

Козырев А.П.



СОЛОВЬЕВ И
ГНОСТИКИ



А.П. Козырев

СОЛОВЬЕВ И ГНОСТИКИ

Москва
Издатель Савин С.А.
2007

УДК 130.1 (47+57) (091)
ББК87.3(2Рос)
К 59

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 05-03- 16109л*

Козырев А.П.

К 59 Соловьев и гностики. — М., Изд. Савин С.А., 2007. — 544 с.

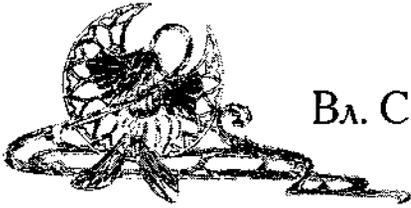
ISBN 978-5-902121-12-1

Монография посвящена различным аспектам творческого наследия крупнейшего русского философа XIX века Вл.С. Соловьева (1853—1900). В первой части речь идет о влиянии раннехристианского гностицизма и новоевропейского гнозиса на философию всеединства и софиологию, исследуется «круг чтения» Соловьева, особое внимание уделяется его раннему, «теософскому» периоду, в котором Соловьев создает свою метафизическую систему. Рассматривается отношение Соловьева к платонизму, герметизму, немецкой мистике и иным истокам его синкретической системы. Вторая часть монографии включает в себя статьи, посвященные как малоизученным страницам в творчестве Соловьева, так и его окружению и наследникам, в частности В.В. Розанову, К.Н. Леонтьеву, А.Н. Шмидт, С.Н. Булгакову. Впервые публикуются письма В.В. Розанова к Вл. Соловьеву в корпусе двусторонней переписки, а также другие архивные материалы. В приложении печатается выполненный автором монографии перевод французского трактата Вл. Соловьева «София» с комментариями.

Издание предназначено для специалистов в области истории русской философии, религиоведов, для всех, интересующихся русской религиозной философией.

ISBN 978-5-902121-12-1

© Савин С.А.



Вл. С. Соловьев и гностики

Замысел написать эту работу возник в пору активной работы над архивными материалами В.С. Соловьева в архивах Москвы и Санкт-Петербурга. Перевод французской рукописи Вл. Соловьева «La Sophia», сделанный мною вчерне с авторского манускрипта (и лишь затем сличенный с единственной французской публикацией черновика), реконструкция соловьевского замысла работы о «вселенской религии», множество планов к которой дошло до нас в архивах, работа с другими не предназначенными для печати черновыми текстами Соловьева 70-х годов, их внимательное сопоставление с опубликованными работами, убедили меня в неслучайности гностической темы у Соловьева, в том, что исследователь его раннего творчества не только правомочен делать историко-философские сопоставления соловьевской метафизики с древними гностическими учениями (естественно, не редуцируя к гнозису другие, возможно, не менее существенные, влияния, имевшие место в становлении философии Соловьева), но обязан прибегать к таким сопоставлениям в виду документированного (данная работа призвана показать это) интереса философа к этой сильно притягивающей «неортодоксальные» умы странице в истории доникейского христианства. Я отмечал гностические реминисценции — прямые и не прямые, связанные как с «древним», так и с новоевропейским гнозисом — «на полях» своих архивных штудий, параллельно стремясь познакомиться с основными исследованиями по гностицизму как в соловьевскую эпоху, так и позднее (конечно, это знакомство лишь приговорительное, минимально достаточное для того, чтобы пытаться проводить некоторые сравнения, поэтому моя работа ни в коей мере не претендует внести что-то новое в концепцию развития гностических сект и учений, а лишь содержит ссылки на некоторые материалы видных ученых-ересиологов). Когда «заметок на полях» накопилось на небольшое исследование, я попытался путем индуктивного обобщения (надеюсь, не поспешного) пе-

рейти от эмпирических фактов к выявлению некоторой тенденции в развитии религиозной философии в России конца XIX — нач. XX века. Если в европейской историко-философской науке существуют исследования, посвященные влиянию гностицизма на протестантскую мистику и философию германского идеализма, то в России специальных работ о влиянии гностицизма на русскую философию нет¹, а если и отмечается гностический поворот, происходящий в общественном сознании, скажем, в пореволюционное время, после 1917 г., то это делают чаще литературоведы, а не философы, и на литературно-художественном, а отнюдь не на философском материале². Однако данное исследование отнюдь не открывает некую абсолютно неизвестную сторону соловьевского творчества. Указание на наличие в соловьевском творчестве гностических элементов и даже прямые сопоставления соловьевского учения о Софии и мировой Душе с учением об отпадении зона София у гностиков-валентиниан встречается практически во всех серьезных исследованиях соловьевской метафизики — у А. Кожева (Кожевникова), А.Ф. Лосева, С.М. Соловьева, Д. Стремouxова, кн. Е.Н. Трубецкого и др. Так, А.Ф. Лосев писал: «Юный Вл. Соловьев воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или на третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-окультистную настроенность при построении его собственной философской системы»³. Любопытное замечание о гностических мотивах в философии Соловьева принадлежит публицисту и философу русского зарубежья Н.М. Бахтину, брату известного филолога и философа М.М. Бахтина. Считая, что самобытность русской мысли в ее отличии от западной как раз и заключается в «гностическом дерзновении», связанном с культом и восточным богословием («душе дано живое единство целостного *религиозного гнозиса*, — пишет он, — в котором вера и знание могут быть различены лишь условно. В этом смысле, восточное богословие — всё равно ортодоксальное или еретическое — глубоко гностично»), он видит досадное недоразумение в том, что «Вл. Соловьев —

