



А. Ф. ЛОСЕВ

Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И РАННИЙ ПЕРИОД

1. *Вступительные замечания.* Весь сложный, беспокойный и бесконечно разнообразный философский путь Вл. Соловьева требует от нас одного научно-исследовательского наблюдения, которое помогло бы максимально обобщить этот путь и дать его краткую и предельную формулировку*.

Вл. Соловьев — идеалист. Но вот от классических форм идеализма он дошел до полного их отрицания. Как это могло случиться и имеется ли что-нибудь общее между началом, серединой и концом его философского пути? Мы часто наталкиваемся у философа также на ярко выраженные тенденции, если не прямо материалистические, то, по крайней мере, мощно возвещающие о выходе за пределы идеализма в обычном смысле слова. Как это могло случиться и где у него такая теория, такая понятийная система и такая терминология, которая свидетельствовала бы не просто о наших догадках и не просто о рассыпанных повсюду и подчас противоречивых суждениях философа? Несомненно, здесь чувствуется и такая теория, и такая категория, и такой термин, которые соответствуют и глубочайшим намерениям философа, и нашему намерению довести дело до полной ясности.

* Сочинения Вл. Соловьева в дальнейшем цитируются у нас с указанием римской цифры, обозначающей том собрания сочинений философа, и арабской цифры, обозначающей страницу данного тома (имеется в виду второе десятичное издание сочинений Вл. Соловьева, не содержащее указаний на годы выхода в свет отдельных томов, но предположительно вышедшее в 1911—1913 гг.).

И далее, на протяжении всей своей сознательной жизни, Вл. Соловьев неустанно призывает к общественному и политическому служению и старается в этом смысле переработать отвлеченность всякого идеализма. Вл. Соловьев — восторженный поклонник прогресса и философ, пришедший к его безусловному отрицанию. Вл. Соловьев — теоретик всеединства, и он же — горячий патриот, всю жизнь мечтавший о всемирно-исторической и международной роли России. Но этот патриотизм не может же быть каким-то внешним привеском у столь синтетически мыслящего философа. Его патриотизм, конечно, должен быть заложен в самых глубоких основаниях его идеалистического мировоззрения. Наконец, в целях раздельного и постепенного изучения философии Вл. Соловьева мы нашли необходимым отделить везде господствующую у него мистическую презумпцию от рациональных доказательств, основанных на здравом смысле и тоже пронизывающих его философию с первых же страниц и до последних. Но ведь такого рода разделение двух сторон в философии Вл. Соловьева для нас тоже не может быть окончательным. Это разделение мы произвели только для удобства последовательного анализа соловьевской философии. А для самого-то Вл. Соловьева это разделение, хотя он проводил его и всегда, и систематически, в то же самое время имело и глубочайший синтетический и универсальный смысл. Но тогда опять и опять возникает вопрос: где же, в чем же и когда же, в какой концепции, в какой основной категории и в каком основном термине этот синтез у философа больше и яснее всего выражен? А главное, что в этом отношении для соловьевского идеализма специфичнее всего и чем он больше всего отличается от других типов идеализма?

Эта концепция у Вл. Соловьева есть концепция *Софии* (Мудрости, или Премудрости); и эта категория и этот термин у Вл. Соловьева есть «*софия*». И сейчас мы увидим, как в учении Соловьева о Софии совместились и его идеализм, и его материалистическая тенденция, и его общественно-политическая стихия, и его русский патриотизм, и его эсхатология.

В дни ранней молодости автора настоящей работы вопрос о Софии с жаром обсуждался в известных философских и литературных кругах, причем в этих прениях меньше всего участвовали профессиональные философы, считавшие для себя эту тему слишком модернистской, а обсуждалась она больше дилетантами и разного рода любителями. В результате этих прений в данном вопросе водворилась огромная путаница, которую в те времена было трудно ликвидировать уже из-за модности са-

мой темы. В настоящее время тема о Софии уже давно стала историей; и современный исследователь имеет все данные и все условия, чтобы изучить этот вопрос спокойно и систематически, соблюдая и теперешнюю историко-философскую остроту, и необходимость общественно-политической интерпретации, в отношении Вл. Соловьева как раз весьма специфичной.

Идеалисты обычно не любят, когда у них находят материалистические тенденции. Но вот Вл. Соловьева как раз не удовлетворяет идея в своем чистом виде, то есть идея просто как смысл вещи, без самой вещи, без ее тела, без ее фактической осуществленности. И это у него прежде всего касается учения о самом обожестве. Конечно, божество у него охватывает решительно все и есть всеединство; и это божество тоже имеет свою идею, свой смысл, свой логос. Но всего этого для Вл. Соловьева еще очень мало. Божество обязательно есть еще и соответствующее тело, от него неотъемлемое, но тем не менее не сводящееся только на логос.

Здесь мы должны предупредить читателя, что характер соловьевского учения о Софии не является для Вл. Соловьева чем-то необычным, чем-то неожиданным и одиночным. Этот идеалистический материализм или этот материалистический идеализм пронизывает всего Вл. Соловьева с первых его произведений и до последних. И вообще Вл. Соловьев не терпел ничего слишком правого и ничего слишком левого. Он считал себя апостолом свободы и был противником всякой реакции, шла ли она справа или слева. И нужно сказать, что это его враждебное отношение ко всякого рода реакции, и правой и левой, вообще говоря, мало кто понимал. Из близких Вл. Соловьеву людей, которые это понимали, можно назвать, пожалуй, только его близкого друга В. Л. Величко, который пишет: «Соловьев видел опасность языческого одичания и со стороны прогрессистов, закусивших удила, и, не меньше того, со стороны реакционеров, у которых он не без основания видел “белый нигилизм”, противоречащий истинно охранительным и созидательным основам жизни. Главною, важнейшею среди этих последних он считал *религию*» *. Именно в области религии Вл. Соловьев находил то противоестественное раздвоение, которое было характерно для его времени и выражено было, с одной стороны, Церковью, не признававшей никакого светского прогресса, а с другой стороны, обществом, которое отрицало Цер-

* Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1903. С. 72.

ковь, считая ее отжившим и некультурным учреждением. Наивный Вл. Соловьев думал, что нужно только объединить православие и католичество, и все будет хорошо. И с еще большей наивностью он полагал, что все народы откажутся от своих национальных претензий и во главе с Россией вольются в общую вселенскую Церковь, в которой и сольется все духовное и все светское. Вот такой же верой относительно воссоединения идеализма и материализма отличается и все соловьевское мировоззрение. И такой же вот верой в слияние всего духовного и светского проникнуто и учение Вл. Соловьева о Софии. Такое учение можно назвать наивным, но его никак нельзя назвать глупым. Его можно считать малообоснованным и даже утопическим, но философскую аргументацию Вл. Соловьева в данной области никак нельзя считать чем-то нефилософским и чем-то нерациональным. Можно считать необоснованным даже и вообще все глубокое внимание мыслителя ко всей этой религиозно-философской области, считая ее чем-то только мнимым и фантастическим и потому нелепым. Но если стать на позицию самого Вл. Соловьева, то учение о Софии придется считать и философским, и хорошо обоснованным, и совсем не наивным.

Итак, учение Вл. Соловьева о Софии как об идеально-материальном или материально-идеальном отнюдь не противоречит общему мировоззрению философа, но, наоборот, весьма красочно не только его иллюстрирует, но и логически демонстрирует.

Чтобы приблизиться к пониманию Софии-Мудрости, не худо обратить внимание на русские слова, которые в данном случае употребляются. Дело в том, что «ум» русский язык обычно понимает как теоретическую способность правильно и целесообразно мыслить. Но слово «разум» имеет уже некоторый новый оттенок, указывающий не только на теоретическое мышление, но и на способность практически пользоваться этим мышлением («разумный план», «разумное предложение», «разумное действие», «разумный выход»). Что же касается слова «мудрость», то, если прислушаться к общему чувству русского языка, здесь имеется не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять. Приблизительно то же самое мы находим и у древнегреческих философов, которые четко различали *поус*, или «ум», далее — *logos*, имеющий в греческом языке множество значений, но для нас в данном случае важно значение «разум», и *sophia*, которая и представляет собою жизненно-оформ-

ленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он может быть применяем. Вот из этих античных источников через разного рода трудноизучимые посредства к Вл. Соловьеву и перешла эта София, о которой он говорит много раз, говорит в течение всей своей жизни, и говорит не без противоречий.

2. *Ненапечатанная рукопись на французском языке под названием «Sophie».* Прежде всего имеет смысл указать на одно довольно странное произведение Вл. Соловьева, которое осталось ненапечатанным и которое даже едва ли целесообразно печатать ввиду его чернового и небрежного характера. Этот небольшой трактат Вл. Соловьев писал еще в Каире и Сорренто, то есть еще в 1876 году, во время своей первой заграничной поездки. Следовательно, произведение это очень раннее и принадлежит 23-летнему философу, хотя, впрочем, уже почти через два года после защиты магистерской диссертации. Эта рукопись по наследству перешла к племяннику философа С. М. Соловьеву, а от него в ЦГАЛИ СССР (ф. 446, оп. 1, ед. хр. 19). Произведение это является не только черновым наброском вообще — подобного рода наброски всегда предшествуют выработке окончательного текста. Это черновик в каком-то внутреннем смысле слова, поскольку в значительной мере является сумбуром разных идей, то соловьевских, то несоловьевских, с использованием разных знаков и чертежей, иной раз совсем непонятных, с приписками на полях и вообще с хаотическим распределением материала. Таким образом, то, что мы сейчас будем говорить о соловьевской Софии, относится только к очень раннему Вл. Соловьеву; а его общее учение о Софии мы будем излагать и анализировать позже.

Формально это диалог, который ведется философом с Софией. Но что понимать здесь под Софией, это требует многих размышлений и догадок. В диалоге она выступает просто как философ с теми же рассуждениями и с той же терминологией, которые свойственны и вообще беседующим между собой философам. Впрочем, форма диалога поддерживается только вначале, в дальнейшем же диалог переходит к обычному философскому повествованию вполне монологического характера.

София у Вл. Соловьева — это основной и центральный образ, или идея всего его философствования. Ее, как мы сказали выше, он мыслил как нераздельное тождество идеального и материального, то есть как материально осуществленную идею или как идеально преображенную материю. И, как известно, именно такого рода трактаты интересовали Вл. Соловьева в

Британском музее и именно такого рода умозрения охватывали его в Египте. Но вся эта интимно-умозрительная сторона Софии в рукописном трактате почти не затрагивается.

Сергей Соловьев-младший, для которого эта рукопись при его жизни была его собственностью, при составлении биографии Вл. Соловьева имел полную возможность как изложить это сочинение, так и дать русский перевод его главнейших мест. Этими материалами покойного С. М. Соловьева мы здесь и воспользуемся.

3. *Программа философии вообще.* Рукописи предшествует программа, написанная на русском языке, вероятно, еще в Лондоне, в начале первого заграничного путешествия Вл. Соловьева, в 1875 году, и имеющая своей целью формулировать задачи философии вообще.

Вот эта программа:

Предисловие:

гл. 1 — о трех типах философии вообще,

гл. 2 — метафизический характер человека и общая возможность метафизики,

гл. 3 — о положительной метафизике в частности. Ее формальные принципы. Ее отношение в двум другим типам философии, к религии, положительной науке, к искусству и к жизни.

Изложение начал:

гл. 4 — антропологические основы положительной метафизики,

гл. 5 — теологические начала,

гл. 6 — космогонические и сотериологические начала,

гл. 7 — эсхатологические начала.

4. *Вселенская религия.* В первом диалоге ставится вопрос о том, что такое вселенская религия. Здесь интересны возможные определения христианства: «Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и не верит больше? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и «великих мира»?» Здесь важна уничтожающая оценка католичества и протестантизма, отсутствующая в позднейших со-

чинениях Вл. Соловьева. Православие формально здесь не названо. Но вполне очевидно, что именно к нему относятся такие выражения, как «слепое невежество» и «рутина масс». Вместо всех этих исторических типов христианства София говорит о некоей вселенской религии, вовсе не только о христианстве, которая подобна «дереву с бесчисленными ветвями, отягченному плодами и простирающему свою сень на всю землю и на грядущие миры». Это цветущее дерево не имеет ничего общего с голым и гладким стволом.

