

**ГЛАВА 3**  
**СОФИЯ КАК ПОСРЕДНИК**  
**МЕЖДУ ФИЛОСОФСКОЙ И ЛИЧНОЙ ЖИЗНЬЮ**  
**ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

**3.1. Неклассические черты творчества Соловьева (общий взгляд)**

В этой, последней главе нашей работы мы возвращаемся в широком смысле слова к соловьевскому тексту – к тексту его жизни не в меньшей мере, чем к собственно письменному и печатному наследию. Мы хотели бы напомнить, что нас, собственно, интересует прежде всего целостность Соловьева, непрерывность между его жизнью и творчеством. Именно это мы имели в виду во вступлении к работе, когда говорили, что первоочередное значение при интерпретации софийной темы имеет для нас вопрос: какое отношение софийная тема имеет к выживанию этого человека в этой стране? И теперь, в начале этой главы, нужно бы сказать несколько слов о смысле «непрерывности между жизнью и творчеством» как раз в свете проблемы выживания.

Соловьев – автор, принадлежащий в значительной мере уже неклассической философской традиции. Если классическая философия осознавала себя как способ обоснования культуры, притом, что ценность самой культуры не ставилась под вопрос (конечно, у разных авторов, как у Гегеля и Канта, например, «обоснование культуры» имеет совершенно разный смысл), то неклассическая философия начинает с сомнения в необходимости самой культуры, ибо культура опознается ею как гигантская машина по производству отчуждения. Именно таков был пафос европейских «мастеров подозрения», большинство из которых, между прочим, жили не после Соловьева, а прежде или одновременно с ним, как Маркс и Ницше; даже Фрейд начал публиковаться еще при жизни нашего философа. В тот же ряд можно поставить и Кьеркегора, и рефлектирующих литераторов вроде Бодлера или Оскара Уайльда.

Каждый из них по-своему обнаружил исчерпанность представления о культуре как о спасительном арсенале форм и как о бастионе духа; каждый по-своему осуществил критику культуры. И сам факт осознания недостаточности культуры автоматически выбрасывал этих людей и за пределы академического сообщества, и в значительной мере – за пределы сообщества морального. Среди многих направлений критики культуры, начатой в XIX веке, мы сейчас упомянем одно: критику классической эстетики, осуществляющуюся не столько теоретически, сколько практически<sup>35</sup>.

Классическая эстетика (гегелевская или даже шеллинговская) была философской теорией искусства и уже поэтому – апологией искусства как формы культуры, как некоего хранилища, где духовность помещена в надежные и прочные формы, как в дубовые коньячные бочки, причем сама прочность стенок здесь выступает залогом качества продукта. Мы, конечно, утрируем, но только для того, чтобы резче обозначить смысл критики классической эстетики: критика ставит под вопрос, прежде всего, наличие стенки между культурой и жизнью, искусством и жизнью, текстом и жизнью.

В какой-то мере эта критика предвосхищалась романтическим жизнестроительством, но подлинную радикальность, обоснованность и жесткость она приобрела именно после экспериментов над собственной жизнью, проведенных теми же Кьеркегором, Бодлером, Уайльдом, Ницше... Всякий раз речь шла о создании некоего стиля, ритма, стратегии выразительности, которая одинаково захватывала собственно «культурное» наследие автора и саму его жизнь, превращенную в артефакт и предъявленную для обозрения.

В наши дни такая стратегия все еще в какой-то мере удивляет и шокирует, хотя она уже многократно размножена сначала в мире контркультуры, а потом – и просто-напросто культуры массовой. Опыты Уайльда или Бодлера действительно предвосхищают опыты «сверхзвезд» XX века, всякие опыты – подлинные и поддельные, удачные и не очень. Мы упоминаем об этом только для того, чтобы создать правиль-

---

<sup>35</sup> См. характеристику перехода к неклассическому способу философствования, описанному как раз со стороны переосмысления эстетической рефлексии: Гайденок П. П. Трагедия эстетизма. М., 1976.

ный фон для восприятия нашей главы. Нам важно подчеркнуть: если иметь в виду перспективы неизвестного Соловьеву, но известного нам исторического ряда, то эксцентричный русский философ неожиданно оказывается в том же ряду, что и Оскар Уайльд, Ницше, Андрей Белый. Более того — в том же ряду, что Сальвадор Дали, или Борис Виан, или Джим Моррисон — а там и «Секс Пистолз», и Фредди Меркьюри, и так далее.

В качестве кого он входит в этот странный ряд? В качестве человека, о котором говорили, что он воздействовал на общество не столько даже конкретными текстами, сколько своим образом (имиджем) и стилем жизни в целом; «человека, как бы ходившего с большой коричневой египетской свечой» (выражение Андрея Белого). В качестве того, кто однажды «показался в обществе в одеяле», а также препирался с морскими чертями и контактировал с Софией. Одного этого хватило бы, чтобы опознать Соловьева среди провозвестников постмодернистской в широком смысле слова культуры: перед нами, как минимум, ярко выраженный эксцентрик и стилизатор жизни.

Но это значит, что проблема единства жизни и творчества для Соловьева должна ставиться так же, как она ставится для других подобных фигур: Соловьев — один из тех, кто изобретает новую культуру на ходу и проверяет ее действие на себе, как врач проверяет лекарство. Риск при этом, конечно, смертельный.

Замечания, сделанные в этом разделе, нужны были главным образом для того, чтобы уточнить перспективу, в которой видится соловьевское наследие. Поэтому намеченная типология здесь не разрабатывается и не обосновывается: довольно и того, что мы обозначили интуитивно ясную возможность, по крайней мере, гипотетически поместить Соловьева в ряд эксцентриков и стилизаторов. Своеобразие Соловьева в этом ряду, кстати, в значительной мере может быть объяснено через своеобразие русской философской культуры вообще, поскольку она с самого начала демонстрировала существенно неклассические черты, будучи связана с задачей критики готового европейского культурного образца.

Мы хотим сказать, что русская философия вообще может рассматриваться как форма самокритики европейской культуры. Правда, ее отстраненная позиция способствовала

подчас тому, что вместо самокритики получалась инвектива в адрес «чуждого образа мыслей». Вообще говоря, инвективный тон способствует не сознательной эксцентрической стилизации, а вполне серьезному, даже слишком серьезному культурному консерватизму, который, правда, извне все-таки с необходимостью смотрится как шутовской маскарад. Так было, как известно, с попытками славянофилов хомяковского поколения «одеваться по-русски».

Но как раз к Соловьеву, подлинному русскому европейцу, это не относится. Он достаточно самоироничен, чтобы опознавать моменты стилизации в собственной жизненной практике, способен на гиперболическое самопародирование, одним словом, на ироническую игру, которая напоминает о романтизме и постромантизме уайльдовского типа столько же, сколько о модернизме и постмодернизме.

И эта ирония захватывает, в том числе, и Софию; более того, мы взялись бы утверждать, что многозначность Софии может быть адекватно оценена только с учетом этой иронической двусмысленности отношения Соловьева к своей возлюбленной. Действительно, мистик и «рыцарь-монах», как выразился Блок, Владимир Соловьев отнюдь не был фанатиком. И, как мы говорили выше, есть основания думать, что именно этот нефанатический элемент, гарантированный ироническими обертонами соловьевской софиологии, спасает философскую софийную тему от вырождения в заурядную религиозную, и притом еретическую проповедь.

### 3.2. Личность Соловьева 1. Любовные переживания

Данный раздел не претендует на то, чтобы заменить собой серьезную биографическую справку, — он для этого слишком мал. С другой стороны, нам хотелось бы избежать соблазна превратить его в очерк или, лучше сказать, ярлык, написанный по рецептам фрейдовского психоанализа. Нам этого хотелось бы тем менее, чем легче оказывается превратить биографию Соловьева (в том числе, конечно, и софийная тема) в материал для психоаналитических упражнений, чем многие другие биографии.

Между прочим, В. Розанов приводил Соловьева в качестве примера «существа нулевого пола», «мужчины только по названию» и проч. В контексте розановской теории пола это

означает женственность мужчины, гомосексуальную наклонность. Пожалуй, Розанов, исходивший, судя по всему, из текста соловьевского «Смысла любви», все-таки недооценивал софийную мистику (хотя и знал о ней), которая могла бы дать повод и для совершенно противоположных выводов – о преизбытке нереализованной мужественности в «рыцаре-монахе».

