

ВВЕДЕНИЕ *

Необходимость изучения наследия русских философов XIX и начала XX веков сегодня ни у кого уже не вызывает сомнения. Но, учитывая разрыв в естественной преемственности развития философской культуры, следует помнить о том, что здесь требуется повышенное внимание к способам прочтения текстов. Это относится и к текстам В. С. Соловьева, о котором сегодня, пожалуй, известно больше, чем о каком-либо другом русском философе, вернувшемся из многолетнего забвения.

Трудно найти в истории русского просвещения XIX века другое имя, которое привлекало бы к себе так много внимания и которое вызывало бы такие разнообразные, часто прямо противоположные друг другу суждения, как имя Владимира Сергеевича Соловьева. Уже в 1902 году, когда прошло всего два года с его смерти, литература о нем выросла уже до очень почтенных размеров, «не было, кажется, ни одного общелитературного органа, который не отозвался бы по поводу смерти Соловьева, а более видные из органов поместили немало значительных и солидных статей и заметок, посвященных памяти почившего философа, появилось немало и отдельных статей и брошюр, посвященных его памяти»¹.

Имя Соловьева также нередко появлялось на страницах газет и журналов, ему посвящено немало монографий и трудов. Его авторитет признан за рубежом. Но далеко не все сходятся в определении характера значения и влияния Соловьева, в оценке его личности и, самое главное, в понимании сущности его философского мировоззрения, его религиозных убеждений и особенно его социально-исторических воззрений. Здесь заметны самые разноречивые, даже до полной противоположности, взгляды.

* Работа «Многозначность термина "София"» была выполнена А. М. Карпеевым при поддержке И. А. Авдеевой, собравшей для автора значительную часть литературы по теме проведенного им исследования.

¹ Никольский, А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и Разум. 1902. № 10. С. 47.

Сама эта разноречивость могла бы составить предмет отдельной работы. Мы скажем об этом несколько слов, потому что они касаются обоснования актуальности нашего исследования. В самих историко-философских «спорах о Соловьеве», на наш взгляд, нужно выделить две стороны.

Во-первых, можно столкнуться противоположные высказывания о мировоззрении Соловьева, о его системе ценностей, идеале, субъективных стремлениях и объективном их результате, о том, грубо говоря, «чьим» он был идеологом.

Во-вторых, можно столкнуться разные и противоположные друг другу мнения о собственно философском умении Соловьева или о том, пожалуй, как соотносить Соловьева-философа и Соловьева-«идеолога» в указанном выше смысле. Мы, в конечном счете, хотели бы двигаться в том поле, которое обозначено столкновениями мнений о Соловьеве именно в качестве философа. Но для этого две проблемы надо сперва разделить.

Для первого случая укажем хотя бы на то, что существует проблема с определением места Соловьева между двух сложившихся в России интеллектуальных традиций – «западников» и «славянофилов». В начале XX века велись ожесточенные споры на эту тему. Сейчас скорее склоняются к тому, что Соловьев не принадлежал ни к одному из этих лагерей в отдельности. Также возникали споры по поводу его религиозных убеждений. Тогда как одни считали Соловьева человеком не только строго христианских, но и строго православных убеждений, другие считали его явным католиком, «некоторые же прямо считают завзятым пантеистом, в своих религиозно-философских воззрениях далеким от истинно-христианского учения»: разброс в оценках отмечался уже первыми авторами, подводившими итоги «эпохе Соловьева», такими, как А. Никольский².

Такие противоречия в оценках, которые подобны только что упомянутым, касаются как раз мировоззрения Соловьева, истолкования его общекультурной и религиозной идентификации, а не вклада в собственно философскую культуру. Это вопрос о том, к какой партии приписать авторитетного и популярного литератора. Не всегда, но, вероятно, не так уж редко это – последствие желания укрепить собственную по-

² Никольский, А. Указ. соч. С. 408.

зицию. Вспомним, кстати, что и Ленин включал В. Соловьева в круг деятелей классической русской культуры, которые должны быть увековечены в рамках «плана монументальной пропаганды», — иначе говоря, главный большевик от имени победившего пролетариата тоже предъявлял права на наследство.