Всякий объективно мыслящий историк философии и знакомый с православными убеждениями Вл. Соловьева, несомненно, будет прав в том, что юный Вл. Соловьев проповедует здесь самый настоящий пантеизм. Он только старается представить этот пантеизм не в виде метафизических категорий, но, по возможности, более конкретно. И все же в данном случае это есть пантеизм. Вселенская религия — «это не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют». «Единственное, что она разрушает, — это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть».

5. *Понятие абсолютного.* После установления такой вселенской религии в изучаемой нами рукописи Вл. Соловьева ставится вопрос о самой возможности постижения того абсолютного, без которого невозможна сама эта вселенская религия. В результате обмена мнениями между философом и Софией устанавливается полная возможность постижения внутренней сущности через ее внешнее явление. По поводу соотношения сущности и явления София говорит, что «явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует».

И в противоположность предыдущей пантеистической конструкции, которую Вл. Соловьев всерьез никогда не утверждал, здесь мы имеем чисто соловьевский взгляд на соотношение сущности и явления. И этот чисто соловьевский взгляд тут же углубляется путем критики абсолютного имманентизма — то есть учения о прямом и непосредственном явлении самой сущности, о ее абсолютно полном и непосредственном мышлении у человека. По мнению Софии, сущность ни в каком случае не может являться человеку целиком, вся без остатка, поскольку бытие, переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой, то есть перестает быть сущностью. В этом случае «раз действие предполагает действующего, если дей-

ствующий перестает быть, всякое действие также прекращается: ничто не производится!». Это тоже чисто соловьевский взгляд.

Но что же такое абсолютное в себе? Здесь, в этих ранних набросках своей философской системы, Вл. Соловьев также удивительно точно формулирует свой исходный принцип. Его София рассуждает здесь буквально языком самого Вл. Соловьева, утверждая, что исходное начало выше всех отдельных своих признаков и в этом смысле есть ничто и что оно есть не бытие, но мощь бытия, бесконечная его потенция. Это то, что можно встретить и в теоретических трактатах Вл. Соловьева. Посмотрим теперь, в каких же выражениях София внушает философу держаться правильного учения об абсолютном.

«Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания. Что оно не есть бытие, ты можешь видеть еще с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Ф и л о с о ф. Тогда я должен определить его как не-бытие?

С о ф и я. Ты мог бы с успехом это сделать, и в этом ты только последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые несколько не смущались, называя Бога не-бытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Так как под не-бытием заурядный человек всегда понимает недостаток или отсутствие бытия. А очевидно, что в этом смысле не-бытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что, обнаруживаясь, то есть переходя в бытие (реализуясь), оно не истощается своим обнаружением... Если ты определяешь лишение или недостаток как бессилие (*impuissance*), противоположное будет мощь, или положительная возможность, сила. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как таковое бытием, есть сила бытия, что очевидно, так как оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, *обнаруживаясь*, оно не может истощаться или перейти без остатка в свое обнаружение, оно остается всегда силой бытия, так что это его постоянный и собственный атрибут. И так как имеющий силу превосходит то, над чем он ее имеет, мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть *Superens-hyperusios*¹. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть

единое и простое, так как множественность предполагает относительность».

6. *Восток и Запад*. В рассматриваемой нами рукописи Вл. Соловьева чисто соловьевским является также и противопоставление Востока и Запада, с чем тоже можно встретиться в больших трактатах Вл. Соловьева и что тоже осталось у него навсегда, причем, как можно заметить, совсем не в славянофильском духе. Вот это противопоставление.

«Это единство и абсолютная простота, — читаем мы здесь, — есть первое определение абсолютного начала, под которым оно было познано Востоком, и так как религиозный человек всегда желает стать как его Бог и этим путем соединиться с Ним, постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всей множественности, от всех форм и таким образом — от всякого бытия. Но абсолютное начало есть начало всякого бытия; единое есть начало всей множественности, простое — начало сложного, чистое от всех форм производит их все. Оно есть *hen cai pan*², только в его единстве, познают его только наполовину; и их религия как теоретическая, так и практическая, остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Западная тенденция, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциональным единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что они даже не могут понять единство иначе как чисто внешний порядок — таков характер их Церкви, их государства и их общества».

Универсальная религия, как ее мыслит Вл. Соловьев в цитируемой нами рукописи, конечно, может быть только смешением восточной и западной тенденций. Вселенская религия призвана соединить эти две тенденции в их истине, познать и осуществить истинное *hen cai pan*.

В той неопрятной и неряшливой рукописи Вл. Соловьева, которую мы сейчас цитируем, приведенные нами тексты в логическом отношении являются вполне ясными и безупречными. И они очевиднейшим образом являются вполне соловьевскими. Но и здесь мы должны заметить, что при отсутствии соответствующих оговорок проводимая здесь концепция Вл. Соловьева является вполне пантеистической. Если исключить рассуждение о Востоке и Западе, то подобного рода рассуждения можно найти и у язычников-неоплатоников.

7. *Множественность бытия*. Во втором диалоге изучаемой нами рукописи «София» мы находим рассуждение о множественности бытия, которую Вл. Соловьев признает рядом с тем

абсолютным единством, которое выше множественности и которое он рассматривал в первом диалоге. Здесь тоже очень важной является чисто соловьевская мысль о функциях материи. Выше мы не раз замечали о некоторого рода материалистических тенденциях идеализма Вл. Соловьева. Но в этом, втором, диалоге учение о материи (к сожалению, весьма краткое) дается в отчетливой и совершенно неприкрытой форме. Именно, под материей философ понимает здесь не ту грубую вещественность, которую мы ощущаем в чувственно данных вещах, но также своего рода возможность бытия или, в данном случае лучше сказать, возможность не-бытия. Если развить мысль Вл. Соловьева до последней и краткой формулы, то можно будет сказать, что как всякая вещь не есть просто идея вещи, то есть не есть просто возможность вещи, но материально осуществленная идея, так и всякая вещь тоже не есть и просто материя, которая сама по себе тоже опять-таки есть еще только возможность вещи, но не сама вещь, и поэтому всякая вещь есть идеальная осмысленность простой ее материальной возможности. Поэтому как первый и высший принцип есть только возможность бытия, так и материальный принцип есть только возможность не-бытия. И, следовательно, оба эти принципа либо есть одно и то же, либо разные аспекты одного и того же.

Вл. Соловьев пишет: «Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличаются от бытия; атрибуты бытия им в равной мере чужды. И также оба они не суть не-бытие, не суть ничто, они — потенция (*puissance*) бытия. Но абсолютное начало есть потенция положительная (*puissance positive*), свобода бытия (*la liberté de l'être*); материальное начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть его потенция отрицательная, оно только лишение, отсутствие бытия (*la privation, le manque de l'être*)».

По поводу всех этих рассуждений Вл. Соловьева необходимо сказать, что без специальных оговорок учение о тождестве двух возможностей, то есть возможности бытия и возможности не-бытия, нам приходится считать также пантеизмом. Но никаких специальных оговорок, которые бы помешали нам видеть здесь пантеизм, у Вл. Соловьева в данном месте не имеется.

8. *Человек как органическое единство.* Второй диалог изучаемой нами рукописи интересен еще одной мыслью, которая, правда, оставлена в неразвитой форме, но которая указывает путь к их органическому единству. Это органическое единство для Вл. Соловьева есть в данном случае *человек*, в котором при

всей его внутренней разнородности сохраняется именно то самое единство, о котором раньше в этой рукописи Вл. Соловьева мы здесь читаем: «Мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трех людей: человека духовного (spirituel), человека разумного (intellectuel ou rationnel) и человека душевного (animique). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, — мужской, Дух — выше этих различений». Заметим и здесь, что Вл. Соловьев все еще находится во власти пантеизма. Этот универсальный и в то же время индивидуальный человек изображается у Вл. Соловьева не больше как высшее достижение теологической и космологической общности. Никакого хотя бы отдаленно намеченного монотеизма мы здесь не находим.

9. *Вопросы космогонии.* Третий диалог посвящен вопросам специально-космогоническим и историческим. Здесь мы находим невообразимый хаос разного рода фантастических представлений, понимать и учитывать которые необходимо для всех тех, кто хотел бы изучить мировоззрение Вл. Соловьева с учетом всех его зародышевых форм. Многие из этой фантастики раз и навсегда отпало для философа. Однако многое здесь настолько специфично для всего мировоззрения Вл. Соловьева в целом, что можно только удивляться тому, как этот 23-летний философ смог давать философские формулы, характерные для всего его последующего развития. Излагать всю эту фантастику мы не считаем возможным и не считаем нужным. Главнейшее, однако, указать придется, конечно, с необходимыми критическими замечаниями.

Прежде всего здесь мы находим теорию отпадения Души от Ума, которому она подчинена, но которому она теперь не хочет подчиняться, а вместо этого подчиняется окружающей негативной области. Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? Ясно, что здесь Вл. Соловьев не проявляет чувства полной надмирности и надприродности божественного начала. Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться.

Далее Душа, ставшая теперь Душой Мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обоб-

щение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа Святого, в Сатану тоже становится не очень понятным и противоречащим христианской ортодоксии. Более понятно разделение Сатаны и Демиурга: если под Сатаной Вл. Соловьев понимает самую стихию зла, то Демиург оказывается у него принципом оформления этой стихии зла, то есть в конце концов тоже злом. Но функции того и другого все-таки различны. Это различие Вл. Соловьев находит уже в физической природе, где демиургический эфир занимает верх мироздания, а сатанинское сгущение и инертность материальной массы характерны для низших сфер. У Вл. Соловьева тут рисуется целая фантастическая картина борьбы этих двух материальных стихий, доходящая до образования всех небесных светил и до бесконечного органического разнообразия на земле, в котором и локализуется Мировая Душа с порождением живых организмов и с происхождением видов, по Дарвину. Тут же непонятно, почему Мировая Душа локализуется только на земле. А куда же девался весь прочий мир? Это непонятно так же, как непонятна у Вл. Соловьева и его трактовка Сатаны — то как «духа космоса», то как «духа хаоса», тогда как всякий читатель, конечно, считает понятие «хаоса» и «космоса» противоположными, и в этом противоположении он совершенно прав.

Наиболее совершенным организмом объявляется здесь у Вл. Соловьева человек в двух своих видах, в мужском, где преобладает начало демиургическое, и в женском, где демиургическое начало выражено гораздо меньше. Вероятно, в женском начале выражено не демиургическое, но сатанинское начало, но прямым образом в тексте этого не сказано. Цель космического процесса — создание индивидуального человека, который, однако, развивается в истории, так что конечная цель космического процесса есть реализация Души и Бога в Душе, то есть в организме в собственном смысле, произведенном Душой Мира. История также является борьбой Сатаны с Демиургом, бесконечной враждой и войной. Демиург действует в человеке как разум и справедливость, Сатана же — как эгоистическая воля. Пока действуют в человеке Демиург и Сатана, сознание человеческое остается на стадии мифологии. Но мифология, пройдя свои три основные ступени: 1) ураническую, или астральную, 2) солнечную и 3) теллургическую, или органическую, — завершается появлением человеческого сознания, в котором уже демиургический и сатанинский принципы имеют подчиненное значение.