С другой стороны, теперь широко известны (хотя и не поддаются однозначному толкованию) известия о некоем органическом и неустранимом пороке, который делал обычную половую жизнь просто-напросто невозможной для Владимира Соловьева, так что теории розановского типа вроде бы и теряют почву. Как бы то ни было, мы понимаем, что имеем дело с жизнью, в которой исключительно последовательно проводилась сублимация. И это, пожалуй, все, что было бы уместно здесь сказать в направлении классического психоанализа, поскольку нас интересует в конечном счете не археология, а телеология образа Софии в сознании Соловьева.

Больше, пожалуй, мог бы дать психоанализ школы Юнга, с его напряженным вниманием к архетипам, как символам и трансформациям либидо – перетолкованного в данном случае из специфически половой энергии в жизненную энергию вообще. Архетипы, выделяемые Юнгом, в конечном счете – фигуры, в которых с необходимостью облекаются переживания индивидуации. Среди них почетное место занимает «анима», «женская половина мужчины», которая в общем контексте юнговского психоанализа символизирует позитивно воспринимаемое бессознательное вообще, утраченную часть «Я», которую необходимо отыскать и интегрировать в целое душевной жизни.

То, что София, несомненно, есть анима в юнговском смысле, – это настолько очевидно, что и говорить об этом не стоит. Но здесь примечательно другое: анима есть архетип романтической любви. И вот романтическая любовь играет огромную роль в жизни Соловьева, причем разные ее воплощения находят в довольно сложных отношениях с Софией.

В жизни Соловьева выразились те же черты характера, что и в его мировоззрении. Как в мысли своей он не мог успокоиться на каком-либо одностороннем начале, так и в жизни не мог окончательно плениться чем-либо, носившим печать преходящего, временного. «В его уме и в его сердце было слишком много струн, чтобы какая-либо односторонняя

привязанность или одностороннее чувство могли завладеть им окончательно»<sup>36</sup>. Он был горячим и верным другом. Ради друзей он всегда был готов на жертвы, но, по свидетельствам современников, его совершенно невозможно было представить мужем и отцом.

Чувство любви к женщине ему было хорошо знакомо. Оно играло огромную роль в его жизни, в течение которой он был влюблен много раз, горячо и страстно. Однако и это чувство не могло его приковать, ибо и здесь универсальное преобладало над индивидуальным, личным. Черта эта заслуживает с нашей стороны особого внимания.

В одном из лучших стихотворений Соловьева – «Три свидания» – есть полное невыразимой прелести описание его первой детской любви:

*Мне девять лет, она... ей девять тоже.  
«Был майский день в Москве», как молвил Фет.  
Признался. Молчание. О, Боже!  
Соперник есть. А! он мне даст ответ.*

*Дуэль, дуэль! обедня в Вознесенье.  
Душа кипит в потоке страстных мук  
Житейское... отложим.. попеченье –  
Тянулся, замирал и замер звук.*

*Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?  
И где толпа молящихся людей?  
Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он.  
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.*

*Пронизана лазурью золотистой,  
В руке держа цветок нездешних стран,  
Стояла ты с улыбкою лучистой,  
Кивнула мне и скрылась в туман.*

*И детская любовь чужой мне стала,  
Душа моя – к житейскому слепа...  
А немка-бона грустно повторяла:  
«Володинька – ах! слишком он глупа!»<sup>37</sup>*

По объяснению Соловьева, «она» в первой из приведенной строф была маленькой барышней и не имела ничего об-

<sup>36</sup> Друбецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева. С. 76.

<sup>37</sup> Соловьев, Вл. С. Неподвижно лишь солнце любви. С. 119.

щего с тою «ть», которая явилась «с цветком нездешних стран». Эта «ть», вновь явившаяся Соловьеву (в реальном времени его биографии) много позже, – не что иное, как София и «вечно женственное», Премудрость Божия, вечный прообраз всего сотворенного. Присоединение этого видения, во всей полноте его смыслового объема, к той девочке, «который глупа», состоялось, конечно, не в тексте стихотворения, но, во всяком случае, в истолковании эпизода более или менее задним числом. Сам Соловьев и не скрывает того, что здесь перед читателем весьма отдаленная символизация: более того, его как раз и интересует появляющийся при этом гротескный эффект.

Такое «явление Всеединой», весьма специфичным образом прорывающее частный любовный экстаз, характерно не только для детского возраста Соловьева, но и для всего его опыта любви вообще. Об этом писали уже ранние биографы, примерно так: и в зрелые годы «страстей поток» умолкал, когда он слышал голос Софии-Премудрости. Он видел «голубую лазурь» и над предметом своей любви, и над своей любовью. Приковать к себе чувство Соловьева могла только та женщина, которая удержала бы в себе эту «лазурь» и светила бы ему «небесным светом». Таких вообще немного. Из тех, которых он встречал, большинство поглощались «житейскими попечениями», а потому не могли укорениться в его душе.

Отсюда «скитальчество» Соловьева в любви, хорошо подходящее под стереотип «мифа романтической любви», как его описывает постюнгианский психоанализ. Мы не будем подробнее заниматься этой темой, поскольку, повторим, для сколь угодно последовательного ее освещения у нас просто нет возможности. Отметим лишь, что, хотя «миф о романтической любви» в практике психоанализа с необходимостью рассматривается как болезненный синдром, мешающий завершиться индивидуации, случай Соловьева совершенно особый.

Во-первых, здесь миф не был ни источником социальной опасности, ни причиной личных неудач – ведь Соловьев изначально не имел matrimониальных планов. Во-вторых – и это обстоятельство решающее – в случае Соловьева вообще затруднительно говорить о несчастливой любви. Отвечая в шуточной форме на вопрос, был ли он влюблен и сколько раз, Соловьев заметил: серьезно – один раз, а так – двадцать

семь. Но если «один раз» – это сама София и есть, то этот роман нельзя назвать неудачным.

Соловьев, пожалуй, напоминает здесь тех шаманов, у которых, как считалось, есть жена или подруга в мире духов. Это совершенно реальная жена или подруга, хотя и невидимая. В контексте архаического общества существенно то, что для шамана именно такая эротическая практика нормальна, и именно чего-то подобного от него и ждут окружающие – во всяком случае, настолько, насколько они вообще признают шаманство в качестве необходимого дополнения к социальной и духовной жизни большинства.

Вспомним кстати, что Соловьев перевел сказку Гофмана «Золотой горшок», где в центре действия – как раз история «запредельной любви» Ансельма к Серпентине, дочери архивариуса Линдхорста, он же дух Фосфор. То, что Соловьев не мог не ассоциировать самого себя с Ансельмом, не нуждается даже в доказательствах, так это очевидно. Но ведь сказочная любовь Ансельма – это любовь взаимная, счастливая и, в конечном счете, удовлетворенная, как в сказке и положено.

Между прочим, в гофмановском произведении предполагается как раз многоплановое восприятие происходящего, в духе «романтической иронии». Любовь Ансельма трактуется не только в возвышенном, но и в гротескно-комическом плане. У Гофмана, правда, этот гротескный и комический подход почти не распространяется на образ возлюбленной Серпентины, хотя очень даже затрагивает весь ее «топос», начиная с самого дома Линдхорста и заканчивая образами «мызы в Атлантиде» и «золотого горшка» в качестве символа семейного счастья.

То, что любовь, во всяком случае, в теории, должна подпадать под действие романтической иронии, – это совершенно естественно. Но это значит, что отношения с «небесной возлюбленной» – это не одно преклонение, хотя преклонения там, конечно, очень много. Они имеют и оттенок фамильярности, допускают в общем виде то, что Бахтин называл «снижением и улегчением». Иногда София Соловьева приобретает черты земной чувственно-плотской Дульцинеи. Есть в соловьевских архивах, между прочим, и такая запись: «...не овечка ты, пантера! Я не мирный пастушок! Слышал я твой дикий голос. Ты узнала ль дикий рог?». И это – о той же самой особе, в связи с которой:

*Что есть, что было, что грядет веки —  
Все обнял тут один недвижный взор..  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.*

*Все видел я, и все одно лишь было —  
Один лишь образ женской красоты..  
Безмерное в его размер входило, —  
Передо мной, во мне — одна лишь ты<sup>38</sup>.*

Мы уж не говорим о том, что один из самых важных стихотворных документов софийной мистики Соловьева гротескным образом вставлен в «Слово увещательное к морским чертям».