Заметим, что в эту разноголосицу всегда входят указания на тему Софии в философии Соловьева — концепт важный, но до сих пор не вполне проясненный. Именно в связи с ним друг и крупнейший историограф Соловьева — Е. Н. Трубецкой — отмечал у него отсутствие страха Божия, отождествление Бога с миром, признание их единосущия. Клерикалы-католики видели в русском философе богоотступника. Победоносцев окрестил его безумцем, насаждающим цинический соблазн. Антоний Храповицкий именует его лжепророком, поддельвателем истинного богословия. Константин Леонтьев называл его сатаной. «Мои богословствующие противники, — замечает философ, — пришли к следующему решению: предать меня всевозможному священнобедничеству и благооклеветанию»³.

Но и в тех случаях, когда от Соловьева, наоборот, отмежевываются или просто добросовестно ищут верную формулировку для определения «исторического места», сплошь и рядом отправляются не от собственно философских заслуг, а от какого-то уже внефилософского значения итоговых мировоззренческих формул, от религиозного или социально-политического кредо. Спрашивают, например, о том, можно ли считать соловьевское учение о Софии вполне православным. Это важный вопрос, но для истории философии (в отличие от истории богословия) он вряд ли может находиться в центре.

Ниже один из разделов работы будет затрагивать проблему адекватности восприятия Соловьева как «универсального просветителя» — так можно назвать амплуа, в котором он в первую очередь воспринимался многими из тех, кто о нем писал. Подчеркнем сразу, что мы вовсе не хотим это «поставить на вид» авторам, которые будут упоминаться в связи с этим (тот же Никольский, или князь Е. Трубецкой, или Вячеслав Иванов). Если «поэт в России больше, чем

³ См. Коган, Л. А. О черновых записях-размышлениях В. С. Соловьева. // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 112–127.

поэт», то тем более при восприятии наследия философа невозможно уйти от этого «больше». В России это обстоятельство всегда входило в правила игры, и само философствование, в частности того же Соловьева, принимало это предварительное условие. Так что споры о том, «чей» Соловьев, должны непременно учитываться историей философии, и мы просто говорим, что не с ними соотносится центр тяжести нашей работы.

А с чем же его соотнести?.. Здесь нужны вообще другие системы свидетельств. Так, сошлемся, с одной стороны, на мнение крупнейшего западного специалиста по В. Соловьеву, Х. Даама: «Не может быть никакого сомнения в том, что философия Соловьева — особенно в период с 1892 по 1899 год — достигла выводов, которые предвосхитили почти весь методологический инструментарий немецкой феноменологии»⁴. Х. Даам имеет в виду в первую очередь поздние тексты, которые условно называют (за отсутствием авторского заглавия) «статьями по теоретической философии».

Сейчас мы не будем выяснять, прав Даам или нет по существу, видя в Соловьеве как бы второго Гуссерля, оставшегося в этом качестве неизвестным Европе, во всяком случае, при жизни. Мы просто констатируем, что возможна высочайшая оценка Соловьева как «чистого философа». То есть оценка «отлично» ставится в первую очередь строгости и чистоте мышления, которое стремится к абсолютной прозрачности — и в этом стремлении оставляет далеко позади аналогичное стремление картезианства, например.

Действительно, в «Теоретической философии» Соловьев постоянно упрекает не кого-нибудь, а Декарта в том, что тот допускает недостаточно однозначный язык и именно поэтому выходит за рамки чистой феноменологии и чистой философии, которая, стало быть, есть идеал самого Соловьева. Иначе говоря, судя по тому, что пишет сам Соловьев, однозначность мышления и языка была для него равнозначна интеллектуальной честности.

Но огромное место в соловьевском философствовании занимает понятие или концепт, который поражает своей рас-

⁴ Цит. по: Гулыга, А. В. Философия любви // Соч. в 2 т. / В. С. Соловьев. Т. 1. М., 1990. С. 46.

