, как «город, сходящий с неба», безусловно, находится в одном смысловом поле с героиней Песни Песней. Но Небесный Град – это образ спасенной твари, воссоединяющейся с Богом, и в этом качестве и Невеста Апокалипсиса, и Невеста Песни Песней начинает входить в зону притяжения Софии как первотворения Божьего.

С другой стороны, тот же образ, истолкованный в качестве человеческой души, ищущей Бога, оказывается близок к Софии как мировой душе (см. ниже, в частности, о плато-

новском «Тиме»), устремленной к Уму в своем вечном созерцании, и вообще к платоновскому учению о «припоминающей душе». А уж платоновские интересы Соловьева, и именно в связи с «душой, вспоминающей о своей истинной родине», совершенно несомненны.

Здесь трудно соблюсти правильный порядок в рассмотрении источников Софии, не забегая вперед. Сейчас лишь отметим, что та «розовая тень», о которой постоянно писал Соловьев как о предмете личного мистического опыта, безусловно, имеет самое прямое отношение к «душе» в качестве некоего alter ego, сокровенного и укрытого от непосредственно сознающего «Я», к тому, что Юнг называл «анимой». Душа, проходящая свой собственный путь, нетождественный пути этого сознающего «я», хотя и соотносящийся с ним, — это было бы, мы считаем, вполне в духе Соловьева, как и то, что собственно «Я» может совершить свой собственный путь только с помощью или посредством своей женской половины. И вот в этом поле, на наш взгляд, и должна размещаться косвенная отсылка от Софии к Песни Песней.

Мы настаиваем на этом предположении потому, что оно хорошо корреспондирует со следующей темой или подтемой. Кроме Софии Библии, для Соловьева несомненно значима еще одна до- и нефилософская София — София гностиков. И вот там-то мы и находим объединение мотивов, характерных для Софии-исходящей-от-Бога (Софии «книг мудрости») и души-твари-ищущей-Бога (женщины из Песни Песней). А с учетом того, что Соловьев, каковы бы ни были масштабы заимствований из гностицизма, как верующий христианин, к гностицизму относился настороженно (чтобы понять это, достаточно заглянуть в «Повесть об антихристе»), маловероятно, чтобы он воспринял идею гностической Софии, ищущей Бога, не найдя для нее аналогов в Библии — мы думаем, что в Песни Песней.

Соловьев не был таким глубоким знатоком гностицизма, как Л. Карсавин, но в соответствующем материале хорошо ориентировался. Напомним, что одно из явлений Софии имело место в библиотеке Британского музея, где Соловьев как раз и изучал гностические памятники. Последующее — в Египте, в классической стране гностицизма. Поскольку подлинные гностические тексты не дошли до нас, как, впрочем, и до

Соловьева с Карсавиным, в представлении образа гностической Софии нам всем приходится ориентироваться на реконструкции, которые создаются по цитатам и пересказам у Отцов Церкви. Ниже мы воспроизведем краткую сводку, воспользовавшись изложением Карсавина²⁶.

Во всех вообще гностических системах ключевое место занимает положение о самораскрытии и самооткровении Бога, разделяющего и вновь соединяющего свои мужские и женские аспекты. Так, в египетском гностицизме (валентинианстве) это самораскрытие порождает полноту, Плирому Божества, тридцатирично раскрывшегося Себе Самому. Последний женский эон Плиромы, София, страстно желает постичь верховный эон, Вифос (не имея на то оснований и прав). Ее вождение образует особый эон, Энфимиссис или Софию Ахамот, которая выбрасывается в Кеному, то есть тьму крошечную. Для ее усмирения и облагорожения предназначен особый эон, Иисус Христос Спаситель. Поэтому материальный мир, собственно, есть тело Софии Ахамот, жаждущей Спасителя.

В сирийском гностицизме (в версии, изложенной у Иринея) нет Софии Ахамот, но есть София Пруникос, третий модус Божества, «Мать живущего», попавшая в плен к матери, то есть опять-таки сокровенная душа материального мира, которая рассеяна во множестве тел людей и демонов и стремится вернуться в истинный мир самооткрывающегося Божества. Здесь София не жена, а скорее мать Христа (Христа, естественно, в гностическом понимании), но также находится в совершенно особых отношениях с Христом и молит Бога о ниспослании Спасителя.

Именно это сочетание двух противоположно направленных в Библии движений мы и имели в виду, когда говорили, что гностики, очевидно, помогли оформиться мысли Соловьева о Софии как идущей одновременно от Бога к миру и от мира к Богу. Отсюда сложность и непроясненность статуса Софии не только в софиологии Соловьева, но едва ли не в большей степени в позднейших софиологиях, особенно у О. С. Булгакова. Конечно, можно понять, почему на этом основании можно говорить об «уклонении» то ли всех, то ли некоторых софиологов от христианской ортодоксии в гностицизм.

²⁶ См.: Карсавин, Л. П. Святые Отцы и Учители Церкви. М., 1994.