Это раскачивание между благоговением и задиристостью можно, конечно, воспринять как еще одну грань безумия Соловьева. Но мы склоняемся к мысли о том, что как раз в данном-то случае говорить о безумии было бы совершенно неверно: Соловьев вел себя именно как разумный человек, хотя проявлял разумные качества на несколько странном поле.

Можно сказать так: в Соловьеве было много от «эстетического человека» Кьеркегора, иначе говоря — от Дон Жуана. И то, что Соловьев не разбрасывался на единичные переживания так, как это делал Дон Жуан, в его случае связано с шаманским видением возлюбленной Софии. «Рыцарь-монах» (выражение Блока) — это также и «рыцарь веры», и приходится признать, что восприимчивым к вере его действительно сделала София.

И раз уж мы помянули Блока, на которого личность Соловьева глубоко повлияла (так и хочется сказать «кроковым образом»), любопытно было бы вспомнить под конец и о его мистико-эротическом опыте: он по контрасту прояснит соловьевский. Роман Блока с «Прекрасной Дамой» на первый взгляд выглядит менее безумным, чем роман Соловьева с Софией, — видимо, потому, что Соловьев был визионером, а Блок заставлял женщину или женщин из плоти и крови играть роль своей Дамы. Но, если хоть немного задуматься, придется признать, что потому-то Блок и шел по пути последовательного разрушения своей и чужой психики.

Блок разочаровывался, мстил, боролся и самоутверждался там, где Соловьев просто принял «явление Софии»

<sup>38</sup> Соловьев, Вл. С. Неподвижно лишь солнце любви. С. 123.

таким, каким оно являлось. И, кажется, именно поэтому «скипальчество в любви» Соловьева, о котором мы говорили, — это во всяком случае не цепь разочарований, повергающих в ипохондрию. Чувство юмора, во всяком случае, Соловьеву не изменяло никогда — «искал Софию, опять Матрена». Насколько известно, единственный раз, когда Соловьев обращался к женщине с холодной и резкой отповедью, — это известная история с Анной Шмидт. Но здесь случай особый: не Соловьев, а сама госпожа Шмидт без тени сомнения и юмора провозгласила себя Софией и в этом качестве донимала софиолога.

София могла иногда оказываться «пантерой», но, во всяком случае, не могла деградировать ни до Незнакомки в рюмочной, ни тем более до Катюки-толстомордой. И это последнее как раз того, что мы назвали разумностью Соловьева. И приходится признать, что разумный человек — это, очевидно, не тот, который не является визионером, а тот, кто не выдумывает «видений» там, где их не было, и не теряет единства сознания там, где они есть. И это было бы самое уместное замечание перед разделом, непосредственно посвященным визионерству Соловьева.

### **3.3. Личность Соловьева 2.**

#### **Визионерство и мистицизм**

#### **(видения, медиумическое письмо и любовь к Софии)**

Действительно, видения Софии, чем бы мы их не считали, не стоят изолированно в духовной жизни Владимира Соловьева. «Паранормальный» опыт для Соловьева был, очевидно, совершенно нормален, в чем убеждают согласные свидетельства современников.

По свидетельству князя Евгения Трубецкого, а также других друзей Соловьева, работа мысли и воображения Соловьева никогда не останавливалась, но достигала высшего своего напряжения именно в те часы, когда он, по-видимому, ничем не был занят. Он не имел обыкновения думать с пером в руке: он брался за перо только для того, чтобы записать уже окончательно сложившееся в его голове произведение. Сам процесс творчества происходил или на ходу, во время прогулки или приятельской беседы, или в часы бессонницы. Иначе говоря, он почти постоянно находился в состоянии транса.

Умственная работа не прекращалась даже во время сна: «ему случалось просыпаться с готовым стихотворением»<sup>39</sup>. Поэтому для него, собственно говоря, не существовало отдыха, и менее всего он отдыхал во сне. По его собственному признанию, которое слышал Трубецкой, сон был для Соловьева как бы окном в другой мир: во сне он нередко беседовал с умершими, его посещали видения, иногда пророческие, вещи, иногда странные, фантастические.

*Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает,  
Тень мертвых уж близка,  
И радость горькая им снова отвечает  
И сладкая тоска*<sup>40</sup>.

(«Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает...»)

*Едва покинул я житейское волнение,  
Отшедшие друзья уж собрались толпой,  
И прошлых смутных лет далекие виденья  
Ясней и ясней выходят предо мной.*

*Весь свет земного дня вдруг гаснет и бледнеет,  
Печалью сладкою душа упоена,  
Еще незримая — уже звучит и веет  
Дыханьем вечности грядущая весна.*

*Я знаю: это вы к земле свой взор склонили,  
Вы подняли меня над тяжелой суетой  
И память вечного свиданья оживили,  
Едва не смытую житейскою волной.*

*Еще увижу вас, но в час предназначенья,  
Когда злой жизни дань всю до конца отдам,  
Вы въявь откроете обитель примиренья  
И путь укажете к немеркнущим звездам*<sup>41</sup>.

(«Отшедшим»)

Соловьев верил в реальность, действительность этого общения с умершими. Душевная потребность в нем связывалась для него с самой сущностью его религиозного и философского идеала. Он верил в действительность воспринятых во сне откровений; надо заметить, что предсказания нередко сбывались.

<sup>39</sup> Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева. С. 74.

<sup>40</sup> Соловьев, Вл. С. Неподвижно лишь солнце любви. С. 109.

<sup>41</sup> Там же. С. 112.

И его посещали не только «родные тени». Кроме этих дорогих ему видений, ему являлись и страшные, и не только во сне, но и наяву. В. Л. Величко, как и многие другие, рассказывает, что «он видел дьявола и пререкался с ним»; некоторые друзья знали заклинание, которое он творил в подобных случаях.

Е. Н. Трубецкой свидетельствует, что у Соловьева были «всякого рода галлюцинации — зрительные и слуховые; кроме страшных были комичные, и почти все были необычайно нелепы». Как-то раз, например, рано утром, когда Соловьев только что проснулся, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес «необычайный вздор» по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии («ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм») и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня<sup>42</sup>.

Такие болевые ощущения и другие у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу тот же Трубецкой как-то сказал: «Твои видения — просто-напросто — галлюцинации твоих болезней». Соловьев тотчас согласился с ним. Но, как говорит Трубецкой, это согласие нельзя истолковывать в том смысле, что Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах эти слова значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются нечувствительными. Поэтому он в таких случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцинациях явления субъективного и притом больного воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас во-ображается, во-площается.

Известно, что в юные годы он увлекался и собственно спиритизмом. Позже, когда мирозерцание его вполне сложилось, Соловьев относился к спиритическим сеансам, безусловно, отрицательно, как занятию не только праздному, но и греховному — впрочем, не столько обличая, сколько иронизируя. Уже в 1875 году он пишет из Лондона кн. Д. Н. Цертелеву: «...Шарлатаны с одной стороны, слепые верующие — с

<sup>42</sup> См. Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Наше наследие. М., 1988. № 2. С. 74.

другой; и маленькое зерно действительной магии, распознать которое в такой среде нет почти никакой возможности. Был я на сеансе у знаменитого Вильямса и нашел, что это фокусник более наглый, чем искусный. Тьму Египетскую он произвел, но других чудес не показал. Когда летавший во мраке колокольчик сел на мою голову, я схватил вместе с ним мускулистую руку, владелец которой духом себя не объявил. После этого остальные подробности мало интересны»<sup>43</sup>.

Впоследствии Соловьев высказывал о спиритизме суждения и еще более отрицательные. Фактом, однако, остается его предрасположение к галлюцинациям. Трудно сказать, какую роль тут сыграли добровольные занятия спиритизмом. Может быть, они и в самом деле поспособствовали тому, что на протяжении всей жизни Соловьев был очень сильным медиумом в пассивном, «подневольном» смысле.