плывчатостью или многозначностью, — упомянутый уже выше концепт Софии. Чтобы не перегружать введение, мы не будем выписывать сейчас ни высказываний авторов, писавших о Соловьеве, ни текстов самого Соловьева — мы приводим их ниже, в тексте работы. Факт, что это практически единогласное свидетельство: «София» у Соловьева может означать едва ли не «все, что угодно». Да если бы и не было такого единогласного свидетельства, хватило бы наших собственных наблюдений, которые на определенном этапе приходят к тому же выводу.

Итак, вот разноречивость: приходится констатировать, что заявленный самим Соловьевым интеллектуальный идеал совершенно не совмещается с излюбленным и специфичным, прямо-таки «фирменным» концептом Соловьева. Писавшие о Соловьеве историки относились к нему, как правило, с симпатией и, более того, зачастую в той или иной мере разделяли его идеалы — в том, что касается «цельного знания», весьма отличающегося от знания в смысле классического рационализма — сам Соловьев называл его знанием мистическим или теософическим и т. п. Это не те люди, которые могли бы «уличать» Соловьева в фокусничестве и шарлатанстве с термином «София» или списывать Софию по статье индивидуальной психологии, непреодолимых комплексов, говоря попросту — душевного нездоровья философа. То есть: какой логики можно ждать от человека, который просто-напросто хочет верить в то, что для него важно? Или: какой логики ждать от человека, у которого «голоса в голове»? Для нас два эти хода — объявить Соловьева либо интеллектуально нечестным, либо недееспособным — так же исключены, как для Трубецкого или Лосева, и именно поэтому мы пишем настоящую работу. Многозначность Софии надо понять, то есть не столько привести в систему ее смыслы, сколько понять смысл самой многозначности как таковой.

Соловьевская София — очень сложная тема. Σοφία (греч.), σοφία (др.-евр.) — мудрость или Премудрость — имеет отношение к области древних архетипов, пра-образов культуры вообще. Что касается конкретно соловьевской Софии, то здесь, как в фокусе, пересекаются несколько линий преемственности, которые важны для характеристики философии Соловьева как целого — имея в виду как философский метод, так и

систематизированное мировоззрение. Эти линии несколько раз пересекаются и переплетаются уже в своих истоках: Библия, древний и ренессансный гностицизм, немецкий идеализм, русская традиция. Наша работа отчасти будет касаться распутывания этого клубка влияний — без этого нельзя обнаружить логику собственно соловьевской софиологии, его «софиологику».

Конечно, при этом нельзя игнорировать и фактов биографии Соловьева, его личных качеств, подлежащих ведению психологии и психоанализа. Но все же нам интересны, в конечном счете, философские и логические качества Софии, позволяющие считать ее все-таки фигурой мысли, а не только либидинозным символом. Здесь, во введении, мы ограничимся кратким указанием именно на те качества этой темы, которые обозначают специфически русское качество соловьевской мысли.

Действительно, ведь образ Софии Премудрости Божией ни в какой иной культуре не представлен так широко и разнообразно, как в русской. Он проходит через всю отечественную историю сквозной и необычайно насыщенной сложным содержанием темой. Стоят посвященные Святой Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя Святой Софии сохранились в Москве. Одновременно София предстает в качестве особого иконографического образа во фресковой живописи, иконописи, миниатюре, шитье, пластике. Она же является центральным или одним из главных образов целого круга литературных произведений; ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. И, наконец, Святая София Премудрость Божия «выступает одной из важнейших доминант древнерусской мысли, имеет глубокий философско-символический смысл, содержит невыразимую в категориях абстрактного мышления эзотерическую таинственность и притягательную силу»⁵.

Как всякий русский мыслитель, Соловьев волей-неволей — просветитель, то есть посредник между культурами, проясняющий возможные основания контакта. Между тем

⁵ Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII веков. М., 1996. С. 268.