Мы, со своей стороны, считаем, что нейтральнее и корректнее было бы говорить о попытке проиграть заново и уже «в церковной ограде» гностический синтез двух женских образов Библии – Софии и Суламиты. Это, по замыслу, скорее попытка поправить гностиков, чем следовать за ними. Вынесение вердикта об ортодоксальности результата не входит в наши обязанности.

Что же до смысла этой попытки, то его можно прочесть, например, в характерном для Соловьева и весьма двусмысленном слове «Богочеловечество». Что это – качество, присущее Богочеловеку Христу? Или совокупность людей, живущих во Христе-Богочеловеке? Это и есть характерная для Соловьева двусмысленность софийной темы – от Бога и к Богу. То, что делает эту тему не только богословской или философской, может быть прояснено с помощью следующего экскурса в область платоновских и платонических воздействий.

2.3. Философская София 1.

«Душа мира» Платона и платоников

«София» – греческое слово, и Соловьев, вероятно, на протяжении долгих лет ежедневно произносил его не только как личное имя возлюбленной, но и как часть слов «фило-софия» и «тео-софия». Философ, по общеизвестному и общепринятому толкованию, – «друг мудрости». А София как мудрость – это изначально и «дельность», и «умение», и «знание своего дела», и т. д. В общем, практически неизбежно для философа, мыслящего в европейской традиции, натолкнуться на некий значимый женский образ, если не на «Софию», то на «Фило-Софию». Это даже в том случае, если в его мировоззрении очень мало эротической мистики.

Возвращение олицетворенных «Софий» началось еще на самой античной почве – у Боэция в «Утешении Философии», книге, с которой очень сложно соотносится мировоззрение Данте, например. А о значении Данте как предшественника Соловьева немало можно было бы сказать. Все эти сложные и специальные темы мы, однако, опустим и сосредоточимся на том их истоке, который мы находим у Платона и, несколько шире, в европейском платонизме или платонизмах.

Платон для Соловьева – в высшей степени неслучайное имя, и уже поэтому мы должны были бы заподозрить его

участие в сотворении Софии. Да и выше мы поминали Платона и «душу мира». Вообще говоря, нет никакой новости в том, чтобы установить генетическую связь между Софией Соловьева и Психеей Платона. Поэтому здесь мы хотим обратить внимание главным образом на многосмысленность самой этой связи.

Соловьев – автор такого замечательного труда, как «Жизненная драма Платона», и связанных с Платоном энциклопедических статей. Вкратце напомним, что именно считал важнейшим в творчестве Платона сам Соловьев.

«Жизненная драма Платона» – это прежде всего драма человека, пережившего гибель красоты и ценности в видимом, материальном мире. Смерть Сократа заставляет задуматься об очевидной неполноте и ущербности того мироздания, в котором возможны подобные катастрофы. Отсюда, согласно Соловьеву, тянутся психологические корни платоновского идеализма – идеализма в строгом смысле слова, как производного от «идеи».

Поэтому тему «платоновской Софии», на наш взгляд, неправомерно было бы ограничивать одним «Тимеем», хотя такое решение напрашивается, ибо лишь в «Тимее» содержится развитое учение о душе мира. Оно и понятно, ведь «Тимей», во всяком случае, внешне, посвящен космологической проблематике. Но не меньшее значение имеет, как мы выше уже вскользь говорили, вообще учение Платона о «припоминающей душе», как оно развивается, например, в «Меноне», «Федре» и даже в «Пире» и «Государстве».

Мы не будем, конечно, приводить здесь подробный пересказ названных диалогов Платона и давать их подробный анализ. Для нашей цели достаточно указать на те именно моменты в них, которые имеют отношение к нашей теме. Мы будем здесь излагать эти нужные нам моменты, пользуясь выражением, которого не использовал ни Платон, ни Соловьев, но которое, на наш взгляд, достаточно хорошо подходит для того, чтобы акцентировать особенности мышления Соловьева, как предтечи феноменологии. Это выражение – «многослойное сознание». Действительно, судя по позднейшим соловьевским «Статьям по теоретической философии», которые мы уже неоднократно упоминали, русскому философу должна была импонилировать сама идея многослойности сознания.

Многослойное сознание, на одном уровне тождественное эмпирическому человеческому «Я», непосредственно переживающему самого себя, на других уровнях может обнаруживать пласты, резко отличные от «Я», – пласты не-личные или ино-личные, родовые, космические, может быть, вообще какие угодно. На наш взгляд, именно в таком или близком русле для Соловьева естественно было бы объединять темы анамнезиса и космической жизни души.

Итак, напомним, что в «Меноне» Сократ проводит свой замечательный педагогический и эпистемологический эксперимент. В ходе этого эксперимента необразованный мальчишка извлекает строжайшие геометрические истины – извлекает как бы из ниоткуда, из глубин собственной души, где они, очевидно, пребывали в качестве «вечных истин». Тем самым задается тема многослойности сознания, которое оказывается шире, чем самосознающее «Я». Душа мальчика явно знает нечто, чего не знает он сам, и обладает органами восприятия, о которых сам мальчик даже не догадывается.