Однако, как бы мы сами ни истолковывали спиритические явления, какого бы взгляда ни держались на их причину, важно помнить, что сами эти явления переживались Соловьевым очень часто и совершенно спонтанно. И в своих галлюцинациях он признавал явления медиумические. Иначе говоря, проблема для него состояла не в объяснении, а в понимании; не в сведении к тем или иным причинам самого факта явления определенной галлюцинации, а в том, чтобы истолковать ее в качестве смыслонесущего образования.

Вообще говоря, здесь появляется повод для того, чтобы напомнить еще раз, что Соловьев существует не в безвоздушном пространстве, а в культурном пространстве второй половины XIX века. Его лозунг «от Конта к Канту» вполне аналогичен лозунгу неокантианцев «назад к Канту». А это ведь и есть сдвиг от объяснения к пониманию, от естественнонаучных к гуманитарным интересам, от позитивизма к фундаментальной онтологии. Правда, для того, чтобы мотивировать герменевтический подход к «видениям», самому Соловьеву необязательно было двигаться через неокантианцев, но скорее через ту же традицию немецкой классической философии и Лейбница.

Герменевтика «медиумических явлений» – это, в общем, то же самое, что телеология жизни, и она предполагает уподоб-

<sup>43</sup> См.: Соловьев, В. С. Неподвижно лишь солнце любви: Стихотворения. Проза. Письма. М., 1990.

ление жизни – сплошному тексту, относительно которого заранее предполагается, что он может быть собран в смысловую целостность, более того – что само это собрание есть телеологический процесс. Здесь, таким образом, мы все время находимся в зоне притяжения таких мыслительных фигур, как трансцендентальный разум и «освоение» или «воссоединение» духа в саморефлексии. Напомним, что эти фигуры находятся в изначальном родстве с соловьевской Софией.

Но это – другая сторона тех существенных черт мирозерцания Соловьева, которые делают возможным и сам его «медиумизм» как конкретный чувственный опыт. По свидетельству кн. Е. Трубецкого, духовный мир был для него не отвлеченным умопредставлением, а «живой действительностью и предметом опыта». Он не признавал ничего неодухотворенного: мир телесный в его глазах представлял собой не самостоятельное, самодовлекщее целое, а «сферу проявления и воплощения невидимых духовных сил»<sup>44</sup>.

Он с большой легкостью и видел эту деятельность, как мы уже говорили, в самых разнообразных явлениях природы. Эти силы наполняли для него и леса и горы. «Мир сказочный с его водяными, русалками и лешими был ему не только понятен, но и сроден: внешняя природа была для него или иносказанием, или прозрачной оболочкой – средой, в которой господствуют деятели зрячие, сознательные; развитие природы для него – непрерывно совершающееся, а потому несовершенное и незаконченное откровение иной, сверхприродной действительности».

Так что, заметим, делается понятно, на основе какого предпонимания возникали в сознании Соловьева столь глубокие и тонкие реконструкции фигур и стилей античного и средневекового философствования. Он просто жил в мире, очень мало еще «расколдованном», или, вернее, ему был дан талант видеть сразу оба мира – и «заколдованный» мир традиции, и «расколдованный» – Нового времени.

Одно и то же понимание природы рождало чудесные поэтические образы и, вместе с тем, было источником целого ряда чудачеств, поражающих в Соловьеве. Этот человек, веривший в существование добрых и злых духовных сил, насе-

<sup>44</sup> См. Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева. С. 70–77.

ляющих природу, «молившийся владычице-земле» и обращавшийся со стихотворными увещаниями к «морским чертям», являл собою как бы олицетворенный парадокс. Философ-мистик, для которого духовный мир и мир духов — не только предмет веры и постижения, а доступное наблюдению явление, в качестве чужого своему времени, неизбежно должен казаться весьма чудным. И это — притом, что он сам, «с его редким чутьем к пошлости всего ходячего, общепринятого»<sup>45</sup>, обладал необычайно сильным духом противоречия.

Эта черта, присущая многим сильным умам, особенно понятна в Соловьеве. Та доступная внешним чувствам действительность, которая для обыкновенного человека носит в себе печать подлинного и истинного, в глазах Соловьева представлялась не более как опрокинутым отражением мира невидимого, истинно сущего. Неудивительно, что подобное миро-созерцание опрокидывало все общепринятые оценки существующего. Реальное и inferнальное естественно соседствовали в сознании (и подсознании) философа, как в средневековой географии, так что земные гонители представлялись ему с сатанинским оскалом, а на свидание к Софии он ходил, как к земной девушке.

Удивительно не это, а скорее уж то, что при всем этом постоянное перенапряжение психики не привело ни к какому ущербу для ее функционирования — если не считать таковым, конечно, сами галлюцинации или то, что принято считать таковыми. «Сны наяву» вообще возникают у людей, которым не хватает собственно сна для того, чтобы снять перенапряжение психики. И уже в этом смысле следует признать, что визионерство было для Соловьева не болезнью, а скорее уж способом не заболеть.

Но последнее рассуждение касается в собственном смысле психического или психосоматического равновесия. Сам факт «видений» хорошо вписывался при этом в сферу смыслов и символов сознания, значимых для Соловьева, но ведь важна внутренняя целостность и равновесность самой этой сферы. Она бывает нарушена и у человека, не склонного к галлюцинациям. И вот здесь вновь приходится вспомнить о любви к Софии, как о некоей оси или скрепе, которая придавала смысл всей разнород-

<sup>45</sup> См. Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева. С. 70–77.

ной массе мистических или около-мистических переживаний Соловьева и тем самым организовывала его сознание в целом.

В рукописях Соловьева, на их полях, остался ряд неожиданных свидетельств. Это стихийно прорывающиеся время от времени сквозь ткань его умозрительных дискурсов страстные признания в любви (а порой и проклятия). Об этом феномене знают давно — его упоминал Н. А. Бердяев. Мы сошлемся, в свою очередь, на известную статью литератора символистского круга Г. И. Чулкова, «мистического анархиста». Он в своей работе рассмотрел девять автографов Соловьева, которые по сути своей являются медиумическими письмами. Автографы, о которых идет речь, суть не что иное, как «медиумические» записи, сделанные рукою поэта, весьма типичные для так называемого автоматического письма»<sup>46</sup>.

Сходные записи есть и в других архивных фондах. Приведем для наглядности некоторые из них. Так в черновик статьи Соловьева «Красота и безобразие в искусстве» внезапно прорывается следующее обращение к философу: «Sophie... Я буду больше думать о тебе, чем прежде. Я твоя, я люблю тебя. Прощай до завтра. Sophie».

Заметим, что само имя «София» звучит тут неоднозначно: сначала — как своего рода пароль, условный знак, символ, в конце — как заряженное чувственностью (даже страстью — вплоть до смещения времен: трагическое «прощай») сшибается с обнадеживающим («до завтра») личное имя.

И снова: «Я буду всегда с тобою. Я люблю тебя, милый. Я твоя теперь навсегда. Жизнь моя, радость моя, все мое». И еще: «Sophie». Я буду ждать тебя сегодня вечером. Милый, приходи непременно. Я не могу жить без тебя ни дня одного. Милый, радость моя, жизнь моя, не расставайся со мной никогда...» И еще: «Милый мой, не обманывайся, ты никого не должен любить, кроме меня. Не думай о других, я не хочу этого». «Милый мой, жизнь моя, радость моя, желанный мой. Я тоскую без тебя. Не покидай меня, радость моя единственная. Я буду молиться на тебя. Не обмани меня. Sophie». «Не думай о других. Этого я не могу допустить. Я не хочу быть одной из многих. Мой друг, будь добрым. Не обижай меня, не покидай

<sup>46</sup> Чулков, Г. И. Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 123.

меня». «Мы должны друг друга любить всей душой. Мы для этого созданы. Я не могу быть одна. Я должна жить твоей жизнью. Мудрость требует, чтобы мы были одним человеком». И далее: «Мы будем жить одной жизнью. Я дам тебе силы сделать все, что ты должен. Я буду твоею в этой жизни и в будущей. Мы будем всегда жить одной жизнью».