Это теперь уже чисто человеческое сознание тоже проходит три ступени своего развития. Первая — это индусы, у которых человек еще мало развит, так что в буддизме он трактуется просто как чистейшая иллюзия. На второй ступени, именно у греков и римлян, Душа начинает освобождаться от космических сил и испытывает воздействие от своего божественного супруга Логоса. Но что это за Логос и откуда он взялся, у Вл. Соловьева в данном случае не говорится. Вероятно, его нужно находить в той первоначальной Троице, в которой второе место занимал Ум. Не есть ли этот Ум то, что Вл. Соловьев здесь называет Логосом? Но тогда здесь мы опять находим подтверждение нашего пантеистического понимания раннего Вл. Соловьева, поскольку Мировая Душа является не результатом творения Бога, а уже его супругой, то есть в какой-то степени Мировую Душу и Бога мы должны рассматривать на одной плоскости. Выше греков и римлян в смысле осознания божества трактуются евреи, которые уже осознали Бога как Отца, но и они слишком ограничены своим национализмом и претензией на универсализм. Настоящее же воплощение Логоса (Логос тут уже, вероятно, трактуется как Сын) произошло, по этому самому, в Иудее, и уже в окончательном виде, поскольку наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения стал подлинным единым главой Церквью невидимой и видимой, образовавших единый живой организм. Но здесь у Вл. Соловьева на общем фоне его пантеизма неожиданно вдруг появляется христианский догмат о Богочеловечестве и даже мыслится дальнейшая евангельская священная история. Поскольку, однако, у Вл. Соловьева до сих пор не было учения о творении и твари, то и его Богочеловечество все-таки отличается огромной примесью пантеизма. Что такое этот неожиданно появляющийся «наш Спаситель», из предыдущих рассуждений никак нельзя определить. Ясно только, что среди пантеизма здесь неожиданно врывается евангельская священная история. Но как ее связать со всей философией Вл. Соловьева, в данном случае совершенно неизвестно.

В этих черновых набросках религиозно-философской системы важен также и упор на проводимый у Вл. Соловьева взгляд на историю христианства, которая у него тоже далеко не сразу принимает идеальную форму. Так, под действием Демиурга (а Сатана после пришествия Христа был ввергнут в бездну) император Константин обманным путем сделал христианство государственной религией, на самом деле оставляя государство на прежней языческой, чисто диоклетиановской основе. Что же

касается Запада, то здесь христианство имело дело не с организованным государством, но с хаотическими силами варваров, и потому Церковь превратилась здесь в воинственную монархию пап, которая, однако, в дальнейшем подчинилась феодальным королям. Ставши земной силой под воздействием Демиурга, Западная Церковь, однако, не выдержала натиска отдельной человеческой личности, в результате чего и появились в Европе такие системы, как епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм, атеизм (или материализм). Прогресс Демиурга в сфере практической: королевский абсолютизм, парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм. По Вл. Соловьёву, теперешняя душа должна отвлечься от всего внешнего, пришедшего к такому упадку, и сосредоточиться только внутри себя самой.

«Это возвращение души начинается с теории. Отсюда развитие современной спекулятивной философии, которая хочет создать свой внутренний мир. В этом ее отличие от древней философии — та есть философия объективного логоса, между тем как современная философия — философия субъективной души, души в себе самой. Современная поэзия есть также проявление души ввиду ее субъективного характера. Мысли души выражаются современными философами. То, что она думает, она сообщает людям, способным понимать и хорошо выражать ее откровения. Это теоретическое воплощение Софии — развитие современной философии — Якоб Бёме, Сведенборг, Шеллинг. Реальное воплощение Софии — Вселенская религия».

Для историка философии в этом рассуждении Вл. Соловьёва обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, выступающая здесь у Вл. Соловьёва София не содержит в себе ничего божественного, а трактуется просто как мудрость или просто как общечеловеческая мудрость. Во-вторых, Вл. Соловьёв сам же указывает на свою прямую зависимость не только от немецкого идеализма, но и от теософии Якоба Бёме и Сведенборга. Но весьма нетрудно установить связь этой западноевропейской теософии с каббалистической традицией, которую, как известно, Вл. Соловьёв специально изучал в Британском музее. Таким образом, каббалистические источники философии Вл. Соловьёва без особого труда устанавливаются на основании изучения текста Вл. Соловьёва и открыто признаются им самим.

В конце этой, третьей, главы у Вл. Соловьёва проводится невыразимая наивность. Он доказывает, что до Рождества Христова человеческая мысль развивалась под влиянием невопло-

ценных душ, а после Рождества Христова — под влиянием «мертвых» душ, то есть отличалась характером «сознательным, рефлексивным, экспериментальным». Эта вторая эра, по заявлению Вл. Соловьева, кончается при его жизни. Начиная с 1878 года начинается третья эра, которая совместит в себе особенности первой и второй. После такого заявления Вл. Соловьева остается только развести руками.

Между прочим, культуру до Рождества Христова Вл. Соловьев понимает как основанную на религии Отца, а после появления Христа — как основанную на религии Сына. Поскольку эта религия Сына, по мнению Вл. Соловьева, должна на нем кончиться и после нее должна начаться еще и новая религия, то возникает вопрос, не считает ли Вл. Соловьев эту третью религию религией Духа Святого. Об этой долженствующей наступить культуре и религии Духа Святого как раз и говорили некоторые из последующих сторонников Вл. Соловьева. Если это думал также и сам Вл. Соловьев, то здесь перед нами еще и новое доказательство его пантеизма, поскольку вся человеческая история трактуется в этом случае как последовательная, и уже земная, эманация трех лиц Божества. Мы уже не говорим о том, зачем нужна будет такая культура Духа Святого. Ведь, по мысли самого же Вл. Соловьева, ни культура Отца, ни культура Сына ни к чему хорошему не привели. К чему же приведет культура и религия Святого Духа? Из слов Вл. Соловьева ясно, что здесь нужно мыслить нечто положительное. Но в чем заключается это положительное, у Вл. Соловьева опять-таки ничего не сказано.

11. *Каббалистические мотивы.* Наконец, чтобы исчерпывающим образом характеризовать изучаемую здесь нами французскую рукопись Вл. Соловьева, надо обратить внимание еще на одно обстоятельство.

Это обстоятельство заключается в том, о чем мы уже сказали, а именно в довольно определенных связях мысли Вл. Соловьева с каббалистической традицией. К этому сейчас можно прибавить, что свое исходное сверхсущее, или первоначальное ничто, он здесь так и называет каббалистическим термином — «Эн Соф», что значит по-русски «Не-ничто». Проводимый здесь Вл. Соловьевым принцип, как мы знаем, вполне прост и ясен: никакая вещь не сводится на свои признаки, а есть нечто такое, что является лишь носителем своих признаков. Весь мир тоже, с одной стороны, состоит из бесконечного числа явлений, а с другой стороны, никак не сводится на эти явления, является только их носителем. В этом смысле вполне можно сказать,

что он есть «Не-нечто». Однако причем же здесь Каббала? Ведь этот сверхсущий принцип мы находим и в античном неоплатонизме, и в христианской литературе Востока и Запада. Но Вл. Соловьеву хочется в данном случае связаться именно с Каббалой, а не с Плотинем и не с Дионисием Ареопагитом. Тенденция здесь самая ясная. Никакого такого «Эн Соф» мы не находим ни в «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьева, ни в «Критике отвлеченных начал». Точно так же термин «София» явно привлекается здесь Вл. Соловьевым из каббалистических источников. Правда, в разбираемой нами рукописи термин этот почти никак не поясняется. Но в «Философских началах цельного знания» София отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое Вл. Соловьев называет то «Идеей» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущностью» (после «Сущего» и «Бытия»). Но с христианской точки зрения это не просто случайная замена терминов, а только лишнее подтверждение пантеистического характера раннего соловьевского понимания Софии.

12. *Иерархия софийного подчинения.* За вторым диалогом следует маленькая третья глава «Мораль и политика». Но, судя по причудливому содержанию этой главы, здесь не идет речь ни о морали, ни о политике, но об иерархии существ, подчиненных Софии. Что такое София, в точности и здесь все-таки не определяется. Здесь говорится о вселенской любви, которая возникает из начала восходящего и нисходящего. София — выше всего. Ей подчиняются все мужчины, которые любят ее восходящей любовью, а она любит их нисходящей любовью. Всем мужчинам подчинены все женщины, которые тоже любят мужчин восходящей любовью, а те их — нисходящей любовью. Ниже этих двух человеческих сфер, мужской и женской, располагаются в нисходящем порядке все прочие сферы человеческой жизни, из которых каждая любит следующую нисходящей любовью, а эта низшая любит непосредственно предшествующую ей сферу восходящей любовью. Эти сферы такие: 3) архиепископы, 4) епископы, 5) деканы, 6) священники в собственном смысле, 7) дьяконы, 8) верующие, 9) оглашенные, 10) начинающие. К этому удивительнейшему разделению автор без всякого разъяснения присоединяет еще и второе разделение, которое явно позаимствовано им у Платона. Это разделение — на земледельцев, ремесленников и священников. Дальше еще идет разделение по частям света: Африка, Восток, Передняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия (с делением еще более подробным). На полях рукописи набросана еще такая

программа устройства Вселенской Церкви: 1 папа, 7 патриархов, 46 митрополитов, 7000 епископов, 70 000 деканов, 700 000 священников, 700 000 кандидатов в священники.

13. *Побочные мотивы.* Далее в изучаемой нами рукописи следует перевод из конца «Фауста» Гете, где в последней строке сознательно допущено искажение гетевского текста. Здесь написано: «Женственность вечная всех нас влечет». У Гете, однако, стоит не это, а совсем другое, именно не просто «zieht uns an», а «zieht uns hinan», то есть «влечет нас ввысь».

В конце дается еще одно специально-политическое деление, которое ввиду его полной курьезности не стоит здесь и приводить. Изложение прерывается медиумическим письмом: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София». Также читаем и еще одну вставку: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если они решительно откажутся от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

Таков этот жуткий философско-мистический набросок, составляющий целую рукопись под названием «София». Что необходимо сказать о нем в целях философско-исторического анализа мировоззрения Вл. Соловьева?

14. *Общая философская характеристика трактата «София».* Хотя рукопись эта создавалась только полтора-два года после защиты магистерской диссертации, носившей, во всяком случае, чисто академический характер, здесь мы находим то, что можно назвать стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом. По-видимому, здесь Вл. Соловьев находился под сильным влиянием изучения теософско-оккультной литературы в Британском музее, причем влияние это доходило у него до курьеза, до бреда, до таких вымыслов, которыми философ и сам впоследствии никогда не пользовался. Но для историка философии это бредовое бурление очень ценно. Ведь не всегда же все продуманное, все логичное и научное возникает сразу в готовом виде. Философской логике и системе у философов всегда предшествуют какие-нибудь стихийно-хаотические состояния, но только обычно философы не любят о них говорить. И сам Вл. Соловьев тоже не любил вспоминать и тем более говорить о своих теософско-оккультных увлечениях ранней молодости. Но при посредстве разобранной нами рукописи «София», составленной весьма небрежно и неряшливо и сохра-

нившейся только в результате чудовищной случайности, мы можем теперь заглянуть в область самой эмбриологии философского творчества Вл. Соловьева. И не стоит удивляться, что здесь много чудачества, фантастики и непродуманных бредовых идей.

Однако среди этого эмоционально-умозрительного и теософско-окултского кипения страстей в голове философа есть кое-что и такое, что для характеристики философии Вл. Соловьева имеет также и положительное значение.

Прежде всего становится ясным, что подлинным источником философии Вл. Соловьева является не только христианство, не только немецкий идеализм и не только русские славянофилы, но и вполне определенная *каббалистическая* традиция, причем на этот раз он сам указывает на таких теософов и оккультистов, как Бёме и Сведенборг. На основании других источников сюда можно было бы присоединить еще Парацельса и Сен-Мартена. Впоследствии Вл. Соловьев не любил ссылаться на эту каббалистическую традицию, да это и понятно почему. Он и без всякого Бёме или Сведенборга уже переживал особого рода эмоционально-умозрительные состояния, которые формально были родственны Каббале, но по своему содержанию все же отличались христианским характером и несли на себе следы немецко-идеалистической выучки.

Все же в период создания рукописи «София», то есть в 1875—1876 годах, Вл. Соловьев, можно сказать, почти находится во власти пантеизма. Если изложить его философскую систему в более точном виде, то здесь придется нам указать на четыре проблемы, из которых ни одна не выражена определенным образом монотеистически.

1. То, что все вещи представляют собою нечто единое, превосходящее всякую отдельную вещь. Этот апофатизм был и в языческом неоплатонизме, и в иудаистической Каббале.