В «Федре» та же мысль о многослойности сознания введена в виде мифа, объясняющего познание как анамнезис, припоминание. Душа человека есть некая изгнанница из мира подлинной реальности, всю жизнь силящаяся припомнить эту реальность. Заметим, что «вспомнить» здесь значит реально «вернуться» из места изгнания в место рождения: никакого другого возвращения, кроме припоминания, Платон не имеет в виду. Кроме того, здесь получается, что душа руководит человеком, как некая по-своему отдельная от него и самостоятельная сущность, в большей мере укорененная в подлинной реальности, чем он сам.

В «Пире» и «Государстве» тема припоминания, во-первых, ставится в теснейшую связь с темой любви и обретения в любви утраченной некогда полноты; во-вторых, она связывается с целостным представлением о «невидимой реальности» и миссии философа как свидетеля этой второй реальности. Мы хотели бы обратить особое внимание на то, что любовь у Платона, любовь, описанная прежде всего в «Пире», – это одновременно и любовь человека, как сознающего себя субъекта, к душе как таковой (в том числе и к душе в самом себе), к «психэ», оживотворяющей неживую косную материю; и, с другой стороны, порыв самой этой души или жизни к своему высочайшему первоисточнику.

Два эти аспекта любви нельзя разделить, хотя трудно представить их соотношение формально-логически правильно. Может быть, вернее всего было бы сказать, что человеческое существо включается в до-личную, космическую любовь таинственной жизни или души, создающей его самого из материального агрегата; и включается настолько, насколько перешагивает границы обдуманного сознания самоотождественности.

Таким образом, в не-космологических диалогах Платона можно найти практически все, что в концентрированном виде сказано о душе мира в космологическом «Тимее». Этот короткий экскурс помогает нам понять, каким образом достаточно абстрактная и отвлеченная «душа» «Тимея», которую так скучно и долго творит демиург, может оказаться одним из прообразов Sophie, возлюбленной Владимира Соловьева. Все дело в том, что «Тимей» для него не мог не быть наполнен рефлексамми платоновского наследия в целом, вместе с платонической любовью и сполохами «жизненной драмы».

В «Тимее», как известно, платоновская онтология спроецирована на ряд, связанный с космологической проблематикой. Не пересказывая здесь содержания диалога, отметим единственный момент. «Душа мира» есть жизнь материального мира: собственно, для греков понятия «душа» и «жизнь» были почти взаимозаменяемы. И вот, эта душа или жизнь видимого мира есть, с одной стороны, то, что в этом видимом мире есть самоотождественного; то, благодаря чему каждая вещь в этом мире существует и пребывает, а не рассыпается в осколки. С другой стороны, та же самая душа мира есть зеркало невидимого; она – это тот способ, которым невидимое рефлексировано в инобытии.

И здесь космология «Тимея» постоянно сохраняет связь со своей онтологической и эпистемологической сверхзадачей. Хотя повествование о демиурге и его отношениях с хорой – это миф, но этот миф имеет в своей основе постоянно прорабатываемую рефлексивную проблематику. «Душа мира» – это все-таки не «бог из машины», который должен связать воедино расходящиеся нити рассуждения, как связывает их мифологический медиатор. Это все-таки философский концепт, указывающий на некоторую фигуру мысли: ум, сталкиваясь с материей, хочет найти знакомые очертания собственных «устройств для понимания», не может

этого сделать и все же находит в мире нечто, тяготеющее к тому, чтобы быть понятным.

И в то же время здесь достаточно оснований и для того, чтобы это «нечто, тяготеющее к уму», то есть душа мира, было истолковано именно как мифологический медиатор в духе Леви-Стросса. Напомним, что «медиатор» — это просто-напросто такой член ассоциативного ряда, который можно на равных основаниях включать в разные, а точнее, в противопоставленные друг другу ряды; член двух рядов сразу. Так и «душа мира» действительно имеет существенное отношение как к видимому, так и к невидимому миру. И эта медиативная двусмысленность во многом — та же самая, что у соловьевской Софии.

Впрочем, как раз на примере «Тимея» видно и понятно, что мифологическое и психологическое объяснение явления «души мира» явно находится в другом измерении, чем фило-софское. Мы можем говорить о ней как о медиаторе в мифологическом смысле, но ясно ведь, что цели тут все-таки фило-софские и методологические. Мифопоэтические конструкции сопровождают разум, рефлексирующий над самой возможностью узнавания чего бы то ни было, но он не управляется ими.

Мы не будем рассматривать неоплатонических трансформаций темы мировой души — ни собственно неоплатонизма, ни «нео-неоплатонизма» Ренессанса, хотя в особенности последний поворот мог бы вывести нас прямо к такому значимому для Соловьева автору, как Якоб Беме. Причина проста: ничего принципиально нового для прояснения изначальной двусмысленности концепта «души мира», как одновременно философского и мифопоэтического образования, мы там не нашли.