Чей это голос: влюбленной женщины или собственного воображения? Кто за кого говорит? Почерк требует графологического анализа. Г. И. Чулков связывал подобные записи со спиритизмом, визионерством, медиумическими переживаниями. Лучше всего предположить, что перед нами человеческий документ «вообще».

Тут переплелось, вероятно, несколько аспектов: момент самовнушения (у философа бывали галлюцинации) и то весьма существенное обстоятельство, что образ Софии, как воплощение божественной мудрости и вечной женственности, играл большую роль в его миропонимании, и, наконец, вполне реальные любовные переживания и отношения. Соловьев пишет брату о припадках любовной тоски. Это совпадало во времени. Рукопись о Софии датирована серединой 70-х годов, вскоре завязывается роман Соловьева с Софьей Петровной Хитрово (А. Ф. Лосев считал, что эта женщина была одним из земных подобий обожествляемого Соловьевым идеала).

Итак, любовь, естественная склонность к визионерству и собственно философские занятия сходятся в одно целое — но не это ли, собственно говоря, и есть целостность и вместе с тем широта личности? Трудно сказать, какой смысл еще можно было бы вложить в словосочетание «душевное здоровье» и что могло бы более способствовать работе Соловьева как философа и просветителя.

Мы считаем, что при всей экзотичности Софии принципиально важно не забывать о сходстве между нею — и, например, фигурой (на этот раз откровенно аллегорической) Философии из «Утешения Философией» Боэция. София в любом случае — это та, кто дает утешение и позволяет собрать душевные силы воедино. И здесь мы начинаем возвращаться к общим характеристикам творчества Владимира Соловьева.

### 3.4. Контексты Софии в творчестве Соловьева. Крайние точки: 70-е — начало 80-х годов и 90-е годы

Итак, Соловьев стремился к реальному синтезу, единению областей мистического и земного, сверхъестественного и естественного. Его поддерживало в этом стремлении то, что сам он видел мир преображенным, видел Софию, любил ее, и это давало ему необходимые душевные силы.

София упоминается в соловьевских текстах разного рода — поэтических, философских, богословских. Если учесть ее возможные непрямые именованья, то можно принять, что с количественной точки зрения эти упоминания распространяются более или менее равномерно на всю длительность соловьевского творчества. Первоочередное значение имеет, на наш взгляд, то, как именно распределяются во времени разные типы контекстов.

Что касается стихотворных текстов, то они распадаются на две неравные части. Во-первых, для всего лирического творчества Соловьева характерны темы одушевления природы — мы уже цитировали подобные тексты и возвращаться к ним не будем. Во-вторых, есть уже упоминавшаяся поэма «Три свидания», где Соловьев последовательно описывает свои встречи с Софией. Эта поэма (и примыкающее к ней «Слово увещательное к морским чертям») носит итоговый характер, будучи своеобразной лиро-эпической автобиографией, наполненной отзвуками «Новой жизни» Данте.

Напомним о трех этих встречах: в детстве, когда ему было девять лет, в библиотеке Британского музея, когда путь философа окончательно определялся, и, наконец, вскоре после этого — в египетской пустыне.

Встреча первая —

*«Пронизана лазурью золотистой,  
В руке держа цветок нездешних стран,  
Стояла ты с улыбкою лучистой,  
Кивнула мне и скрылась в туман»<sup>47</sup>.*

Встреча вторая —

*«Все ж больше я один в читальном зале;  
И верьте или не верьте, видит Бог,*

<sup>47</sup> Соловьев, Вл. С. Неподвижно лишь солнце любви. М., 1990. С. 119.

*Что тайные мне силы выбирали  
Все, что о ней читать я только мог.  
Когда же прихоти греховные внушали  
Мне книгу взять "из оперы другой" –  
Такие тут истории бывали,  
Что я в смущенье уходил домой»<sup>48</sup>.*

Третья – это важнейший текст, который, именно по его важности, нужно было бы цитировать целиком, а у нас для этого нет возможности. Во всяком случае, даже по цитированным текстам заметно, что соловьевское благоговение допускает легкий оттенок иронии – не по отношению к Софии, правда, но по отношению к самому себе и к ситуации в целом. А это означает некую дистанцию, не эпическую, но рефлексивную. И вот, именно в таком и только в таком виде прямое свидетельство о софийной мистике попадает в текст, предназначенный если не для печати, то, во всяком случае, по самой своей сути стихотворного текста – для «идеального читателя».

Это любопытно не столько само по себе, сколько в сопоставлении с тем обстоятельством, что из «ученьх» (выражаясь максимально общим термином) текстов Соловьева последнего периода жизни имя Софии почти исчезает. Оно сохраняется, например, в статье о Конте – но и здесь точка зрения несколько отстраненная, хотя и по-другому. Соловьев как бы и не может или не хочет говорить о Софии в печатном тексте без особых поводов, которые ему дают для этого Конт и древнерусское искусство (новгородский Софийский собор и его фрески). Он говорит о Софии, но как бы не совсем от своего имени. А в полном смысле слова «от себя» поздний Соловьев ближе всего подходит к теме Софии в статье «Смысл любви».

Между тем в более ранние годы София играла важную конструктивную роль то в метафизике, то в историософии Богочеловечества. И тогда Соловьев не испытывал никакого стеснения с обнародованием ее имени.

Значит ли это, что Соловьев с годами, так сказать, остыл к своей возлюбленной? Конечно же, нет, тому подтверждение «Три свидания». И вообще нужно обращать внимание, как мы говорили, не на количество упоминаний, а на качество, то есть на контексты. И в этом смысле, может быть, выяснится,

что софийная тема просто приобретала все большую отчетливость и чистоту.

Действительно, мы не собираемся спорить с широко распространенным положением, согласно которому вся метафизика Соловьева и, следовательно, его философская мысль в целом основывается на личном мистическом опыте, представляющем саму основу его духовной жизни. Это не подлежит сомнению. Но в то же время метафизическое учение философа вряд ли может рассматриваться в качестве адекватного выражения его мистического опыта. Между Софией метафизической теории и женственным божеством мистического переживания лежит огромное расстояние. Только из одной теории можно мало что узнать об этой мистике, а все, что известно о ней, не так уж идеально сочетается с теорией.

Ибо хотя и очевидно, что многие характерные элементы софийной мистики имеют свои эквиваленты в метафизическом учении, но не менее очевидно, что София этой метафизики не могла бы, например, позвать Соловьева в египетскую пустыню. И, может быть, вернее было бы сказать, что София способствовала постепенной эволюции Соловьева от метафизического системостроительства к феноменологическому и, пожалуй, даже экзистенциальному способу мышления.

Метафизическое учение о Софии, рассмотренное само по себе, далеко не является совершенно оригинальным творением Соловьева – это мы могли понять уже тогда, когда рассматривали круг «источников Софии». Правда, сам он в своих опубликованных сочинениях не указывает никаких источников своего учения. Максимальное, что он вообще указывает – это в упомянутом тексте о Конте («Идея человечества у Августа Конта», 1898), после изложения самого учения о Великом Существо, констатация близкого родства между своим учением и учением французского философа. При этом Соловьев подчеркивает, что глубокий смысл этого учения был лишь «наполовину почувствован» его автором. Здесь же, как мы уже сказали, находится единственная у Соловьева ссылка на Софию в церковном Предании.

Между тем ранняя софиология Соловьева, как она представлена в рукописи «София», в «Духовных основах жизни» и в «Чтениях о Богочеловечестве», конструировалась в высшей степени сознательно. Несколько фраз из одного письма

<sup>48</sup> Соловьев, Вл. С. Неподвижно лишь солнце любви. М., 1990. С. 120.

1877 г. доказывают, что он немало времени посвятил изучению «специалистов по Софии». До публикации своего первого трактата по метафизике он, видимо, прочитал сочинения Парацельса, Якова Беме, Георга Гихтеля, Готфрида Арнольда, Джона Пордеджа, Сведенборга и Сен-Мартена. А ведь сочинения этих мистиков, особенно Беме, включают значительную часть идей о Софии, которые входят в учение русского философа. Кроме того, в юности Соловьев много читал Шеллинга, и хотя тот не употребляет понятия «София», но все, что он говорит о царстве идей в Боге (начиная с диалога «Бруно»), почти тождественно соответствующим соловьевским высказываниям.