2. То, что это первоединое есть только возможность всякого бытия, а не само это бытие, это тоже ничего не содержит в себе чисто христианского, так же как и учение о взаимном соответствии сущности и явления.

3. Это подтверждается также и учением о материи, которая тоже есть только возможность, на этот раз возможность небытия, но участвующая в образовании вещей с такой же необходимостью, с какой участвует в них и сверхсущее единое.

Наконец, (4) в результате теогонического процесса появляется какой-то подозрительный Человек, о котором тоже неизвестно, что сказать, Бог он или не Бог.

Эти четыре момента, несомненно, свидетельствуют о пантеистических тенденциях раннего Вл. Соловьева.

Но запутаннее всего обстоит дело с проблемой Христа и Софии. Поскольку Христос является у Вл. Соловьева не как субстанциональное Богочеловечество, он больше всего похож на языческие и иудаистические эманации. Ведь для ортодоксального христианства Богочеловек есть единство в одном лице и нетварного Бога как субстанции, и тварной материи как субстанции, почему для понятия «Богочеловечества» уже необходимо предварительно иметь представление о тварной материи. Что же касается учения Вл. Соловьева, то в его Христе нет соединения тварности и нетварности, поскольку о творении в этой концепции не поднимается никакого разговора. О Софии в изучаемой нами рукописи тоже трудно сказать, является ли она Богом или не Богом. И если оставить в стороне связанные с ней фантастические и бредовые идеи, то ясней окажется в ней одна и на этот раз уже чисто соловьевская тенденция — это рассмотрение всего высшего с максимально интимной, человеческой точки зрения. Что в этой Софии божественного и небожественного, здесь это пока еще неизвестно. Но уже известно, что это есть какая-то наивысшая область бытия, что она есть любовь и что она есть нечто женское, то «вечно женственное», которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы. Иерархия всех существ ниже Софии — это у Вл. Соловьева пока еще фантастика и бред. Но что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде всепрекрасной женщины, это глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низкие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующих эмоционально-умозрительных состояний.

Далее, совершенно по-соловьевски звучит разделение любви на три степени, из которых более всего и выясняется природа Софии. «Любовь натуральная, которая в своем происхождении есть любовь половая, но может быть распространена и на другие отношения, происходящие из отношений половых. Любовь интеллектуальная, которой мы любим то, что не знаешь непосредственно, или, лучше сказать, предметы, которые недоступны непосредственно нашим чувствам. Она также может более или менее расширяться. Это патриотизм, любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего или мировой субстанции. *Amor Dei intellectualis*³ Спинозы — последняя степень этой любви. Натуральная любовь обладает

самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности, любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень, которая есть синтез двух предыдущих, соединяет самопроизвольную силу любви натуральной со всеобщностью любви интеллектуальной — это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, она должна иметь предметом существо индивидуальное, доступное чувствам, но представляющее всеобщее начало или его воплощение». Этим предметом абсолютной любви, по Вл. Соловьеву, и является София.

Таким образом, соловьевская рукопись «София» в историко-аналитическом плане представляет для нас огромный интерес. Она воочию свидетельствует для нас, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции и магистерской и докторской диссертаций Вл. Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего — в очень сильные на Западе теософско-оккультные, то есть в основе своей каббалистические, традиции.

Что же касается самого учения о Софии, которому и посвящен весь этот трактат, то никак нельзя сказать, чтобы оно обладало здесь какой-нибудь достаточно ясной и определенной формой. Единственное, что формулировано здесь в ясной форме, — это психологическая сторона Софии. Именно здесь она представлена как слияние в одно целое непосредственно данной, самопроизвольно действующей любви, с одной стороны, и любви умозрительной, предельно обобщающей, с другой. Иначе сказать, это есть соединение чувственности и разума, непосредственного ощущения и опосредованного размышления, единичного и общего или натурального и умозрительного. Такое определение Софии, несомненно, дает очень многое. Но находить здесь точное ее определение совершенно невозможно, даже если и оставаться только в психологическом плане. Например, эстетическое чувство тоже ведь есть соединение единичного ощущения и смысловой обобщенности. То же самое необходимо сказать и о религиозном чувстве. В чем же тогда специфика самой-то софийности? Никакого ответа на этот вопрос в рукописи не дается.

Но что уже совсем остается в ней не затронутым и что не дается даже в своей приблизительной тенденции, — это онтоло-

гическая сущность Софии, ее объективно-реальный характер. Что она не сводится на одни только субъективные переживания, это, по Вл. Соловьеву, совершенно ясно. Она трактуется у него, кроме психологических состояний, обязательно как некоего рода объективная реальность, как обязательно онтологическая сущность, или субстанция. Но тут-то как раз и хотелось бы узнать, каково отношение Софии к человеку вообще, к человечеству, к космосу и, наконец, к божественной субстанции, а особенно к тем трем ее ипостасям, которые были в свое время вполне отчетливо формулированы не только в христианской догматике, но и в языческом неоплатонизме и в христианских ареопагитских аналогиях античного неоплатонизма. И отсутствие этого онтологического учения о Софии в анализируемой нами рукописи тем более бросается в глаза, что сам-то Вл. Соловьев, как это ясно, глубочайше уверен в онтологизме своей Софии и, по-видимому, даже и философски представляет себе эту онтологию весьма ясно и уверенно. Конечно, перед нами только незаконченная рукопись и только небрежный набросок. От такой рукописи, вероятно, нельзя и требовать законченной философской системы.

Бросается в глаза в изучаемой нами рукописи и то также, что осталось у Вл. Соловьева навсегда, как равно и то, от чего он вскоре отказался. Любопытно, что вовсе не в трактате «Россия и Вселенская Церковь» (1889), но именно уже в этой рукописи, еще 1876 года, византийское православие расценивается неимоверно низко. Правда, здесь было одно огромное исключение. Император Константин уже скоро перестал расцениваться у Вл. Соловьева как орудие зла и стал расцениваться, как и во всем христианстве, в качестве равноапостольного. О низкой оценке римского католицизма в дальнейшем у Вл. Соловьева не может быть и речи. Наоборот, в 80-х годах католицизм будет у него всячески превозноситься. Но странным образом на самом вершине человеческой и церковной организации уже и здесь стоит какой-то «папа», о котором не дается никаких пояснений. Что же касается «папы» в 80-х годах, то там уже, безусловно, имеется в виду не кто иной, как реальный Римский Папа. Наконец, «универсальная Церковь» фигурирует и здесь, в 1876 году, на первом плане. Правда, пока еще достаточно абстрактно. Впрочем, как известно, даже в своем окончательном учении о Вселенской Церкви Вл. Соловьев так и не достиг полной ясности, поскольку она будет у него прославляться в виде окончательного торжества христианства и даже всего человечества, но так и останется невыясненным, какими же путями и

при помощи каких именно изменений эти три враждебные односторонности — православие, католичество и протестантство — должны эволюционировать до степени универсальности. По-видимому, Вселенская Церковь так и останется в сознании Вл. Соловьева в виде какой-то недостижимой романтической утопии.

Самое главное заключается, однако, в том, что не только идея Вселенской Церкви, но также и теория Софии, несмотря на всю заинтересованность Вл. Соловьева в этих областях, тоже осталась не продуманной до конца и не сформулированной в каком-нибудь безупречном и несомненном виде. Тут мы имеем интересный пример философской мысли, которая одновременно и заострена чрезвычайно критически, и находится под сильнейшим влиянием общего пафоса универсализма. Как мы убедимся ниже, София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства. Но в то время как в ранних своих трудах Вл. Соловьев охвачен пафосом понятийной системы, доходящей до формалистического схематизма, как раз в учении о Софии философ гораздо более патетичен, гораздо более настроен художественно, чем научно-философски и понятийно, и наконец, находится под влиянием интимно-личных и сердечных волнений, помешавших ему дать стройную логическую систему софийной теории. То, что для Вл. Соловьева было ближе всего и что вызывало в нем наиболее глубокий философский пафос, это самое оказалось у него философски наименее систематически выраженным, а в логическом отношении даже противоречивым. Это заставляет нас внимательно проследить все высказывания Вл. Соловьева о Софии, определить, где и в чем они совпадают и в чем противоречивы, и, в конце концов, сформулировать целых десять аспектов Софии, о последовательности и о совпадении которых можно сомневаться и спорить, но которые все продиктованы у философа единым и всегдашним для Вл. Соловьева универсалистским пафосом.

Перейдем к формулировке этих десяти аспектов соловьевского учения о Софии.

II. ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ АСПЕКТА СОФИИ

1. *Противоречия в учении о Софии.* В другом месте мы уже встретились с терминологической неясностью, которую Вл. Соловьев допускает в работе «Философские начала цельного зна-

ния» (1877)*. Но теперь учение о Софии мы должны формулировать в свете всех других сочинений философа; и тогда эта неясность, вызванная слишком большим софийным пафосом, должна исчезнуть.

В другой работе приблизительно тех же лет (1877—1881) эта неясность хотя и не устраняется вполне, но формулы делаются гораздо более четкими. Именно здесь, в «Чтениях о Богочеловечестве» (III, 115), мы читаем: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как таковое, то есть как безусловно сущее, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства». Здесь ясно, по крайней мере, одно: София есть материя Бога, его тело.

Но некоторая неясность остается и здесь в учении о Христе, поскольку Вл. Соловьев тут же заключает: «Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный, божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос и София». И неясность эта продолжается дальше (III, 121): «Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе».

2. *Нетварная и тварная София.* Как мы сейчас увидим, неясность здесь у Вл. Соловьева только словесная, но не по существу. Чтобы была полная ясность, необходимо сказать, что во всех такого рода местах Вл. Соловьев учит, собственно говоря, не об одной, но о двух Софиях. Одна София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанционально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку, кроме него, вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить. В этом смысле София, Премудрость Божия, есть не что иное, как сам же Бог. И если в этом плане говорится у философа о Христе, то Христос здесь, очевидно, пока еще не Богочеловек, то есть не соединение Творца и твари, поскольку ни о какой твари здесь еще пока нет никакой речи. Это какой-то неземной и дочеловеческий, то есть пока еще первичный, Христос.

* Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 111, 118—119.

Совсем другая София — та, которая возникает в инобытии, которое, с христианской и соловьевской точек зрения, есть уже нечто сотворенное, то есть космос и человечество. Это прежде всего — всецелая воплощенность Софии, но уже в чувственном теле, в материи вещественной и сотворенной. Христос в этом смысле есть не просто предвечный Бог, но уже Богочеловек, то есть он не есть уже бытие только нетварное, но — тварное и нетварное одновременно. Богочеловеческая София, очевидно, тоже не есть просто божественная София. И в позднейшем своем произведении, а именно в книге «Россия и Вселенская Церковь» (1889), Вл. Соловьев так и трактует о «тройном воплощении Божественной Премудрости» (с. 363 сл.). Это уже Богочеловеческая София, то есть, мы бы сказали, тварно-нетварная, и в христианских догматах она представалена Святой Девой, Христом и Церковью. При этом необходимо всячески подчеркивать именно телесно-материальный момент богочеловеческой Софии. Человек, по Вл. Соловьеву, как обладающий телом, в космическом порядке выше даже ангелов, потому что они по своей сущности только умопостигаемы, но не телесны, они — бесплотны. «Поэтому вечная Премудрость и находит свою радость не в ангелах, а в сынах человеческих» (с. 365). Человек выше ангелов также и потому, что обладает большей свободой, в то время как ангелы, как чистые идеи, лишены всяких колебаний и свободы выбора.

3. *Космизм.* Но и это еще не есть все соловьевское учение о Софии. Вл. Соловьев мыслит Софию также и в чисто космическом, и в чисто человеческом плане, когда имеется в виду не нетварность, не тварность-нетварность, но просто только одна тварность.

Поскольку сам Вл. Соловьев отнюдь не везде отчетливо различает проповедуемые им типы Софии, мы для внесения последней ясности в дело сейчас позволим себе просто даже занумеровать эти разные софийные аспекты. Абсолютно божественная София, домировая и внемировая и, следовательно, дотварная является *первым* аспектом, Богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная одинаково, есть *второй* аспект. Что же касается чисто тварной Софии по образу и подобию первых двух Софий, то она есть либо разумная духовная благоустроенность космоса в целом, и это есть *третий*, космический аспект, либо она есть такая же благоустроенность в человечестве, которое, будучи взятое в це-

лом, тоже есть тварное подобие первых двух Софий, и это уже *четвертый*, антропологический, аспект.