Единственное замечание, которое мы тут сделаем, будет относиться к любопытной типологической параллели к Соловьеву (и ко всей русской софиологии). Это средневековый, так называемый «шартрский платонизм» XII века. Соответствующие авторы (Бернард Сильвестр, Алан де Лилль и другие) вообще не знали никаких иных платоновских текстов, кроме «Тимея», и именно исходя из космологии «Тимея» они строили свои онтологии и космологии, в характерной форме аллегорических поэм и со столь же характерным участием женских фигур-аллегорий. Никто из них, правда, не связывал эти фигуры (Натуру, Физис) с Софией. Но, например,

Природа-животворительница у Алана де Лилля говорит сама о себе нечто подобное тому, что могла бы сказать соловьевская София именно в качестве души мира:

*Под моим кивком зеленеет почва,
И кудрявит лес завитки листочков,
И цветов ковер стелется повсюду
Мне под ногами..*

Это одно из первых в средневековой словесности свидетельств целостности и одновременно ценности мира природы как такового. И как же это само по себе близко Соловьеву (вряд ли догадывавшемуся и о существовании этих текстов), так живо видеваемому проявление и воплощение невидимых духовных сил в самых разнообразных явлениях природы — в движениях морских волн, в молнии и громае. Похоже, в таком понимании природы заключается один из наиболее могучих источников поэтического вдохновения Соловьева. В поэтической интуиции Соловьев чувствует мировую душу, вступает в общение с «владычицей земли»:

*«Я озарен осеннею улыбкой —
Она милей, чем яркий смех небес.
Из-за толпы бесформенной и зыбкой
Мелькает луч, — и вдруг опять исчез.*

*Плачь, осень, плачь — твои отрадны слезы!
Дрожащий лес, рыданья к небу шли!
Речи, о буря, все твои угрозы,
Чтоб истощить их на груди земли!*

*Владычица земли, небес и моря!
Ты мне слышна сквозь этот мрачный стон.
И вот твой взор, с враждебной мглою споря,
Вдруг озарил прозревший небосклон»²⁷.*

(«Я озарен осеннею улыбкой...»)

И здесь уместно перейти к следующему «источнику Софии», потому что этот источник имеет непосредственное отношение к культуре природы. Мы имеем в виду шеллинггианство и, шире, наследие немецкой классической философии в связи с «романтической эпохой» вообще.

²⁷ Соловьев, В. С. Неподвижно лишь солнце любви: Стихотворения. Проза. Письма. М., 1990. С. 110.

2.4. Философская София 2.

Шеллинг и немецкая классика. Некоторые иные источники Софии в новой философии

Что Шеллинг играет для становления русской философии вообще совершенно особую роль – это общее место историко-философских работ, да это прекрасно понимали и сами авторы, испытавшие воздействие Шеллинга. Конечно, это влияние, и не только прямое, но отчасти уже и опосредованное, не могло не коснуться и Соловьева. Имеет это влияние отношение и к Софии. Чтобы оценить смысл этого влияния, не было бы лишним обратиться к хотя бы беглому рассмотрению философии самого Шеллинга и, пожалуй, не только ее самой, но и того места, которое она занимает в умственном развитии Нового Времени вообще.

Первостепенное значение, на наш взгляд, имеют здесь два обстоятельства. Во-первых, не только шеллинговский, но уже и кантовский идеализм. Вообще немецкий идеализм есть, с одной стороны, ряд титанических усилий преодолеть разрыв между субъектом и объектом, характерный для метафизики Нового Времени. Двойственный вопрос, который стоял перед немецким идеализмом, – «Каким должен быть наш разум, чтобы познавать предмет? И каким должен быть предмет, чтобы он мог быть познанным?» Заветной мечтой немецкого идеализма было открытие такого преобразования, которое «переупаковало» бы две составляющие этого вопроса так, чтобы они уложились в одну фразу. Обстоятельства связанной с этим стремлением интеллектуальной борьбы (по-другому ее и не назовешь) хорошо описаны в «Диалектической логике» Э. Ильенкова.

Во-вторых, немецкий идеализм есть также ряд теоретических обоснований культурного творчества, вообще первая и единственная в своем роде философия культуры. В высочайшей степени не случаен тот факт, что именно немецкий идеализм предстает уже к середине XIX века не просто философской классикой, а такой классикой, которая представляет от имени всей и всяческой культурной классики, выступая в этом качестве в тесном симбиозе с важнейшими институтами образования. Это и значит, что данная философская школа, так сказать, взяла на себя ответственность – быть разумом и голосом европейской культуры вообще.

Два эти обстоятельства не случайно сошлись вместе. Как раз сфера культуры и оказывается неким местом медиации, посредничества между субъектом и объектом. Несомненно, о медиации думал Гегель, когда говорил об обратной связи субъекта с объектом, осуществляемой через человеческую деятельность. Но тема посредничества, конечно, и у самого Гегеля шире, чем это частное замечание. Сама его диалектика примечательна именно тем, что играет, если можно так выразиться, на обеих сторонах, оформляя и познавательные способности субъекта, и умопостижимые характеристики объекта.