традиционный в России интерес к Софии Премудрости Божией связан именно с посреднической ролью этого образа. София «связует сакральное с эстетическим, премудростное с нравственным, эзотерическое с явной выразительностью, сокровенное с понятными для всего народа воплощениями»⁶. София связывает также автохтонные традиции с мировой культурой, с христианским миром, с древнейшими цивилизациями Востока, с началом человеческой истории, ибо является одним из наиболее глубоко укорененных архетипов общечеловеческого сознания, как женский образ Премудрости, Устроительницы, Покровительницы.

София – это и символ связи русской культуры, через византийское посредничество, с античной культурой, с платоновским эросом, который побуждал античную мысль стремиться к горнему знанию как высшему выражению прекрасного. И естественно, что, если брать тему Премудрости во всех ее проявлениях и во множестве близких ей понятий, то получается, что редкий древнерусский автор в той или иной мере не касался Софии, ибо, по словам В. В. Бычкова, сам тип мышления и мировоззрения русского средневековья сохранил софийный элемент.

Между тем в самом «софийном элементе» есть радикальная двусмысленность, может быть, продуктивная. София старой Руси – это квинтэссенция ее жизненного мира, ее бытовой и не всегда вполне православной мифологии, потому что София – это образ целостности, некоего «множества всех множеств», внутри которого не рефлектируют, не рассуждают, а просто живут. И в то же время София старой Руси – это ее просвещение, это взгляд с византийского берега на нерелективную целостность северной «почвы». И, может быть, ни в чем так не проявляется русское качество Соловьева, как в работе с этой радикальной двусмысленностью.

И здесь пора вернуться к проблеме адекватного восприятия и оценки философского наследия – как узкими специалистами, так и массовым читателем. Философия Владимира Соловьева – часть русской культуры, и парадигма философствования тут во многом обусловлена традиционными для

⁶ Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI-XVII веков. М., 1996. С. 46.

нее ценностями. В то же время она же выступает и как рефлексия этой культуры, осуществляемая, впрочем, не всегда в универсальных философских категориях. Поскольку методологическая значимость теории зависит, кроме прочего, и от категориального аппарата, то рассматриваемая проблема – многозначность Софии Соловьева – может служить поводом для размышлений об уровне самосознания русской культуры. Тем более что сегодня нам необходимо то, что Х.-Г. Гадамер называет диалогом с традицией, «вопросанием традиции» не только из чистого интереса к истории.

Автор настоящей работы рассматривает проблему, сравнивая и анализируя выбранные произведения, применяя герменевтический подход и исторический анализ. С точки зрения герменевтики Гадамера, подлинное понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением. Оно требует постоянного учета исторической дистанции между интерпретатором и текстом, всех исторических обстоятельств, непосредственно или опосредованно связывающих их, взаимодействия прошлой и сегодняшней духовной атмосферы, что не только не затрудняет, а, напротив, способствует процессу понимания истории. Но как все это осуществить?

Прежде всего, необходимо учитывать, что интерпретатор, подходя к тексту, всегда уже имеет определенное предварительное его понимание (предпонимание), детерминированное условиями (семья, общество, государство), в которых он живет. Это предпонимание с необходимостью имеет характер предрассудка. Гадамер отклоняет традиционно негативное отношение к предрассудку как к чему-то, чего нужно избегать, чего необходимо стыдиться⁷. Исторический анализ этого понятия показывает, что только благодаря Просвещению понятие предрассудка получило привычное для нас отрицательное значение. Сам по себе предрассудок означает суждение, которое выносится до окончательной проверки всех предметно определяющих моментов. Предрассудок не означает ложного суждения, он может быть оценен и положительно, и отрицательно⁸. Предрассудки законны, неизбежны, коренятся в объек-

⁷ Гадамер, Г. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 15–16.

⁸ Там же. С. 15–16.

тивных исторических условиях. И дело, следовательно, отнюдь не в том, чтобы отбросить эти предрассудки; их надо осознать, учесть, привести, так сказать, во взвешенное состояние, и если избавляться, то только от ложных предубеждений.