Детальное сопоставление учения Соловьева о Софии с учениями вышеупомянутых мыслителей заняло бы слишком много времени – именно поэтому мы и заменили его обзором типологически разных «источников Софии». В своем раннем софиологическом дискурсе Соловьев, вне всякого сомнения, многое заимствует у своих предшественников. Однако соловьевское учение о Софии и Богочеловечестве с самого начала полностью не сводимо ни к какому из соответствующих учений Шеллинга или кого бы то ни было.

Мы хотели бы оговорить, что сейчас не будем подробно анализировать всю метафизическую систему раннего Соловьева, хотя, конечно, трудно представить софийную тему вне этого контекста. Пренебрежем мы и различиями, которые имеются между разными текстами 70-х– начала 80-х годов. Упомянем лишь о том, что, как известно, Соловьев начал с единой Софии Души Мира, а позже, под влиянием критики Трубецкого, противопоставлял Софию – душе мира, как идеальный прообраз и материальный антитип. Мы сейчас представляем некий краткий сводный реферат, для общего смысла которого даже это соловьевское уточнение решающего значения не имеет.

Итак, речь шла об оригинальности раннего Соловьева, по сравнению, в частности, с Шеллингом. Что разделяет – так это то, что с самого начала у раннего Соловьева особое значение придается Человеку. Собственно, это значит, что у Соловьева, как у философа послегегелевского времени, София-Душа Мира не может расшифровываться иначе, как с привлечением представления о культуре как сфере осуществления человеческого. В случае Соловьева, конечно, – и Бого-

человеческого. Причем для меняющихся контекстов Софии у раннего Соловьева как раз характерен достаточно быстрый, хотя и плавный, переход от метафизики к историософии, который нельзя понять без учета внутреннего диалога Соловьева и с немецкой классикой во всем ее объеме, и со специфически русскими темами, с традиционными темами славянофилов.

Итак, что такое та ранняя метафизика Соловьева, в которой София существеннейшим образом связана прежде всего с Человеком?.. Здесь мы находим идею о том, что Человек совечен Богу и абсолютно свободен по отношению к нему, поскольку есть само содержание Абсолютного. Таким образом, Человек и представляет целостность бытия, невозможную без его участия. Поэтому он является человеком независимо и, так сказать, «до» появления мира.

Далее, Человек вечно и, тем не менее, свободно соединен с Богом, и Бог является Богом лишь благодаря этой связи, как форма является формой лишь благодаря своей соотнесенности с содержанием. Человек, одним словом, почти равен Богу, но при всем при том он тот же, кто восстает против Бога, являясь в своем грехопадении конечным миром и, в этом мире, историческим человечеством. Он и только он может, свободно отдаваясь Богу, спасти этот мир; он присутствует в каждом из нас, является существом, в котором каждый из нас реальным и существенным образом участвует.

В общем, это похоже на гностическую Софию, однако открытую Соловьевым, очевидно, изначально самостоятельно и скорее подтвержденную через апелляции к гностической терминологии. И эта идея не встречается с такой силой и полнотой ни у Беме, ни даже у Шеллинга. Ее внешнее обличье заставляет вспомнить о Каббале (Соловьев несколько позже действительно сводит в одном контексте Софию и Адама Кадмона), но реальный исторический контекст, конечно, принадлежит веку Соловьева.

Если мы захотим отыскать других философов, придающих человеку подобное значение, которое можно было бы назвать сверхчеловеческим, то следовало бы подумать о Гегеле и Конте. Впрочем, у Конта человек не равен Богу: он заменяет Бога. Если давать «теологическую» интерпретацию антропологии Гегеля, то можно прийти к тому же результату. У Конта, как и у Гегеля, человек может быть абсолютным, лишь занимая

место Бога: у них человек является абсолютным, но он абсолютен лишь потому, что кроме него нет другого Абсолютного.

Напротив, антропология Соловьева является и остается существенным образом теистической и христианской: у него человек тоже абсолютен, но как второе Абсолютное, которое абсолютно лишь благодаря первому Абсолютному или Богу. Иначе говоря, у Соловьева Человек «более» абсолютен, чем у Беме или Шеллинга, но «менее» абсолютен, чем у Гегеля и у Конта.

Как бы там ни было, эта идея абсолютного и, тем не менее, поставленного перед лицом Бога Человека составляет оригинальность идеи Софии, учения о Богочеловечестве и, следовательно, всей метафизики Соловьева. Правда, можно отыскать общие черты с нею и в антропологии Оригена, и у немецких мистиков средневековья и многих других более или менее еретических христианских мыслителей. Но софиология русского теософа все-таки обладает совершенно особым оттенком, который отличает ее от аналогичных учений древних и западных мистиков. Во всяком случае, она, без сомнения, основана на живой интуиции и представляет наиболее оригинальную и наиболее личную часть соловьевского творчества.

И все же приходится повторить: София соловьевской метафизики – не совсем то, что София «Трех свиданий», хотя по времени, между прочим, метафизические тексты ближе стоят к описанным в поэме «свиданиям», чем сама поэма.

Это различие, на наш взгляд, лежит глубже тех различий, которые фиксируются в качестве «противоречий софийной метафизики». Для начала мы воспроизведем их, по возможности в таком же кратком реферате, опираясь на те моменты, что согласны у авторов, писавших о Соловьеве, прежде всего у Трубецкого и Лосева.

Метафизическое учение о Софии есть, с одной стороны, учение о мире, где описано временное явление падшей Премудрости, и, с другой стороны, часть учения о Боге, рассматривающая «другое» или «божественное содержание», причем это «содержание» является вечной Софией, или идеальным Человеком, вечным и совершенным образом соединенным с Богом.

В учении о Боге София есть не что иное, как божественное «содержание» или другое, уже определенное как *materia prima*, как идеальный космос, как Благо, Истина и Красота и, наконец, как идеальное Человечество или Человек в Богоче-

ловеке. Итак, здесь София – это, собственно, просто новое имя для божественного «содержания», помысленного как личная Идея или идеальное Человечество. Ибо когда Соловьев говорит об этом «содержании», обозначая его как Софию, он ничего или почти ничего не добавляет к тому, что он говорит в других местах, не употребляя этого термина.

Так, когда он настаивает на конкретном, личном, индивидуальном характере Софии, он лишь акцентирует то, что им уже сказано о личности идеального всеединого Человека; когда он указывает на его красоту, он лишь напоминает, что идеальный космос есть совершенная Красота; когда он упоминает о почти что осязаемой, квазиматериальной природе этого Человека, называя его «телом Бога», или «материей Божества», он возвращается к определению божественного «содержания» как *materia prima*, к понятию об идее-атоме; и, наконец, когда он говорит, что София является началом и сущностью всякой настоящей любви, он вновь не сообщает ничего нового, потому что нам уже известно, что всеединая идея является идеей любви, что Бог есть Любовь, что божественная Любовь есть любовь Бога к Человеку и Человека к Богу, что эта свободная любовь или эта свобода, осуществляемая в любви, есть сущность и даже само бытие идеального Человека.

Правда, Соловьев, кроме того, много и многократно настаивает на женственном характере Софии. Но в самой его метафизике термин «женственное» есть лишь новое имя для одного уже упоминавшегося в другом месте свойства идеального Человека. Действительно, когда Соловьев старается оправдать употребление этого термина и уточнить его смысл, он говорит, что София является совершенно пассивным существом («ничто», «чистая возможность»), что она обладает воспринимающей природой, и так далее. Видимо, это иные способы сказать о тварной природе Софии – причем, в общем контексте метафизики Соловьева, это какая-то особая предвечно-тварная природа.

Однако мы уже знали, что второе Абсолютное, будучи «становящимся», имеет двойственную (конечную и божественную) природу, что Человек получает свою свободу и свое бытие от Бога и что он совершенно пассивен, поскольку он существует лишь в той мере, в какой отдается Богу. В общем, «женственное» – это, очевидно, метафора, посредством кото-

рой метафизический контекст нацеливается на контекст богословский (очевидно, через упомянутые нами образы невесты из Песни Песней, Небесного Иерусалима и т. п.).