Но мотив посредничества – это не только гегелевская, но и шеллинговская тема. Молодой Шеллинг сознательно стремится соединить «Спинозу и Канта», как соответственно провозвестников объективно-природного и субъективного порядка. Результатом является известное учение о «двух Абсолютах» или, иначе, об Абсолюте раздваивающемся и стремящемся к воссоединению через порождение человека и мира культуры. В итоговом труде раннего, классического Шеллинга, в «Философии искусства», задача ставится именно так: продемонстрировать, по выражению самого Шеллинга, «конструирование Абсолюта в формах искусства».

Заметим, что напряженный эстетизм Шеллинга, более открытый, чем, скажем, у Гегеля, уже сам по себе мог бы занять место в непрерывном ряду, ведущем от ветхозаветной Софии-художницы к эстетическим темам Соловьева вплоть до «Красоты в природе». Правда, в этом небольшом трактате (или большой статье) Соловьев не упоминает по имени ни Софии, ни Шеллинга (зато упоминает Гете и Шопенгауэра). Однако «красота, или воплощенная идея... лучшая половина нашего реального мира... та половина, которая не только существует, но и заслуживает существования», «всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков»²⁸, – это, конечно, София. А очерк истории становления красоты в космологической и биологической эволюции (уже со ссылками на Дарвина) очень напоминает историю «становящегося Абсолюта».

Дело-то ведь в том, что шеллинговский становящийся Абсолют очень близок к платоновской «душе мира». Этот

²⁸ Соловьев, В. С. Красота в природе // Соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 2. М., 1988. С. 361.

шеллинговский Абсолют отличается от «разумного атрибута природы» Спинозы именно в направлении, приближающем мышление Шеллинга к Платону и платонизму: выраженный в природе и в мыслительных способностях человека Абсолют стремится к Абсолюту невыраженному и невоплощенному, как мировая душа к Уму и Единому. Таким образом, формируется характерная для Шеллинга тема мистически и религиозно окрашенного универсального эволюционизма и даже прогрессизма.

Эта же тема органично входит в мирозерцание Соловьева, настолько органично, что составляет, можно сказать, его нерв. Прогрессирующий субъект Соловьева – это Богочеловечество и, в конечном счете, София. Напомним, кстати, что в «теоретической философии» позднего Соловьева отчетливо проступает мотив иллюзорности или, во всяком случае, вторичности и производности эмпирического человеческого «Я», так что подлинный центр самосознания дает о себе знать как лежащий где-то в доперсональных и одновременно доэмпирических глубинах, которые мы вправе сопоставить с Софией или шеллинговским становящимся Абсолютом.

Наконец, специфичная для позднего Шеллинга тема прогресса мифологического сознания находит еще более прямое соответствие в перспективе культурной и духовной эволюции (эволюции форм религиозного сознания), нарисованной в «Чтениях о Богочеловечестве» и завершающей именно образами Христа и Софии. Итак, переключек между Шеллингом и Соловьевым так много, что удивительно, почему Соловьев еще относительно редко обращается непосредственно к текстам немецкого философа.

Этот вопрос – никак не тема нашей работы, и мы скажем лишь, что Соловьев просто отыскивает прецеденты для собственных мотивов, аналогичных шеллинговским, не у самого Шеллинга, а у многочисленных посредников, воспринявших так или иначе шеллинговский и, шире, общеромантический мистический прогрессизм. Один из таких наследников – Огюст Конт с его «идеями человечества», весьма сочувственно освещенной Соловьевым в известной статье.

«Великое Существо» Конта, всечеловеческий и, если так можно выразиться, всекультурный субъект, представляет собой как бы своеобразную трансформацию философских тем немецкой классики – это, так сказать, трансцендентально-ис-

торический субъект. И именно разговором о Конте и его «Великом Существо» пользуется Соловьев, чтобы максимально обозначить тождество этого трансцендентально-исторического субъекта с Софией, как «истинным, чистым и полным человечеством, высшей и всеобъемлющей формой и живой душой природы и вселенной, вечно соединенной и во временном процессе соединяющейся с Божеством и соединяющей с Ним все, что есть». Это хорошо известное сближение, и мы сейчас привели цитату главным образом для того, чтобы было видно, что здесь ясно просматривается не только Grand Etre Конта, но и становящийся Абсолют немецкого идеализма.

На этом мы прервем обзор западноевропейских «источников Софии», хотя мы даже не упомянули еще очень многих и очень важных тем – ни Софии Якоба Беме, ни «вечно женственного» у Гете, и так далее. Нельзя объять необъятное. Во всяком случае, шеллинговская тема позволяет вычлнить еще один поворот в теме многосмысленности Софии. Она наследует, кроме прочего, диалектическую оборачиваемость трансцендентального разума (субъективного и объективного), потому что она, кроме прочего, и есть этот самый разум.

2.5. Дофилософская и философская София 3. Русская интуиция «благообразия» и русская философия (славянофилы)

Здесь мы возвращаемся, наконец, на русскую почву, а отчасти – и к Софии под ее собственным именем. Непосредственные предшественники Соловьева – мыслители славянофильского круга, наметившие нечто вроде «предсофиологии» или, во всяком случае, проработавшие часть того смыслового поля, в котором формируется соловьевская София – прежде всего в области историософии, философии культуры и философиялизованного богословия. Но был и еще один, очень важный момент, который, несомненно, повлиял как на самого Соловьева, так и на его философское мировоззрение.