4. *Антропологизм*. С поразительной ясностью мысли и с небывалой, даже дерзновенной (с христианской точки зрения) смелостью Вл. Соловьев проповедует софийность того человечества, о котором учил не больше и не меньше как основатель позитивизма О. Конт, которого сам Вл. Соловьев называет «безбожником и нехристом» (IX, 190).

Прежде всего нам хотелось бы указать на то, как Вл. Соловьев получает понятие человечества при помощи буквально, можно сказать, блестящей своей простотой и ясностью геометрической аналогии. Что такое точка? Ведь сама же геометрия учит о том, что точка не содержит в себе никакого измерения. А ведь это значит, что она никак и не изобразима и является голой абстракцией. Изобразима она и понятна только в результате соотношения с тем, что не есть она сама и что уже есть линия. Если нет линии, например, пересечения линий, то нет и никакой точки. Точно так же и линия является голой и малопонятной абстракцией, если она не соотносена с тем, что не есть она сама, то есть если она не соотносена с плоскостью. В результате таких же геометрических отношений возникает точное представление о теле и в дальнейшем о разных свойствах этого тела. Линия не составляется из точек, потому что отдельная точка уже предполагает существование линии. Также и плоскость нельзя получить из линии, потому что сама линия уже предполагает существование плоскости. Буквально то же самое происходит и с человеком. Отдельный, изолированный человек есть только наша головная абстракция. В действительности такой абстракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это — только потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность. Так Вл. Соловьев доходит до представления об общем человечестве, которое пока не делится на отдельные народы, эпохи, общины и личности, но есть самостоятельное живое существо (IX, 179–182). Вот тут-то и пригодился Вл. Соловьеву О. Конт, который тоже создал учение об этом общем человечестве и по образцу старых французских революционеров называл его Великим Существом, то есть прежде всего живым существом.

До сих пор еще можно было считать, что Вл. Соловьев просто умно излагает Конта и больше ничего. Но оказывается, что этот общечеловеческий организм есть для Вл. Соловьева не что иное, как София, Премудрость Божия. Мало того, в этом же

своем докладе об О. Конте Вл. Соловьев считает, что контовское человечество есть христианское Богочеловечество и что это есть исконная вера русского народа, который в отличие от византийского, чисто идеального понимания божества давал телесно-человеческое его понимание и даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. Вл. Соловьев приводит для подтверждения своей концепции одну древнерусскую икону, на которой в центре изображена сидящая на престоле в царском одеянии женская фигура и в окружении этой фигуры — Богородица, Иоанн Креститель и возносится над ней Христос (IX, 187—188).

Пусть простит нас глубоко чтимый Владимир Сергеевич, но тут у него допущена весьма существенная путаница. Ведь если контовское человечество и содержит в себе нечто софийное, то, очевидно, софийность эта здесь вполне тварная, то есть то, что мы называем четвертым аспектом Софии. Тем не менее Вл. Соловьев почему-то именует это контовское человечество не человечеством просто, но Богочеловечеством и приводит ради иллюстрации новгородскую икону, в которой центральная женская фигура явно есть богочеловеческая идея и богочеловеческое обобщение, в отношении которых Христос, Богородица и Иоанн Креститель являются только отдельными и специальными проявлениями. Таким образом, Вл. Соловьев путает здесь четвертую Софию со второй Софией. Объясняется это не просто логической ошибкой у Вл. Соловьева, а его софийным пафосом, в котором человечество играло обязательно одну из главных ролей.

Итак, нами рассмотрены первые четыре аспекта соловьевского учения о Софии: дотварный, или абсолютный; тварно-нетварный, то есть богочеловеческий; тварный общекосмический и тварный общечеловеческий. Теперь нам предстоит углубиться в последние два аспекта, то есть в космический и общечеловеческий, для чего придется ввести различия сначала еще других пяти аспектов, а в дальнейшем еще и десятый аспект.

III. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПЯТЬ АСПЕКТОВ КОСМИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОФИИ

1. *«Вечная женственность»*. Тут есть, однако, еще одно обстоятельство, которое необходимо иметь в виду, если у кого есть желание разобраться в соловьевском учении о Софии. Дело в том, что О. Конт, в противоречии со своей квалифика-

цией человечества как Великого Существа, с точки зрения французского революционизма, трактует это человечество как *женское начало*, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Если Вл. Соловьев и это контовское человечество считает тоже Софией и вместе с Контом понимает его как женское существо, то, очевидно, здесь перед нами еще новый аспект софийности. Это софийность уже не просто антропологическая, но специально универсально-феминистическая; и этот универсально-феминистический аспект софийности, очевидно, есть уже по общему счету всех соловьевских аспектов Софии пятый ее аспект, являющийся, правда, разновидностью четвертого аспекта. Но эта женственность формулируется здесь пока еще в слишком общих тонах. Но она для Вл. Соловьева имеет и гораздо более интимное значение, в чем мы сейчас и убедимся.

2. *Интимно-романтический аспект.* Именно все указанные у нас выше пять аспектов софийности переживались Вл. Соловьевым не только глубоко, но и патетически, доходя до каких-то вполне чувственных умозрений и созерцаний. Излагатели Вл. Соловьева обычно употребляют здесь термин «видение», и действительно, чувственная острота такого умонастроения доходит у философа до самой настоящей образности. Однако к этому термину «видение» здесь мы находим нужным отнестись критически.

Дело в том, что незадолго до своей кончины, а именно в 1898 году, Вл. Соловьев сам решил подвести поэтический итог своих софийных умозрений и написал небольшую поэму под названием «Три свидания». В этой поэме вскрывается в очень ясной форме еще один аспект космически-антропологической Софии. Здесь это не просто Вечная Женственность, но такая Вечная Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно. Анализ этого стихотворения «Три свидания» мы производили в другом месте*, а здесь мы должны сказать только то, что в «Трех свиданиях» София впервые переживается как возлюбленная, как вечная подруга, как существующая в бесконечности и как предмет интимного стремления философа-поэта, несмотря на всю бесконечность софийного охвата. Если под романтизмом мы условимся понимать стремление ко всякой возлюбленной, влекущей к себе любящего в свою бесконечную

* Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 165—169.

даль, то, очевидно, здесь перед нами еще *шестой* аспект софийности, а именно *интимно-романтический*. Для этого интимного романтизма не была обязательна лирическая обстановка «свиданий». Имеются стихотворения Вл. Соловьева, тематически связанные с «Тремя свиданиями», но написанные в качестве обычных поэтических стихотворений. Это — стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась...», «Близко, далеко, не здесь и не там...», «Песня офитов», написанные Вл. Соловьевым еще в Каире в 1875—1876 годах или вскорости после его отъезда оттуда.

Необходимо сказать, что объединение в одном образе природной стихии в том или ином ее виде <и> женского лица тоже в разных его видах (например, улыбки или глаз) не такое уж редкое явление в мировой поэзии. У Вл. Соловьева подобного рода отождествления, правда, выступают весьма насыщенно ввиду его софийных устремлений. Но при чтении подобного рода стихотворений Вл. Соловьева, где даже не упоминается самого имени Софии, можно отвлечься от соловьевского софийного умозрения, и — получают стихотворения, которые никто не сочтет чересчур мистическими, тем более что природная стихия в таких его стихотворениях отнюдь не всегда выступает в гармоническом и успокоенном виде, а иной раз и бурно, и страстно, и хаотически, и даже мрачно. Для характеристики такой интерпретации женских особенностей природы мы приведем здесь два стихотворения. Одно из них, которое Вл. Соловьев считает даже лучшим в софийном цикле, было написано 21 ноября 1898 года и звучит так:

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —
Кто-то здесь... Мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.

Тает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Исчезает в душе старый грех первородный:
Сквозь зеркальную гладь
Видишь, нет и травы, змей не виден подводный,
Да и скал не видать.

Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут очи одни,
И слилися давно, как роса в океане,
Все житейские дни.

Другое стихотворение («Июньская ночь на Сайме»), написанное 17 июня 1896 года, таково:

В эту ночь золотисто-пурпурную,
Видно, нам не остаться вдвоем,
И сквозь розы небес что-то сдержанно-бурное
Уловил я во взоре твоём.

Вот и полночь прошла незаметная...
Все светлей и светлей над тобой,
Но померкла святыня заветная,
Что царит над моею судьбой.

Не пленяюсь я солнечной силою,
А взглядеться в тебя — холодно!
Но с душою моею унылою
Тайно шепчется слово одно.

Знаю, в утро осеннее, бледное,
Знаю, в зимний закат ледяной
Прозвучит это слово победное,
И его повторить ты за мной!

Этот шестой аспект, очевидно, отличается от пятого аспекта, контовского, где вечная женственность тоже превознесена, но без интимной романтики.

3. *Критические замечания о романтизме.* Для правильного понимания этого, шестого, аспекта весьма важно учитывать два обстоятельства, из которых одно является нашей некоторого рода критикой соловьевского учения о женском начале, а другое принадлежит Вл. Соловьеву и направлено против вульгаризаторов его учения.

Что касается первого обстоятельства, то оно заключается в том, что у Вл. Соловьева оказывается не везде ясным отождествление Софии и женского начала. Дело в том, что к этой концепции Софии Вл. Соловьев пришел в результате своего глубокого отвращения к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии. Идея активно действует для того, чтобы воплотиться в своем инобытии; а это инобытие есть нечто, приемлющее идею, есть то, что воплощает на себе идею. Такая структурная картина воплощения идеи еще в античной философии приводила к тому, чтобы организующий идеальный принцип понимать как нечто мужское, а организуемое материнское инобытие — как принцип женский, так что реальная вещь, возникшая из слияния этих

двух принципов, есть уже порождение, или детище брачного союза идеи и материи. Этот процесс, по воззрению древних платоников, происходит еще в самом же идеальном мире, в котором имеется порождающий логос и приемлющая его умопостигаемая материя. Такой умопостигаемый воплощенный логос у Платона прямо называется Софией. Значит, материальный, или женский, момент входит в Софию и является ее принадлежностью, но не исчерпывает ее целиком. София есть не просто женское начало, но благоустроенное слияние мужского и женского начал, детище этого брака идеи с материей. Почему же в таком случае Вл. Соловьев именуется Софию только женским началом? И такого рода вопрос возникает, в особенности, относительно контовского человечества. Совершенно непонятно, почему Конт именуется свое человечество живым женским существом. И Конт, и восторженно излагающий его Вл. Соловьев должны были бы говорить не о женском, но о муже-женском начале. И почему все эти высокие чувства у Вл. Соловьева, да и не только у него одного, относятся именно к вечно женственному и не относятся в то же самое время и к вечно мужскому?

В логическом смысле более выдержанную позицию Вл. Соловьев занимает по этому вопросу в работе «Смысл любви» (1892—1894). Здесь, правда, тоже говорится, что «для Бога его *другое* (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности» (VII, 46). Это едва ли так, поскольку вселенная не есть просто хаотическая, никак не оформленная материя, пассивно принимающая свой законченный облик, но именно этот облик, законченный в результате воздействия божественных энергий на пустоту и бесформенность. Однако, если последовательно проводить соловьевскую точку зрения, то гораздо логичнее других звучат те места, где говорится, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» (VII, 24). То же самое, очевидно, необходимо сказать не только о человеке, но и о человечестве, а также и о Вселенной в целом, о космосе, где идеальное и материальное, то есть мужское и женское, слито в одно неделимое целое.

Таким образом, и у самого Вл. Соловьева космическая и всечеловеческая София не есть просто вечная женственность, но также и вечно мужское. При этом мы должны заметить, что если не у Конта, то у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но, во всяком слу-

чае, психологические, воспевают именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова.