Итак, при метафизическом, если можно так выразиться, употреблении София с неизбежностью становится одним из способов говорить об Абсолютном, более того – об образе бытия этого самого Абсолютного. Для философского ума Абсолютное познаваемо настолько, насколько оно открывается в конечном. Отсюда вопрос о том, как существует Абсолютное, может быть поставлен иначе: каково отношение между конечным и бесконечным, условным и безусловным. Интуиция Софии с неизбежностью попадает в эти жернова, работу которых мы воспроизводим, опираясь на ход мыслей Лосева, комментирующего Соловьева.

Существует возможность тройкого понимания Абсолютного бытия в его отношении к миру конечного: теизм, пантеизм и идея посредничества. Первое основывается на принципе совершенной трансцендентности Абсолюта миру, второе – на принципе их имманентности друг другу. Третье понимание предполагает введение в диаду «мир-Абсолют» некоего посредника между ними. В истории мысли идея посредничества достаточно известна, и софиология – это одно из ее проявлений. На поверхности лежат противоречия, связанные со смыслообразующим в софиологии понятием Софии, Премудрости Божией. К нему прилагается столько разнообразных значений, что собрать их в единое целое вроде бы и невозможно. Это: не Бог – не тварь; и Бог – и тварь; личность и неличный Бог. В софиологической метафизике можно встретить такие наименования Софии, как «идея Бога», «Царство, Сила и Слава Бога», истинный нелжеименный гносис, «истинность истин», единая сущность всей пресвятой Троицы, святость, чистота и непорочность твари, Ангел Хранитель твари.

Впрочем, даже если оставить без внимания учение о Софии как посредствующем существе между Богом и миром и тем самым вывести из-под сомнения непосредственность творения, то и тогда примирить софиологию с ортодоксальной идеей творения не удастся, т.к. отождествление Софии Божественной и Софии тварной неизбежно ведет к признанию единосущия Творца и твари. Утверждение однородности Бога и мира разрушает традиционное для христианства понимание

творения мира как внешнего творческого акта Божественной воли, поскольку однородность мира, строго говоря, требует признания того, что Господь сотворил мир из себя, как учат пантеисты, а не из ничего, как утверждает патристика.

Идея тварного посредника, кроме того, ведет к ряду логических нелепостей. Поскольку если бы невозможно было сотворить мир непосредственно и Богу для этой цели понадобился бы посредник, то и для сотворения этого посредника понадобился бы другой посредник, и еще посредник для сотворения первого посредника, и так далее до бесконечности. Таким образом, творение становится невозможным.

Все это весьма сильные аргументы, свидетельствующие против самого замысла софиологии как целого. Правда, они относятся не только к Соловьеву, но и к софиологии вообще. Заметим, однако, что рассуждения, подобные пересказанным выше рассуждениям Лосева, обосновывают прежде всего противоречивость и тем самым невозможность софиологии, как модели христианского богословия. Молчаливо предполагается при этом, видимо, что вне этой сферы софиология совсем уж никому не может понадобиться. Это не совсем верно: идеи, подобные софиологическим, востребуются в современном гностицизме («Новый век») – но верно, однако, то, что Соловьев хотел совсем не такого результата и, стало быть, противоречия его мысли в качестве христианской мысли все-таки неразрешимы.

Тем не менее, нам хотелось бы подчеркнуть здесь, что все эти противоречия имеют место внутри соловьевской метафизики. Если мы возьмем сам по себе текст «Трех свиданий», то ничего подобного там не найдем. Он оказывается в этом смысле гораздо более приемлемым способом отреагировать на личный мистический опыт, чем ранние трактаты Соловьева. Опять-таки, отсюда можно сделать вывод, что София – просто-напросто чисто художественное явление, которое вообще незачем рассматривать в историко-философском контексте, повторяя ошибку самого Соловьева, смешавшего поэзию и абстрактную мысль.

В таком выводе больше правды, чем нужно для того, чтобы легко свести концы с концами, разбираясь с софиологическим наследием Соловьева. Мы ведь начинали, напомним, именно с того, что подчеркивали: к Владимиру Соловьеву мы

хотим подойти как к мыслителю и логику, а не как к «мечтателю» в том смысле, какой в это слово вкладывала наша классическая литература. А теперь мы вроде бы должны отказаться от этого обещания.

Но у нас осталась еще одна возможность, и мы хотим ее испробовать. Противоречия соловьевской мысли о Софии, как мы сказали, обнаруживаются при анализе его ранней метафизики – но, может быть, дело здесь не в Софии и не в Соловьеве, а в метафизике.

### **3.5. Контексты Софии в творчестве Соловьева. Поиски посредничества в неметафизической мысли. 80-е и 90-е годы**

Итак, легко убедиться, что систематическое учение о Софии с самого начала содержит темные места, непримиримые антиномии, неустраненные противоречия. Что это – недостатки соловьевского изложения или трудности, присущие излагаемой им идее?.. Такая постановка вопроса предполагает, что «идея» существовала как бы независимо от Соловьева и способа, каким он мыслил (а мыслят люди вообще образами и словами, в конечном счете «изложениями», дискурсами). И это, на наш взгляд, методологически неправильно.

Методологически вернее было бы задаться вопросом о том, что представлял из себя способ мышления Соловьева 70-х и начала 80-х годов. Нет сомнения, что это метафизическое мышление в разных смыслах. Это метафизика в хайдеггеровском смысле, то есть мышление, имеющее своим предметом истинно сущее, а не бытие. Но это метафизика и в смысле Маркса и Ницше, то есть мышление, стремящееся опознать мир покоящихся сущностей в качестве «истинного мира». Мы уж не говорим о том, что это метафизика в самом нейтральном, докритическом смысле – Соловьев стремится построить для этого невидимого мира систему, в общем подобную системе научных законов, действующих в видимом мире.

Но это значит, что и в самом деле дефекты или противоречия соловьевской метафизической софиологии обусловлены самим метафизическим способом мышления, когда, с одной стороны, и тварь, и София, и Бог мыслятся в равной мере по образцу «сущностей» или «вещей»; с другой стороны –

критерием для расстановки твари, Софии и Бога в иерархии сущностей оказывается мера их неизменности или неподвижности.

Можно ли избежать подобных эффектов – это вопрос особый. Мы же сейчас констатируем, что Соловьев не мог не знать очевидного: «посредничество» в рамках какой бы то ни было иерархии сущностей означает «промежуточность», а никакой такой промежуточности быть не должно. И тем не менее какие-то причины побуждают Вл. Соловьева и других религиозных мыслителей обращаться к идее посредничества. О том, что они существуют и достаточно весомы, свидетельствует тот факт, что даже христианские богословы о. С. Булгаков и о. П. Флоренский могут создавать софиологические системы, хорошо сознавая, как невероятно трудно вписать их в русло церковного Предания.

Современный автор (С. В. Мосолова) пишет: «Глубинный корень всякой софиологии заключается в необходимости согласовать две противоречивые для человеческого ума посылки, лежащие в основе христианского гнозиса: первая – это положение о трансцендентности Бога, вторая – признание участия Абсолюта в жизни мира как Творца его и Промыслителя»<sup>49</sup>. Первая посылка вытекает и из философского понятия об Абсолюте. Его атрибутами являются несвязанность с чем бы то ни было, полная самодостаточность и безотносительность по отношению к чему бы то ни было, в том числе и к миру. Здесь логично вообще отказаться от любых положительных высказываний о Нем, учения о Нем не должно быть вовсе.

Однако такая однозначная трактовка Абсолютного «не соответствует принятому в христианской культуре понятию о Боге как Творце всего сущего, наделенного многими Именами, открытыми миру Им Самим; о Боге Промышляющем о Своем творении вплоть до принятия Сыном Божиим зрака человеческого»<sup>50</sup>. Таков самый общий вид антиномии соотношения Абсолюта и мира. Однако она таит в себе и другие. Недоумения возникают при утверждении положения о том, что всемогущему Богу не свойственны черты, связанные с тварностью и ограниченностью космоса. Возникает вопрос:

<sup>49</sup> Мосолова, С. В. Софиология: человеческое прочтение книги Божией // Вестник МГУ. Сер. 7: «Философия». 1994. № 1. С. 47.