Это – идущая еще от Киевской Руси древняя русская традиция, склонность русского сознания видеть идеальное воплощенным в материальном, духовное в телесном, своеобразный эстетизм русского сознания. Выше мы уже говорили о софийной теме в русской культуре. Тут нам хотелось бы поставить ее в более общий контекст.

Византийско-православная культура по-своему переформировала языческую склонность русичей ценить пластическое, яркое, выражено и подчеркнуто материальное. Общественное сознание Киевской Руси, открыв бытие духовной сферы, восприняло ее в первую очередь эстетически – это общее место у всех, пишущих на соответствующую тему. «Духовная красота привлекала человека в Древней Руси не столько сама по себе, сколько своей выраженностью в чувственно-воспринимаемых предметах и явлениях, которые он также и с большим энтузиазмом почитал за прекрасные...»²⁹.

Абстрактная, не облеченная в конкретные чувственные формы искусства, христианская духовность вообще плохо усваивалась человеком Древней Руси. Так слияние русской языческой и византийской культуры привело к образованию оригинальной установки русской культуры, как синтеза первых двух. Это традиция благообразия («благой образ» – образ, на который снизошла Божия благодать, одухотворенный образ, материализация идеального).

Идея «посредничества» как в средневековой культуре, так и в определявшейся во времена Соловьева культуре конца XIX–начала XX века – это идея символа как такового. Вспомним, что, по единому убеждению отцов Церкви, глубоко усвоенному у нас, высшее знание открывается человеку не в понятиях, а в образах и символах. В особенности четко Василий Великий сформулировал различие между «гнозисом», как принципиально финитивным процессом понятийного мышления, и «эпигнозисом», не-финитивным процессом пребывания сознания в кругу символов, принципиально не исчерпываемых никаким толкованием. А главной функцией символа (в данном случае – применительно к символическому изображению) Иоанн Дамаскин, например, считал (вслед за Псевдо-Дионисием) анагогическую – функцию возведения духа человека к умному созерцанию самого архетипа, его познанию и единению с ним.

В целом святоотеческая теория символа была пригодна для того, чтобы объединить основные сферы духовной культуры – онтологию, гносеологию, религию, искусство, литературу, этику. Так «средневековая Русь жила целостной духов-

ной жизнью, не разъединенной на отдельные составляющие, осененная непостигаемыми в своей глубине образами Софии, Логоса, Христа, Богоматери, наиболее полно выраженными, пожалуй, лишь в эстетическом сознании древних русичей, в их искусстве»³⁰.

В связи с этим представляет интерес, между прочим, эпизод из жизнеописания Константина-Кирилла Философа, учителя и наставника славян, стоящего у истоков не только болгарской и всей южнославянской православной, но и древнерусской культуры, издавна почитавшегося на Руси. В III главе пространного жития Константина-Кирилла паннонской редакции, приписываемого Клименту Охридскому, содержится описание многозначительного эпизода, называемого в отдельных списках «Видение» (вещий сон). Стратиг града повелел отроку выбрать себе невесту из многих красивых сверстниц, собрав их вместе. «Аз же глядав и смотрив всех, видех едину краснейшу всех, лицом светящуюся и украшену вельми монисты златами и бисером и всею красотю, ей же бе имя София, сиречь Мудрость»³¹, говорит он родителям. Те же отвечают словами, заимствованными из Книги Притч и Премудрости Соломона, о ценности знания, о мудрости, сияющей сильнее, чем солнце.

Обручение с Софией, описанное в пророческом сне юного Константина, определило всю его дальнейшую жизнь. Он восхищается своими успехами в ученье, отвергает мирские забавы, сосредоточиваясь на духовной деятельности, особенно в постижении словесных наук. Он сам наполняется внутренней духовной красотой, которая привлекает к нему людей. Он замечен, о красоте его, мудрости и прилежании в науках узнают при дворе императора, куда он призывается для получения образования в Магнаврской высшей школе. Логофед Феоктист, занимающий высший придворный чин, предлагает Константину брак с богатой, знатной и красивой девицей, ведущий к светской карьере. Константин избирает иной путь: он постригается в первый священнический чин, становясь дяком и библиотекарем при Святой Софии, главном храме не только Византии, но всего православного мира. В душе он

²⁹ Бьнков, В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 73.

³⁰ Бьнков, В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 61.

³¹ Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI-XVII веков. С. 47.

верен отроческому обручению, своей избраннице Софии, которая незримо сопровождает его до конца жизни.

Сквозь словесный текст жития проступает назидательная притча о союзе человека с Мудростью. Это вообще характерно для средневековых текстов, и не только словесных. В них, наряду с внешней чувственно-осязаемой организацией материала, содержится внутренний, символический, чувственно не воспринимаемый, видимый «духовными очами» сокровенный смысл. Образ можно по-разному называть, но это всегда посредник между мирами, это символ, который не принадлежит ни одному из миров и в то же время каждому из них. Но не так ли и Соловьев видел Софию в конкретно-чувственном женском образе?..