Другое обстоятельство, которое необходимо принимать во внимание для правильной оценки соловьевской теории вечной женственности, — это старательная забота философа отмежеваться в этой проблеме от всякого вульгаризма, который легко может возникнуть в связи с выдвижением вечной женственности на первый план. Сам Вл. Соловьев предвидел такого рода вульгаризм, а может быть, даже и конкретно с ним встречался. Тут ведь дело не только в неосведомленности или в невежестве. Тут соловьевскую женственность подстерегал гораздо более опасный враг, чем невежество, а именно анархически-сексуальная розановщина. Вл. Соловьев счел необходимым коренным образом отмежеваться от такого рода концепции женственности; и сделал он это в таких выражениях, которые не только не допускают никаких сомнений, но которые даже отличаются совсем уже несоловьёвской резкостью и даже гневом.

Вот что мы читаем в предисловии Вл. Соловьева к третьему изданию его «Стихотворений»*: «Более серьезных оговорок требуют два другие произведения: “Das Ewig-Weibliche”⁴ (слово увещательное к морским чертям) и “Три свидания”. Они могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в самое Божество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу, я должен, чтобы не вводить читателя в соблазн, а себя оградить от напрасных нареканий, заявить следующее: 1) перенесение плотских, животное-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времен); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее чем к истине и добру, — есть величайшее безумие и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этой глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности, как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты.

* Цитируем по 7-му изд. 1921 г., с. XII—XIII.

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила престонародную Афродиту. Этой мои стихи не служат ни единым словом, и вот единственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать».

Это чрезвычайно важное рассуждение Вл. Соловьева, написанное к тому же в год смерти философа, с точки зрения исследователя, ценно в разных смыслах.

Прежде всего отмежевание у Вл. Соловьева его теории вечной женственности от всяких вульгаристических извращений выражено здесь настолько ярко, что ни в каком комментарии не нуждается.

4. *Эстетическое творчество и эсхатология.* Гораздо ценнее то, что Вл. Соловьев, и на этот раз уже в полном согласии со своими исходными позициями, вовсе не возводит женское начало в какой-то абсолют. Женское начало, думает он, можно понимать по-разному, но он понимает его только в контексте своей общей философии, где оно играет огромную роль, хотя роль эта вовсе не абсолютна.

Еще ценнее в данном рассуждении третий момент, который в литературе о Вл. Соловьеве тоже часто понимался неправильно. Это — образ «Жены, облеченной в солнце», заимствованный из новозаветной книги, носящей название «Откровение Иоанна Богослова». Это — любимый образ Вл. Соловьева, о котором он не раз вспоминает в своих сочинениях. Здесь, в приведенном рассуждении, образ этот толкуется как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению всего мира. Но в «Трех разговорах» (1900) этот же самый образ Жены, облеченной в солнце, с луной у ног и венцом из 12-ти звезд, появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения Церквей (X, 218). Здесь, таким образом, вечная жена трактуется не просто космогонически, но и эсха-

тологически. При этом эсхатологии предшествует у Вл. Соловьева момент эстетически-творческий, поскольку здесь говорится о красоте, которая должна спасти весь мир. Поэтому мы будем правы, если, кроме приведенных у нас выше шести аспектов софийности, терминологически зафиксируем еще два совершенно новых ее аспекта. Один аспект — это *эстетически-творческий*, то есть, по нашему общему счету, *седьмой*. И дальше, очевидно, нужно фиксировать еще *восьмой* аспект софийности, аспект *эсхатологический*. Заметим, что образ Жены, облеченной в солнце, в статье о Конте понимался Вл. Соловьевым антропологически, а в работе «Россия и Вселенская Церковь» (с. 369—370) понимается богочеловечески, причем этот разницей, как мы знаем, у Вл. Соловьева встречается часто.

Наконец, это раздвоенное представление о Софии, по-видимому, содержится и в самом новозаветном Апокалипсисе, а именно в том его знаменитом месте, где рисуется образ этой Жены, облеченной в солнце. С одной стороны, Жена мучится родами, и красный дракон со своими полчищами пытается умертвить у этой Жены ее порождаемое (Апокалипсис 12, 1—4). Однако порожденное дитя мужского пола восхищено было к престолу Божию, и ему надлежало пасти народы жезлом железным (5). По-видимому, под этим порождением Жены мы должны понимать не больше и не меньше, как Иисуса Христа. Другими словами, образ апокалиптической Жены есть образ не просто космический, но образ богочеловеческий, то есть эта Жена есть, попросту говоря, Богородица. С другой стороны, однако, вся эта XII глава Апокалипсиса посвящена весьма красочному изображению борьбы светлых и темных сил вокруг Жены, ее последующему уединению в пустыню и дальнейшей борьбе дракона с прочими порождениями ее (6—9, 14, 17). При этом совершенно очевидным становится то, что подобного рода космически-катастрофические явления вовсе никак не сведены с традиционным христианским образом Богородицы, стоящей выше всяких космических катастроф. Таким образом, не только у Вл. Соловьева, но и в самом Апокалипсисе, на который он любит ссылаться, несомненно промелькивает какая-то противоречивая двойственность тварно-нетварного Богочеловечества и уже чисто тварного, космически-антропологического аспекта общей Софии.

5. *Магизм*. Изучая дальнейшие соловьевские материалы по Софии, мы наталкиваемся на один любопытнейший документ, не вошедший ни в собрание сочинений, ни в собрание писем, а сохранившийся только в личном соловьевском альбоме, откуда

Сергей Соловьев-младший, к которому этот альбом перешел после смерти Вл. Соловьева, и приводит текст под названием «Молитва об откровении великой тайны» (в примечаниях к стихам Вл. Соловьева, с. 300). Мы не будем приводить этого текста целиком, но следующие строки невольно обращают на себя внимание. Тут мы читаем: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя...» И дальше следует молитва к Софии. Для исследователя, который захотел бы разобраться в соловьевском учении о Софии до последней ясности, здесь возникает весьма существенная терминологическая путаница. С одной стороны, София отнесена к «сверхсущему Богу». Значит, это то, что мы выше называли первым аспектом софийности, то есть софийность до мира и вне мира, софийность нетварная, как нетварен и сам Бог. С другой стороны, однако, это «душа миров», то есть уже нечто тварное, поскольку мир для Вл. Соловьева есть творение Бога. Значит, это уже наш третий аспект софийности, то есть аспект космологический. Тут же вдруг говорится, что ее сын — Христос. А ведь для Вл. Соловьева Христос есть Богочеловек, то есть не только тварь, но и сам Бог по своей субстанции. Значит, тут перед нами второй аспект софийности, уже богочеловеческий. Между прочим, здесь вызывает большие сомнения соловьевский термин, сам по себе интересный, но логически весьма неясный. Этот термин — «тело вечности». Едва ли это есть тело самого «сверхсущего Бога», поскольку Бог, по Вл. Соловьеву, выше вообще всего и выше самой вечности. Но понимать это «тело вечности» космологически тоже будет не очень удобно, поскольку тут же говорится о Христе, который здесь отнюдь не только вечность и не только тело вечности, но по своей субстанции и вечный Бог, и тварный временный человек. Рассуждать иначе значило бы игнорировать постоянное и упорное учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве. Заметим, что и в своем главном сочинении о Софии * Вл. Соловьев тоже сначала говорит о воплощении божества в человеке в самом общем смысле слова, так что здесь упоминается и обожествленная природа, и обожествленный человек («человек-Бог»), и «совершенное общество». А потом оказывается, что этот совершенный человек есть не больше и не меньше, как сам Христос. Но это противо-

* Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. С. 366—367.

речит и самому Вл. Соловьеву, и христианству вообще, поскольку Христос мыслится здесь и как Бог, и как человек по своей субстанции. Но такая богочеловеческая София вовсе не есть антропологическая София. Логически тут полная путаница. Но ведь кроме логики, еще есть психология. Психологически же Вл. Соловьев был буквально одержим пафосом софийности, а это и заставляло его находить ее решительно во всех центральных пунктах своего мировоззрения. Поэтому сказать, что здесь у Вл. Соловьева не столько логическое, сколько чисто словесное противоречие, нисколько не будет обидно для философа. Ведь словесные выражения здесь потому и кажутся противоречивыми, что слишком разнообразен и глубок тот предмет, который они призваны выражать.

Наконец, молитва к Софии вознесена и еще в одном отношении. Ее автор пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции. Он пишет: «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей. Да возможем уловить чистую голубизну Сиона, да обречем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Таким образом, здесь перед нами возникает уже *девятый* аспект соловьевского учения о Софии, а именно аспект *магических*.

Последний, десятый, аспект соловьевского учения о Софии будет рассмотрен нами ниже, после разбора исторических источников соловьевской теории.

IV. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ *

1. *Гностицизм*. Все это столь богатое и глубокое, столь разнообразное и многообразное учение Вл. Соловьева о Софии не

* Необходимо указать на полезную работу В. Н. Топорова «Древнегреческая *sophia*: происхождение слова и его внутренний смысл» (Античная балканистика. М., 1978. Вып. 3. С. 46—50). Этот автор ухватил глубокую сущность термина, указывающую на совмещение умозрительности и производственно-технической направленности древнегреческой «софии». Это полезно не только для понимания древнегреческого термина, но и для всей вообще истории этого термина, включая Вл. Соловьева, у которого на первый план тоже выдвигалось совмещение здесь идеально существующего ума и всех его материальных функций в его окружении.

могло, конечно, появиться у философа как-нибудь случайно или походя. Оно должно иметь также и соответствующее и тоже достаточно богатое и глубокое *происхождение*. Что же можно было бы сказать об этом происхождении?

Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощенности логоса мы находим еще в античном неоплатонизме*. Но в своей статье «Плотин» (X, 479—483) в Энциклопедическом словаре Вл. Соловьев об этом ничего не говорит. Значит, дело не просто в неоплатонизме.

По-видимому, для Вл. Соловьева имело гораздо больше значения *библейское* учение о Софии, которое мы находим в «Притчах Соломоновых» (8, 22—23, 30—31). Во всяком случае, неоплатонические учения о Софии Вл. Соловьев нигде не излагает, в то время как библейское учение излагается у него очень подробно с весьма существенными из него выводами. Это библейское учение о Софии мы находим в книге «Россия и Вселенская Церковь» (с. 326—327, 331, 333, 339, 343—344, 346—347, 357—358, 362—372). Существенное отличие библейского учения от языческого учения Плотина и Прокла заключается в том, что неоплатоническая София имеет исключительно только категориальный смысл и является завершением учения об Уме. В этом Уме имеется отвлеченное Бытие, становящаяся Жизнь и синтез того и другого в Софии, или в царстве Идей. Здесь мы находим логическую систему категорий и больше ничего другого. Что же касается этой логической системы, то она потому и имеет такое фундаментальное значение в неоплатонизме, что она не содержит в себе ничего человеческого и, в частности, ничего личностного. Античное ноуменальное учение неоплатонизма возникало на интуициях не человеческой личности, но природы. И этому совершенно противоположно то, что мы находим в «Притчах Соломоновых».

Здесь София прежде всего личность, как личностью является и сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и вообще для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София — это совокупность тех путей Божиих, которые

* Учение неоплатоника Плотина о Софии с приведением главнейших текстов можно найти, например, у А. Ф. Лосева в его работе «История античной эстетики. Поздний эллинизм» (М., 1980. С. 398—400).

лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда Вл. Соловьев относит Святую Деву, Христа и Церковь. Вот почему Вл. Соловьев не мог удовлетвориться только одним античным неоплатоническим учением о Софии.

Но Вл. Соловьеву пришлось преодолеть еще один сильнейший историко-философский барьер, а именно то, что в истории философии называется *гностицизмом*. Вл. Соловьев преодолел гностицизм. Но сказать, что у него не осталось ровно никаких следов гностицизма, никак нельзя. И сейчас мы скажем, почему античный гностицизм и гностические элементы в новой философии были привлекательны не только для Вл. Соловьева, но и для многих других мыслителей.