Какое это имеет значение для нас? Прежде всего такое, что мы находимся в той же культурной традиции, что и сам Соловьев, и интуитивно знаем, что еще не исчерпала себя та историческая ситуация в движении этой традиции, внутри которой размещается соловьевское философствование. Это дает основание предположить, что интерпретация текстов Соловьева будет для нас в той или иной мере самопознанием и наоборот. Предрассудок здесь – само *русское* качество интерпретируемого и интерпретатора, которое задает априорную возможность понимания соловьевской проблематики.

Понимание не означает само по себе восторга и апологетики – оно могло бы вылиться и в критику Соловьева. Но что такое «критика» в философском, кантовском смысле, как не постановка вопроса по принципу «как возможно что-либо?» И вот, мы можем ставить вопросы такого типа: «как возможна соловьевская мысль?» или, конкретнее, «как возможна соловьевская мысль о Софии в качестве *русской* мысли?» – и быть уверенными, что эти вопросы не пройдут мимо сути дела, что это понимающие вопросы. Потому что мы можем быть уверены, что те же самые вопросы интересовали и самого Соловьева как русского философа.

От такого предрассудка, как предпонимание, избавляться не надо, хотя по мере нашего движения он (оно) будет корректироваться. В этом смысле мы можем постепенно избавляться от предрассудков, то есть отбрасывать определенные коннотации, которые в начале пути связаны у нас со смутными понятиями предпонимания. Прежде всего, это касается той непонятной «русскости», в поле которой мы оказались уверены в возможности предпонимания. Может быть, это совсем не то, что мы думаем, и, стало быть, наша изначальная связь с Владимиром Соловьевым хотя и несомненна, но имеет совершенно не тот смысл, не те характеристики или очертания.

Мы не претендуем на то, что нам удалось полностью избыть те предрассудки, о которых шла речь. Мы также не можем сказать, что нам удалось привести их в какую-либо систему. Мы попытались найти корни и причины неоднознач-

ности концепта Софии в философии Соловьева. Их можно искать в его христианском (православном) воспитании; в его визионерском опыте (также оформленном и осознанном в некотором культурном поле); во влиянии более ранних философских систем; и, наконец, в его характере. Но сказать «характер» – значит либо не сказать практически ничего (то есть ввести индивидуальность как иррациональный фактор), либо сказать почти то же, что и «судьба». А судьба Соловьева (и наша тоже) располагается в поле судьбы России.

Поэтому первоочередное значение при интерпретации софийной темы, да и любой темы Соловьева, приобретает такой вопрос: какое отношение софийная тема имеет к выживанию этого человека в этой стране? Между прочим, это и более глубокий смысл данного исследования как самоинтерпретации автора. Зачем вообще писать о соловьевской Софии, какое отношение это занятие имеет к нашим попыткам выжить? Без удерживания где-то в поле зрения последнего вопроса, очевидно, нельзя рассчитывать понять и самого Соловьева.

Поэтому наша работа будет построена более или менее по концентрическому или спиральному принципу.

Ее цель, в конечном счете, – это понимание Соловьева, точнее, понимание логики введения им концепта Софии в свое философствование. В связи с этим решаются, по существу, две взаимосвязанные задачи, содержание которых кратко указано в заглавии настоящей работы. Во-первых, методологическая задача – необходимо понять, как вообще можно понять Софию в качестве философского концепта (а не психологического образования, не художественного образа). Во-вторых, содержательная задача – понять смысл многозначности термина «София», не сводимой к простой небрежности или неаккуратности мышления автора.

В первой главе речь о Софии Соловьева идет главным образом в связи с общими характеристиками творчества философа. Главным здесь оказывается уточнение специфики позиции Соловьева как просветителя, которую мы стремимся понять в связи со спецификой русской культуры и русской философии вообще. Здесь выдвигается гипотеза или, точнее, две взаимосвязанные гипотезы о том, почему вообще оказывается возможен концепт Софии как многозначный. Предлагается рассматривать Софию в контексте теории цельного зна-

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

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА 1 СОЛОВЬЕВ-ПРОСВЕТИТЕЛЬ

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

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

1.1. Русское просвещение и Соловьев

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