«Владимир Соловьев сам отмечал свою близость с древнерусским благочестием»³². Продолжатель и поклонник Соловьева пишет: «Среди философов всех веков трудно найти мыслителя, более проникнутого сознанием непосредственной близости к человеку области мистической, Божественной. Словно земной мир стал для него окончательно прозрачною завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый свет горы Фавор»³³. Е. Трубецкой указывает, как на типичную черту и в этике, и в метафизике, и в богословии Соловьева, на отсутствие границ между областью мистического — и естественным порядком. Так и в Египте София явилась ему, как всеединство идей и их воплощений, ноуменов и феноменов, как посредник между миром и Богом — и в то же время как вполне конкретный и чувственно воспринимаемый субъект.

Таким образом, Соловьев является философом, действующим внутри древней русской интуиции благообразия, тесно связанной с символизмом русской культуры. Это не означает, конечно, полного тождества сознания Соловьева со средневековым сознанием, если иметь в виду сознание церковное, выверенное по стандартам святоотеческого предания. Невозможно не видеть, что сами по себе видения и явления Софии весьма напоминают то, что называют «прелестью». Но, пожа-

луй, именно склонность к рискованной мистике, граничащей с ересью, сближает Соловьева с аутентичным народным средневековьем, русским, да и западным тоже.

Наконец, укажем еще на один источник Софии Соловьева, также связанный с русской почвой. Это мысль славянофилов, таких как И. Киреевский и А. Хомяков, — мысль, которая обязана многим и Библии, и Платону, и Шеллингу, и, естественно, все той же русской традиции «благообразия».

Выше мы говорили, что Соловьева трудно классифицировать как принадлежащего к какой-то одной стороне в длившемся несколько поколений противостоянии западнической и славянофильской традиций русской мысли. При всем том его связь со славянофильством несомненна. А. Ф. Лосев подчеркивает, что Россия у Соловьева — это не только предмет, к которому прикладывается философское мышление, это самостоятельная философская категория, наполнение которой к тому же меняется по ходу эволюции соловьевской мысли. А категориализация России сама по себе — конечно, славянофильское наследие.

Напомним, что славянофилов в узком смысле слова нужно отличать от традиции, которая продолжалась еще и в следующем веке, зачастую уже без связи с чем-либо «славянским» (как у евразийцев). Собственно славянофилы — группа деятелей культуры второй четверти XIX века (братья Аксаковы, братья Киреевские, А. С. Хомяков). Философские темы у них спрятаны в культурно-исторической и политической публицистике. В большей мере они выходят наружу в богословии, как у Хомякова. Его примером мы и ограничимся.

Связь богословия и философии оправдана тем, что автор хочет мыслить Православие как условие сознания, такого, которому соответствует как раз то, что Соловьев позже называл «цельным знанием». Действительно, у Хомякова есть даже особый термин — «живознание». «Живознание» Хомякова, при всей смутности этого термина, определенно помещено в некоторый социально-философский и культурно-философский контекст, и вот этот контекст неожиданно напоминает нам о Софии как Богочеловечестве. Этот ход мысли требует раскрытия.

В историософии Хомякова есть противопоставление двух типов культуры или типов отношения к культуре — «киран-

³² Бьчков, В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. С. 80.

³³ Кн.: Трубецкой, Евг. Владимир Соловьев и его дело // О Владимире Соловьеве. Томск, 1997. С. 80.

ства» и «кушитства». Кушитство — господство культуры над человеком, для которого она имеет четкие частичные определения. Так изолируются отдельные аспекты человека, чтобы поставить их в зависимость от безличных сил экономики, права, ритуала. Иранство — примат человека над культурой, собственно творческое отношение к ней, при котором люди вольны вступить в сознательные, а не подневольные связи. Именно такого рода связи назывались у славянофилов «соборностью»³⁴.

Такая конструкция, между прочим, есть способ критики культуры как таковой, что ставит Хомякова отчасти в контекст начинающейся традиции неклассического философствования. В данном случае, правда, для самого Хомякова она актуальна как способ апологии «иранской» России и русской культуры.

Для «иранства» у Хомякова почти нет определений, кроме того, что оно есть некая «неготовность» культурных форм. Сам по себе это возможный ход мысли, хотя автор готов представить и прошлое России как условие сохранения «иранского» качества культуры (что в ней самой господствовали более чем жесткие культурные формы, для Хомякова неважно). Так обнаруживается, кстати, что все свои представления о возможных формах культуры он черпает исключительно на Западе, который тут же критикует.

Однако одной декларации о врожденном и неиспорченном «иранстве» недостаточно. Понятно, что оно есть необходимое условие сознания, не расщепленного готовыми культурными формами, но этого недостаточно. Должна быть какая-то форма, чтобы это сознание держалось, и Хомяков находит такую форму в православной версии христианской догматики и аскетики. Особенно важное место, кроме догматов о Богочеловеке и Троице, занимает у него догмат о Церкви, которая мыслится им как идеальная модель соборности. Собственно, тут речь не только о догмате, но о практическом его воплощении в строе Православной Церкви, который противопоставлен «кушитскому» и искажающему догмат строе Церкви на Западе.