Дело в том, что античный гностицизм, как мы его знаем из II—III веков нашей эры, представлял собой острейшую эллинизацию христианства, так что трудно даже и сказать, чего в нем было больше, христианства или язычества. Прежде всего в нем был непреодолимый дуализм материального и идеального, человеческого и божественного. И в своей статье «Гностицизм» (X, 324—326), строжайше критической, Вл. Соловьев выставляет этот дуализм на первый план, чем и вносит большую ясность в запутанные гностические концепции, о которых мы можем составить здесь довольно определенное представление. Этот дуализм, конечно, вовсе не античный, а чисто христианский, поскольку античные боги чересчур человечны, и дуализм здесь не так уж велик. Но Вл. Соловьев все же допускает два очень больших недосмотра в своем понимании античного гностицизма.

Будучи беспорядочным смешением язычества и христианства, гностицизм при всем своем дуализме был весь пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и весьма интенсивным стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. В своей, указанной нами, статье Вл. Соловьев об этом почти ничего не говорит. И, во-вторых, личности, изображенные в Новом Завете, рассматриваются в гностицизме на одной плоскости с античными мифологическими героями, что, конечно, для Вл. Соловьева было не только неприемлемо, но и достаточно неприятно.

И все же в той Софии, которую исповедовал Вл. Соловьев, заметны отблески античного гностицизма в том смысле, что Вл. Соловьев не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и не терпел материи, лишенной всякого идеального одухотворения. Образ Софии был близок для него по-

тому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и ощутимые, чем это было у него вообще в религиозной области, взятой в целом во всей своей непреклонной, суровой и недосыгаемо возвышенной действительности. Вот почему образ Софии был так близок для него в течение всей его жизни, несмотря на то что первоначальные источники этой Софии были для него часто далеки, а иной раз и совсем чужды.

Однако сейчас мы покажем, почему образ Софии, пленявший Вл. Соловьева в течение всей его жизни, почти, можно сказать, не имеет ничего общего с Софией, известной нам из гностических источников. Единственно только слияние природы и личности, или материи и человечности, что вытекло из смешения в гностицизме античности с иудаизмом, было близко настроениям Вл. Соловьева. Все остальное из исторически известного нам гностицизма было ему совершенно чуждо. Исторически известный нам гностицизм был не только дуализмом, но и страстным, хотя в конце концов только кажущимся стремлением человека к спасению. Из огромного количества гностических текстов мы ради примера используем сейчас только Иринея Лионского (*Contr. omn. haer.*, I, 1—8), который, критикуя одного из вождей гностицизма, Валентина, излагает довольно подробно всю систему гностицизма и место Софии в этой системе. Системы гностицизма были весьма разнообразны, противоречивы и достаточно сумбурны. В настоящем месте нашей работы касаться их, конечно, не стоит, но сказать два слова о Валентине и валентинианах вполне необходимо, чтобы резко противопоставить соловьевскую Софию той, которая известна нам из истории гностицизма.

Уже то одно, что София у валентиниан занимает только тридцатое место в осуществлении божественной «полноты», или Плеромы, а также целый ряд романтических происшествий в связи с этой Софией свидетельствует о чересчур человеческом ее понимании, вполне чуждом Вл. Соловьеву. Соловьевская София тоже вполне человечна, но она целомудренна и лишена всяких бытовых страстей и чувств и являет собою только путь сердечного восхождения человека к высоте духовного совершенства.

Итак, София — самый младший, тридцатый эон («эон» — это тот или иной тип «вечносущего») из числа тех, что составляют божественную «полноту», или Плерому. Со всей пылкостью юного существа София охвачена любовью и страстью, дерзостно стремясь постигнуть величие того, кто именуется

первым эоном, или Отцом, и является вообще одним из Первоначал бытия, или Бездной. Однако от опасности, грозящей растворением во «всеобщей сущности» и «сладкой радости» Отца, удерживает Софию сила под названием «Предел», или мысль, питаемая страстью к познанию. Она вновь возвращается в состав «полноты», нарушенная гармония восстанавливается, но независимо от Плеромы все-таки сохраняет свое существование жалкий, лишенный формы и образа «недоносок» — «мысль» Софии и порожденная ею страсть. Однако это аморфное, как бы случайно брошенное в пустоту и мрак существо возрождается к жизни благодаря милосердию Христа, рожденного Умом, то есть тоже одним из первых эонов Плеромы. Теперь эта «мысль» Софии под именем Ахамот получает от Христа новую жизнь, согласно ее сущности, то есть осознает свой разум и образ, свойственный бессмертной мысли, уже вполне умственно мечтая соединиться с Христом. Вновь остановленная «Пределом», Ахамот мучится от одиночества, переживает печаль и страхи. Но ее поддерживает новое состояние ее души, а именно обращение к тому, кто созидает жизнь. И эта ее обращенность к творческим принципам жизни дает начало материальному космосу, Душе Мира и Демиургу.

Наконец сжалившийся Христос посылает к несчастной Ахамот Параклета-Утешителя или, что то же, Иисуса-Спасителя. Имено с ним вступает в брак Ахамот, предварительно освободившись от страстей и получив возможность в радости созерцать божественный свет. От душевной сущности Ахамот произошел, как уже говорилось, Демиург, создавший все небесное и земное, то, что находится вне божественной «полноты». Из печали Ахамот возникли духи злобы и сам Космократор, Дьявол. Таким образом, оказалось, что Ахамот («Мать», «София», «Святой Дух») заняла «наднебесное место» — «Середину», Демиург, ее сын, — «небесное место», а Космократор — земной мир, где он и царствует.

Однако наступят времена, когда София-Ахамот во всей полноте своей умной сущности войдет в Плерому, оставив наднебесное место своему сыну Демиургу. Но эта грядущая гармония таит в себе начало эсхатологической катастрофы, так как весь космос погибнет в огненной стихии, вырвавшейся из его собственных недр, и вновь воцарится небытие, как бы знаменующая тщетность усилий Софии-Ахамот, некогда возлюбившей того, кто созидает жизнь.

Вся эта характеристика валентинианства как одного из главнейших типов гностицизма дает очень много для понима-

ния концепции Софии Вл. Соловьева, изображая, впрочем, не столько то, чем является София у Вл. Соловьева, сколько то, чем она у него не является. А это очень важно потому, что о связях Вл. Соловьева с теософско-гностической литературой не раз высказывались чересчур преувеличенные взгляды. Некоторые черты гностической Софии уже были указаны у нас выше; но сейчас, после учета материалов Иринея Лионского, о гностической Софии можно сказать гораздо больше. Ясно, во-первых, что гностическая София представляет собой слияние эллинических платонических концепций с библейскими. И вообще, на рубеже двух эр возникла весьма внушительная эллинистически-иудейская культура, основанная на платоническом истолковании библейского вероучения. Крупнейшим представителем этой эллинистически-иудаистической философии, как известно, был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.). От эллинистической философии, кульминировавшей в неоплатонизме, в гностицизм перешел дуализм, усиленный христианским учением о противоположности творца и твари. От иудаизма же в гностицизм перешло интимно-личное отношение к божеству, усиленное христианской жадной искушения и спасения. Кроме того, эллинская стихия в гностицизме привела к учению о множестве самых разнообразных мифологических фигур, куда был отнесен и Христос.

Однако гностицизм, не дошедший до монотеизма во всей его полноте, мыслил как всю свою софиологию, так и вообще все природно-личностные элементы в их полной дробности и даже в их полной раздробленности. Поэтому спасение мира и человека мыслилось не в их существе, но в их перераспределении ради преодоления их злой и хаотической раздробленности. И здесь нельзя не вспомнить платонического учения о природе, которую Демиург не то чтобы создавал в ее субстанции, но только приводил в порядок ее хаотически раздробленные части.

Самое же главное то, что София, эта Мудрость Божия, надеялась у гностиков всякими чересчур человеческими страстями и эмоциями и чересчур человеческой, драматически свершавшейся судьбой. А в конце концов торжествовало опять христианское учение о творении из ничего, потому что все эти мифологические образы и вся человеческая жизнь возвращались опять в Плерому, ничего не получивши от своей земной и драматической истории. Только в христианстве мир и человек спасаются в условиях получения огромного наследия от внебожественного существования, а в гностицизме после всего их драматического существования они превращались в пустую

иллюзию и в простой мираж, обесценивавший всю внебожественную историю инобытия.

Что мог Вл. Соловьев взять из этой христианско-языческой мешанины? Можно сказать, ровно ничего. Но почему же тогда образ Софии пленял его в течение всей его сознательной жизни? Он пленял его вне всякого гностического мифологизма, а только как более человеческое понимание божественной непостижимости. Вл. Соловьев не выносил двух вещей. Он всегда с отвращением относился к бытовой, обывательской и плоской религии, хотя бы речь шла о православии и хотя бы речь шла о церковности. Но он не выносил также отвлеченного идеализма, пусть хотя бы и богословского, пусть хотя бы и православно-догматического. Ему врождено было максимально материалистическое понимание божества, но только без пантеизма и с полным сохранением христианской монотеистической догматики. Это и заставляло его подчеркивать материальный характер того Боговоплощения, о котором толковало христианство. Тут-то и пригодился ему гностичекый термин «София», которым он пытался выразить свое интимно-сердечное отношение к высшему миру и которым он пользовался совершенно без всякой связи с исторически известными ему то языческими, то библейскими, бесконечно спутанными мифологическими образами гностицизма, трактовавшимися в свое время на манер греческих романов. *Чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное* понимание Софии — вот что в корне отличает Вл. Соловьева от всяких исторически нам известных форм гностицизма. Гностицизм, будучи переходом от язычества к христианству, настолько очеловечивает божественную Софию, что повествование о ней доводит до самой настоящей беллетристики с весьма заметными сексуальными элементами. Но для Вл. Соловьева София, оставаясь интимно-человечески переживаемым существом, полна целомудрия и романтического величия. А что касается приписываемых ему низких сторон Софии, то мы знаем, как сам Вл. Соловьев относился к этому, — не только с осуждением, но даже с негодованием и гневом.

2. *Каббала и мыслители Нового времени.* Далее, говорили о занятиях Вл. Соловьева средневековой Каббалой; и, как мы знаем, для изучения такого рода литературы он и был командирован в Британский музей в 1875 году. Однако в своей энциклопедической статье «Каббала» (X, 339—343) Вл. Соловьев о Софии опять-таки ничего не говорит. Но вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения о Софии все-таки осложняется.

Вл. Соловьев в своем предисловии к работе Д. Г. Гинцбурга «Каббала, мистическая философия евреев» * распространяется о том, что самое главное в Каббале — это принцип человека. Нам, без знания языка Каббалы, который отличен и от языка Талмуда, и от ветхозаветного языка, трудно высказываться по этим вопросам более или менее компетентно. Но автор настоящего исследования знаком с французским и немецким переводами Каббалы, в течение столетий возникавшей из отдельных трактатов и кодифицированной в XIII веке. Можно с уверенностью сказать, что это — самый настоящий неоплатонизм, не только не античный, где проблема человека почти не ставилась, а средневековый иудейский, в котором действительно все ступени эманации пронизаны идеей человека. И возможно, Вл. Соловьев прав в том, что каббалистическая эманация ведет не к ослаблению и затемнению сверхсущего первоначала, но к его развитию и совершенствованию, и притом в виде человека. Если это так, то опять ничего чисто соловьевского мы здесь найти не можем. Ведь основное учение Вл. Соловьева — не о человечестве, но о Богочеловечестве, о Христе. И потому если что и перешло к Вл. Соловьеву из Каббалы, то это — самое общее учение о человеке как о венце творения, да и то соловьевские восторги перед человеческим прогрессом предполагают борьбу с первородным грехом, а это едва ли каббалистическая идея. Кроме того, несмотря на свое увлечение идеей прогресса, Вл. Соловьев в конце концов, как это известно, до конца в этом прогрессе разочаровался и перешел к прямой апокалиптике. Следовательно, вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения — вопрос довольно темный и, может быть, для нас вовсе не является вопросом.