как Бог вечный и неограниченный мог непосредственно сотворить мир временный и ограниченный? Как произошло количественное от неколичественного, зримое от незримого? Если Бог невещественен, то откуда вещество? И так далее.

Заметим, что все эти недоуменные вопросы связаны именно с метафизическим способом мышления, с самого начала вводящим квазинатуралистические допущения относительно Творца и акта творения. Их не было бы, если бы бесконечная ширина пропасти между Богом и миром осознавалась достаточно ясно, чтобы осознать принадлежность миру самих понятий и образов «пропасти», «ширины» и даже «бесконечности». Метафизика постулирует Бога как Единое или Сверхъединое, но при этом постоянно упускает из виду, что, даже если не отказываться от этого концепта, надо, во всяком случае, иметь в виду, что наши представления о единстве едва ли могут быть спроецированы на Бога.

И тогда, может быть, Соловьев предстанет в несколько неожиданном качестве – в качестве заложника метафизического системостроительства. О других софиологах сейчас говорить нет возможности, но можно упомянуть здесь характерную эволюцию о. П. Флоренского в поздние годы к так называемой «конкретной метафизике», которая на самом деле, очевидно, есть один из способов выйти из рамок метафизического мышления вообще – в случае Флоренского на путях доведения его до предела и до самоотрицания. Так, в самом деле, экземплиристский и в своем роде «материалистический» подход позднего Флоренского в корне разрушает, например, идею единой образной иерархии высших уровней сущего.

Если наша гипотеза верна и Соловьев также ощущал себя пленником метафизики как таковой, то мы должны и в его зрелом и позднем творчестве обнаружить черты неметафизического мышления, и очень возможно, что именно София, как катализатор противоречий в метафизике, играет здесь какую-то весьма существенную роль.

Неметафизическое мышление позднего Соловьева – это прежде всего, конечно, его феноменологические «статьи по теоретической философии». Но не только они. Нам хотелось бы обратить внимание на другую часть соловьевского насле-

дия 80-х – 90-х годов – ту, которая связана с историософскими в широком смысле слова темами, включая сюда и экклезиологию, и политику, и историю культуры и философии, и т. д. Этот поворот Соловьева «прочь от философии» вообще (длившийся, как известно, до середины 90-х годов), кажется, сам по себе свидетельствует о нежелании иметь дело с системостроительными обязательствами (а не только о внешних обстоятельствах, вроде разрыва с университетом). И ведь его-то как раз и предвещают «Чтения о Богочеловечестве», где в последний раз появляется метафизика Софии, но уже включенная в исторический контекст.

Следующее появление Софии состоится уже в контексте, характерном для работ Соловьева рассматриваемого периода, таких, как «Россия и Вселенская Церковь» – а там недалеко и до лекции о Конте. И здесь уже не бессмысленно было бы говорить о том, что София начинает перемещаться из области метафизики в область философии культуры, общества и политики. Для этого, впрочем, следовало бы активизировать напоминание о специфически русских, славянофильских линиях в генезисе Софии Соловьева.

Следует вспомнить, что на каком-то этапе Соловьев, как некогда Хомяков (правда, сама эта стратегия известна еще Платону), конструировал представление об идеальном обществе, которое порождает сознание, способное создавать цельное знание без тех сложностей, которые мешают этому процессу в обществе реальном. Он и конструировал собственно идеальную схему России: подчеркнем, что это теоретическая модель, с реальной Россией связана лишь опосредованно, это именно категория «России», как ее опознает Лосев.

Такого конструирования не был чужд уже ранний Соловьев – итог ему подводится в «Трех речах в память Достоевского», где поминается, между прочим, «Богоматерия» – явное иносказание Софии. Зрелый период привносит, в частности, то обстоятельство, что Соловьев ориентируется на несуществующее, но логически возможное сочетание России и Католической Церкви – не более нереальное, надо сказать, чем первоначальная модель идеальной России. Создатель модели понимал здесь не только этот разрыв с реальностью, но и то, что само это моделирование призвано ответить на вопрос, почему разрыв так велик.

<sup>50</sup> Мосолова, С. В. Указ. соч. С. 47.

Ведь Соловьев, в отличие от славянофилов, сознавал (с годами, очевидно, все четче), что идеал свободных и разумных отношений между людьми в любой момент может начать значить отрицание традиционализма, более того, отрицание субстанциональности культурных форм как таковых. Церковь для Соловьева есть возможность живого сознания, как и для Хомякова, но Соловьев подчеркивает, что это возможно постольку, что сама Церковь производилась и производится живым сознанием Бога и людей (если у них хватает для этого веры).

Итак, у зрелого Соловьева Церковь понимается, кроме прочего, как непрестанно развивающееся пространство самокритичной культуры. «Самокритичной» значит здесь – культуры, не заинтересованной в самосохранении, а лишь в поддержке общения людей с Богочеловеком. Это вывод из известного реферата «Об упадке средневекового мирозерцания» и еще больше – из «Повести об антихристе». Это что-то очень важное, но, прежде чем говорить об этом, напомним, какое отношение все эти обстоятельства имеют к Софии.

София, как Богочеловечество, есть, кроме всего прочего, Церковь: заметим, что поздний Соловьев специально оговаривает, что к Церкви таинственным образом принадлежат, очевидно, многие не связанные с нею люди. Пожалуй, это близко к позднему католическому истолкованию Церкви как спасенного и спасающегося человечества. Сейчас нас интересует не это, а то, что при такой трактовке, очевидно, не существует такой данности, как полностью прозрачное для самого себя самосознание Церкви-Софии. Оно вообще не прозрачно ни для кого, кроме Бога.

Но это значит, что нет и такой данности, как самоидентичность этой самой Церкви-Софии, и такая самоидентичность не может быть достигнута ни при каком напряжении разума, индивидуального или какого-либо еще. Точнее было бы сказать даже так: самоидентичность не расплывается, но скорее обнаруживается, что Церковь – это не то, относительно самоидентичности чего можно было бы спрашивать.

И это не значит, что Соловьев отказался от идеала цельного знания. Наоборот, он радикализовал свои позиции, пересмотрев способ конструирования идеального сообщества. Стремясь к последовательности мышления, Соловьев отказался от самого приема утопического конструирования и на-

чал (в «Краткой повести») войну с утопизмом как таковым. Красной нитью проходит через позднее соловьевское творчество одна мысль: мир уже есть, и уже ясно, на каких путях он погибнет – на путях реализации массовой потребности в утопии. Философии нечего делать с утопией, ибо утопия стала достоянием общественного сознания и идеологии. Она должна вступать в контакт с реальными человеческими потребностями на ином уровне – на уровне осознания парадоксов в континууме бытия-сознания.

Парадокс в том, что цельное сознание может существовать только чудом, причем чудо уже свершилось; только в общении, причем общение уже вершится, потому что Бог распят, воскрес и грядет. В том образе Церкви, что возникает в «Краткой повести об антихристе», главное – это то, что она, как общение людей с Богочеловеком, уже есть, а необходимые культурные формы возникают мгновенно и спонтанно (и спонтанно укладываются в пророчества Иоанна Богослова). Если мы вновь вспомним о том, что изначально София мыслилась как условие цельного знания, то, очевидно, требуется такая формулировка: в конечном счете София есть философский концепт чуда и другой жизни, как невероятного присутствия цельного знания здесь и сейчас.

Именно поэтому, видимо, и философия должна профессионализироваться и обрести строгий язык, чтобы привести к ясности сознание парадокса, которое и есть цельное знание. Этим Соловьев и занимается в «статьях по теоретической философии», которые в таком случае оказываются вполне логичным способом двигаться по тому же пути, который символизирует София. И расщепление Соловьева позднейших лет на академического философа-феноменолога, поэта и апокалиптику оказывается мнимым. Ибо именно София оказалась мостом, по которому Владимир Соловьев переходит от метафизического к неметафизическому и существенным образом неклассическому философствованию.