Парадокс здесь в том, что в конструкции Хомякова на Церковь переносятся те характеристики, которые в западной

философии, прежде всего у Канта, были разработаны для гражданского общества: сообщество свободных людей, сознательно и добровольно вступающих во взаимоотношения между собой, то есть сообщество, творимое людьми, а не наоборот. Догматическая правильность такого понимания Церкви сомнительна, и это свидетельствует, пожалуй, о том, что Хомяков реально испытывал нужду не в экклезиологии, а в оригинальной концепции гражданского общества, где просветительская и кантовская рациональность дополнялись бы безусловным приятием традиции.

Соловьев, в свою очередь, вообще часто движется по дорогам, открытым славянофилами, хотя и действует в иных горизонтах мысли. Именно он выговорил вслух и закрепил в окончательном виде действительное философское (а не идеологическое) содержание славянофильской мысли — «помыслить условия цельного знания». 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.

И именно так обнаруживается, что Россия или Церковь славянофилов мыслилась ими именно как условие цельного знания, одновременно трансцендентальное и эмпирическое, трансцендентально (логически) обоснованное и эмпирически (исторически) реальное. Что славянофилы, и, прежде всего, Хомяков, смешивали тут Россию и Церковь — вопрос совершенно другой и сейчас не обсуждаемый нами.

Но такое тождество трансцендентального и эмпирического, логического и исторического — это, собственно говоря, по определению есть миф. Поэтому, конечно, сами положения об «исторической эмпирии» и о «трансцендентально-логическом обосновании» нужно понимать тут весьма своеобразно. Реальную историю русской культуры славянофилы склонны были игнорировать, а логика у них сплошь и рядом уступает чувству и готовой идеологической позиции. Тем не менее, полемический замысел, направленный против «кантовской культуры», был, в конечном счете, именно таков: основать мысль на бытийной и культурной основе России, как одновременно фактической данности и трансцендентальном порядке, одновременно материальной и идеальной реальности.

³⁴ См. в сб.: Мир России — Евразия. Антология. М., 1999. С. 400.

А это, конечно, уже характеристики Софии в самом что ни на есть соловьевском смысле. И здесь мы остановимся в нашем обзоре «источников Софии», чтобы сделать некоторые предварительные выводы, прежде чем вернуться к фигуре самого Соловьева.

2.6. Выводы из обзора

Итак, мы осуществили некий неполный обзор основных русел культурной преемственности, в которых естественно было подозревать влияние на Соловьева: библейская религиозность, древняя классика (эллинизм и эллинизм), новая классика (немецкая школа), старая и новая отечественная традиция. Действительно, в каждом из этих русел обнаруживается своя собственная София или пра-София, так или иначе связанная с медиаторной, посреднической функцией. Перечислим вкратце те образы и концепты, которые мы обнаружили.

1. София «книг мудрости» как ближайшее к Богу премирное существо (непонятного статуса) и как проповедница.

2. Женщина Книги Песнь Песней как влюбленная душа, ищущая возлюбленного.

3. Гностическая София (Ахамот и Пруникос) как душа, ищущая Бога, и одновременно — знак божественного присутствия в материальном мире.

4. Мировая Душа Платона и платоников как субъект любви, посредничающей между материальным и идеальным миром.

5. Становящийся Абсолют Шеллинга и вообще трансцендентальный разум как посредник между субъективным и объективным, а равно между эмпирическим сознанием и Абсолютом до становления (Дух культуры).

6. Великое Существо Конта как инстанция, объединяющая отдельных людей в эволюционирующем трансцендентально-историческом субъекте.

7. «Интуиция благообразия» древнерусской культуры — символ вообще, как способ ввести невидимое в видимый мир.

8. Россия славянофилов как надъиндивидуальная основа всякого единичного проявления целостного знания и сознания.

Очевидно, София Соловьева, поскольку она обязана своим появлением всем этим своим предшественницам, выступает, таким образом, в качестве медиатора медиаторов, позволя-

ющего удерживать в едином поле сознания все эти расходящиеся культурные потоки. Собственно, в таком выводе нет ничего такого, чего нельзя было подозревать с самого начала.

Однако «удерживание в едином поле сознания» есть, кроме прочего, клиническая характеристика душевного здоровья. И здесь мы подходим к самой, на наш взгляд, интересной части наших размышлений о Соловьеве и Софии, потому что здесь речь начинает идти уже о личности и ее соотношении с миром культуры. София — это ведь также и способ, каким Владимир Соловьев вписывал себя в культуру, в историю, в общую жизнь и жизнь космоса. И этот способ, очевидно, не был неудачным, раз перед нами несколько эксцентрично, но ярко и плодотворно прожитая жизнь — благодаря Софии. Поэтому теперь мы вернемся от «источников» к самому Соловьеву, чтобы посмотреть на роль, которую сыграла София в его жизни и творчестве.