Добавим к этому, что в Каббале, если судить по немецким и французским переводам, которые известны автору этой работы, главенствует не столько идея человека вообще (в противоположность античности, где на первом плане не человек, а природа), но человек общественный, общество в своем реальном и трудовом развитии. Это какой-то мистический социализм, совершенно чуждый античности. Кроме того, в Каббале чувствуется весьма напряженная сексуальная атмосфера, так что это — какой-то мистически-сексуальный социализм. Едва ли такие идеи были близки Вл. Соловьеву. Существует и много других пунктов полной противоположности соловьевской фи-

* Вопросы философии и психологии. 1896. Май—июнь. С. 277—279 (в собрание сочинений Вл. Соловьева не вошло).

лософии средневековой Каббале, но распространяться о ней в нашей работе было бы неуместно и слишком бы завело в сторону.

Имеются также сведения о заимствовании Соловьевым учения о Софии у немецких мистиков Нового времени. Но и здесь едва ли можно прийти к какому-нибудь положительному решению вопроса. В период написания магистерской диссертации 20-летний Вл. Соловьев вообще едва ли был знаком с немецкой мистикой. Другое нужно сказать о немецких философах. Имея в виду Канта, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Е. Трубецкой пишет: «...он вполне ясно отдает себе отчет — чем он обязан всем этим мыслителям. По тому самому его отношение к ним — вполне свободное. Воспринимая от них те или другие отдельные элементы своей мысли, он более или менее ясно себя от них отграничивает» *. О прямом влиянии Шеллинга на Вл. Соловьева едва ли можно думать безоговорочно, поскольку Шеллинг в свой последний период критиковал только рационализм, Вл. Соловьев же критикует всю западную философию. Что же касается мистиков, то до письма Вл. Соловьева 1877 года к С. А. Толстой ** (вдове А. К. Толстого) никаких точных сведений в биографии Вл. Соловьева не имеется. Но из этого письма видно, что Вл. Соловьев уже знаком с Парацельсом, Бёме, Сведенборгом. Ко времени же его знакомства с Баадером, по мнению Л. М. Лопатина ***, философские взгляды Вл. Соловьева уже определились. Тем не менее относительно немецких мистиков Е. Трубецкой пишет: «...в них он видел предшественников своего учения о “Софии”, имевшего для него центральное значение» ****. Из этого нужно сделать тот вывод, что немецкие мистики, будучи предшественниками Вл. Соловьева, вовсе не были такими философами, у которых Вл. Соловьев заимствовал бы свое учение о Софии. В этом смысле Вл. Соловьев был вполне самостоятелен.

Наконец, трактовавшие о зависимости Вл. Соловьева от немецких идеалистов и мистиков всегда забывали, что эти последние обыкновенно были протестантами, а Вл. Соловьев с начала и до конца оставался православным или, по крайней мере, считал себя православным, рассматривая православие как совершенно оригинальную религиозно-философскую систе-

* Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 51.

** Письма. Т. II. С. 200.

*** Вопросы философии и психологии. Кн. 56. С. 59—60.

**** Трубецкой Е. Указ. соч. Т. I. С. 51.

му, не сравнимую ни с каким протестантизмом, всегда антицерковным и в своей мистике рационалистическим. И если уж говорить о заимствовании, то для Вл. Соловьева имелся один гораздо более близкий для него и гораздо более понятный источник.

3. *Русский национальный момент — десятый аспект Софии*. Выше, в рассуждении Вл. Соловьева о Конте, мы натолкнулись у философа на его суждение о древнерусской, а именно новгородской, иконописи, в которой видное место занимал образ Софии Премудрости Божией. Теперь же мы можем привести и более общее суждение Вл. Соловьева на эту тему о Софии*.

«Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу русского народа с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Точно связывая святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного Существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богоматерью и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской».

В этом небывало оригинальном рассуждении Вл. Соловьева мы находим: 1) доведение идеи Софии до предельного обобщения, 2) толкование этого обобщения как социально-исторического и 3) усмотрение творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России. Это заставляет нас формулировать еще *десятый аспект учения Вл. Соловьева о Софии*, именно аспект *национально-русский*. Как видим, здесь перед нами не просто какой-то обывательский и квасной патриотизм, но пат-

* Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. С. 371.

риотизм, укорененный в тех мировоззренческих глубинах, на которые Вл. Соловьев только был способен*.

Между прочим, некоторые данные о русских источниках софийного учения Вл. Соловьева можно найти в истории Московской духовной академии. Именно, весьма интенсивное учение о Софии можно связывать с такими деятелями, как Ф. А. Голубинский, Н. И. Надеждин, Петр Гоманицкий, и особенно А. М. Бухарев. Материалы эти, правда, довольно смутные и пока еще совсем не изучены. Некоторые представления о них можно составить по работе А. М. Белорукова «Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора)**».

Таким образом, в своем учении о Софии Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философами он резко расходился), но был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике.

4. Из литературы о Софии. В заключение мы позволим себе перечислить главнейшую литературу о Софии, чтобы облегчить научную работу последующих авторов, которые захотели бы довести разрешение этой трудной проблемы хотя бы до более или менее уверенного конца.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.

Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Владимира Соловьева. Т. I. С. 30—32.

Соловьев С. М. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник. 1915. Янв.-февр. (перепечатано в сб. С. М. Соловьева «Богословские и критические очерки». М., 1916).

Кудрявцев П. Идея святой Софии в русской литературе последних десятилетий // Христианская мысль. Киев, 1916.

* Богословский вестник. 1915. Октябрь-декабрь. С. 785—867.

** Специфику софийного мировоззрения для Древней Руси после Вл. Соловьева еще более расширил П. А. Флоренский в своей статье «Троице-Сергиева лавра и Россия» (в сб. «Троице-Сергиева лавра»). Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Сергиев Посад, 1919. С. 7—9, 12, 15). Софийная идея доведена здесь до быта, государства и целостного образа всей древнерусской истории.

Кн. IX. С. 70—83; Кн. X. С. 74—97; Кн. I. С. 76—81; Кн. II—IV. С. 83—101 (работа до конца не напечатана).

Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Март-июнь. С. 1—38.

V. ОБЩИЙ ИТОГ

Общий обзор соловьевских суждений о Софии заставляет нас приходить к очень важным выводам и по этой проблеме, и относительно всей соловьевской философии вообще.

1. *Наличие софийной теории во все периоды творчества Вл. Соловьева.* Прежде всего бросается в глаза какая-то подчеркнутая *универсальность* этой софийной символики для всего философского творчества Вл. Соловьева. София в своей умозрительно-художественной символике была прочувствована философом еще в 9-летнем возрасте, то есть в 1862 году. В том же самом виде она предстала ему как в Британском музее, так и в Египте, в 1875 году, когда ему было 23 года. Ее философскую концепцию он дает в работе 1877 года «Философские основы цельного знания». Развернутое учение о Софии мы находим в 80-х годах, особенно в «России и Вселенской Церкви» (1889). Определенная концепция Софии, как это мы тоже знаем, была у него в докладе о Конте (1898). В том же году появились в печати его «Три свидания», единственной темой которых только и была София. Наконец, отзвуки концепции и образа Софии необходимо находить также и в «Трех разговорах» (1900). Таким образом, символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с девятилетнего возраста до последнего года жизни.

2. *Смысловое разнообразие и универсальность идеи Софии.* Об универсальности символики Софии у Вл. Соловьева говорит также ее большое смысловое разнообразие, достигающее иной раз, как мы знаем, до разнобоя и даже логического противоречия. Но к такого рода соловьевским противоречиям нельзя относиться только формально-логически.

Во-первых, все указанные у нас десять аспектов понимания Софии у Вл. Соловьева нетрудно распределить в иерархическом порядке. И такого рода порядок будет иметь следующий вид: аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, эстетически-теоретический, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический. Совсем нетруд-

но уловить общую идею подобного софийного распорядка; и Вл. Соловьев, конечно, и сам бы формулировал этот распорядок приблизительно так же, если бы вообще писал книгу о Софии.

Во-вторых же, этот видимый разноречивостью и противоречивостью, а вернее сказать, разноречивостью софийных аспектов легко объясняется всегда острым у философа пафосом универсализма. Этот пафос очень часто заставлял Вл. Соловьева обращать мало и даже совсем не обращать внимания на разного рода детали и разноречивые подходы, без которых и сам универсализм был немислим.

3. *Материалистическая, критическая и художественная тенденция.* Далее мы вспомним о тех отдельных моментах философии Вл. Соловьева, которые и у самого Вл. Соловьева, и у его последователей могут пониматься не в виде каких-нибудь окончательных выводов, но в виде предварительных расчленений, единственное предназначение которых — исключительная всеобщая целостность и универсализм, общее учение о всеединстве как основной субстанции бытия. Рассмотрев учение Вл. Соловьева о Софии, мы должны с полной необходимостью признать, что его идеализм подошел к реализму и материализму так близко, как это для идеализма вообще возможно. Ведь как ни понимать соловьевское учение о Софии в виде мистической теории, совершенно ясно, что идея вещи и сама вещь даются здесь в своем окончательном и нерасторжимом единстве, а лучше сказать, даже тождестве. Тут возникает блестящая соловьевская специфика, которую весьма трудно найти у других мыслителей. Кто же еще из философов говорил о теле абсолюта или о теле вечности? У какого христианина повернется язык сказать, что человек выше бесплотных ангелов, и именно потому, что он обладает плотью, телом, может бороться за себя и за других и обладает свободой выбора? Кто из религиозных и нерелигиозных философов учил, что божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура? Кто из мистиков верил в необходимость и божественную обусловленность общественно-политического прогресса? И кто из философов настолько разочаровывался в либерально-буржуазном прогрессизме, чтобы заканчивать свою систему эсхатологией и апокалиптикой? И кто из мистиков так отчетливо понимал, что идея не существует без вещи, как бы она ни была высока и пусть хотя бы она была самим Богом? И кто из общественно-политических мыслителей возводил свою общественную идею к древней, и притом национально-русской символике Софии? И накануне мировых катастроф XX века кто из мыслителей, писателей,

поэтов и общественно-политических деятелей в ужасе трепетал от развала современной цивилизации и с тревогой ожидал небывалого расслоения человечества, да и вообще мировой жизни? Само собой разумеется, при пользовании различными историческими микроскопами и лупами можно было находить нечто соловьевское и у других мыслителей, поскольку всякие исторические перевороты всегда подготовляются десятилетиями и столетиями. Однако даже и самые совершенные исторические микроскопы и лупы отнюдь не сразу и только с огромными трудностями могут указывать на тех или иных предшественников Вл. Соловьева, который в своей философской специфике и в своем русском патриотизме был, можно сказать, уникален.

Во всяком случае, если в соловьевском учении о Софии на время и только ради исследовательских целей отделить мистическую презумпцию от рациональной структуры его концепции, то мы получим просто диалектическое учение о нерасторжимости идеи и материи, когда идея только тогда действует, если она в материи, и материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна. Другими словами, современный диалектический материализм, конечно не во всем и не в целом, но в некоторых весьма существенных пунктах, есть не что иное, как дехристианизированное или деиудаизированное соловьевское учение о Софии.

В итоге необходимо будет сказать, что в соловьевском учении о Софии повторилось общее свойство соловьевской мысли, именно мыслить все критически, а не догматически и выражать все иной раз прямо почти в художественной форме общего учения о всеединстве.

4. *Идея Софии — конкретизация.* С. Н. Трубецкой писал: «Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе с тем непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художеству мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство ее выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы» *.

В частности, соловьевское учение о Софии, если иметь в виду, с одной стороны, его универсализм, а с другой стороны,

* Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1907. Т. I. С. 348.

синтетический учет всех главнейших философских противоположностей, является не чем иным, как художественным выражением соловьевской же философии всеединства. В этом учении всякий мог найти свое, но и всякий мог находить то, что ему чуждо. У того же автора читаем: «Учение Соловьева, учение “Положительного Всеединства”, не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубинной, истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в “Критике отвлеченных начал”, Владимир Сергеевич раскрывает основное свое философское убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они утверждаются в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям. И вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики “отвлеченных начал”, состояла в добросовестном усилии “прийти в разум истины” и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли.

В учении Вл. С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего, находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон»*.

Таким образом, если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса.



* *Трубецкой С. Н.* Сочинения. Т. I. С. 348—349.