¹ В последнее время о гностических истоках русской философской классики немало пишет питерский исследователь И.И. Евлампиев. См., напр., его монографию: *Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х т.* СПб.: Алетейя, 2000.

² См., напр., монографию: *Слободнюк С.Л. «Идущие путями зла...» (Древний гностицизм и русская литература 1880-1930 гг.)*. СПб., Алетейя. 1998.

³ *Лосев А. Владимир Соловьев и его время.* М., Прогресс, 1990. С. 181.

добросовестный ученик германских идеалистов — всё время оттеснял на второй план подлинного Вл. Соловьева — гностика» и признается: «Вот почему можно любить Соловьева не за его философию, но как бы сквозь эту философию, порою — наперекор ей»⁴. О наличии у Соловьева гностических мотивов пишет и французский исследователь творчества Соловьева Дм. Стремоухов, указывая, что «Соловьев вдохновляется Шеллингом и тем самым стремится примирить бемианство с гностицизмом и уничтожить дуализм духа и материи»⁵. Немало в плане анализа поставленной мною проблемы было сделано за последние годы немецкими учеными, имеющими хорошую традицию соловьевских штудий, прежде всего можно назвать работы Л. Венцлера и М. Георга. В нашем исследовании будут приведены ссылки и на множество других исследователей соловьевского творчества и его философского контекста, что доказывает отнюдь не надуманный характер проблемы гностических влияний.

Однако признание наличия таковых влияний зачастую ограничилось констатацией. Изучавшие соловьевское наследие не давали себе труд систематизировать все упоминания о гностиках в опубликованных текстах философа, ограничиваясь ссылками на статьи в словаре Брокгауза-Ефрона 90-х гг. И отсутствие подобных исследований вполне объяснимо. Творцам «русского религиозного Ренессанса», сделавшим из учения Соловьева свое знамя, но стремившимся оставаться в ограде Церкви, было не всегда уместно подчеркивать неправославные источники соловьевской софиологии. В эмиграции одни исследователи не заостряли специально внимание на этой проблеме по причинам религиозной партийности (ведь главным упреком — и небезосновательным — православным софиологам во главе с прот. Сергием Булгаковым было наличие в их доктрине гностических идей), другие, напротив, специально делали акцент на этих мотивах, желая доказать неправославный характер соловьевской философии, как например, Серафим (Соболев), архиепископ Русской Православной Церкви Заграницей, идеолог осуждения отца Сергия Булгакова на Архиерейском Соборе РПЦЗ 1935 г., что также не способствовало беспристрастному историко-философскому анализу, который, впрочем, и не ставился в качестве цели, третьи, как, например, А.Ф. Лосев, при чуткости к этой проблематике и грандиозной эрудиции, были лишены доступа к тем неопубликованным текстам, без знакомства с которыми можно строить лишь догадки (так, в своей монографии о Соловьеве Ло-

⁴ *Бахтин Н.М.* Из жизни идей. Вера и знание // Звено. № 155, 1926. Париж. С. 3-4.

⁵ *Streoukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, L'Age d'Homme, 2 ed., 6/г. P. 58.

сев обращается к разбору рукописи «La Sophia», но излагает и комментирует лишь те фрагменты, которые были приведены в книге племянника философа С.М. Соловьева, написанной еще в начале 20-х годов прошлого века)⁶. Возможно поэтому Лосев несколько недооценивает важность гностических штудий Соловьева, обращаясь как к показательной лишь к соловьевской позиции 90-х годов, выраженной в статьях Энциклопедического словаря, с тем, чтобы продемонстрировать критическое отношение Соловьева к древнему гнозису, в то время как основной период усвоения и переработки идей древних гностиков приходится на 70-е годы.

Вместе с тем, не ограничиваясь лишь констатацией гностических влияний, которые в кругу других, не менее значительных увлечений Соловьева — философией Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана и т.д. — заняли бы, наверное, достаточно скромное место, мы обратимся к попытке типологической характеристики соловьевской философии, существенное место в которой занимает обращение к доникейскому периоду в истории христианства, а также греческой и иудейской философии, к учениям тех, кого Соловьев вслед за Иустином Мучеником именовал «христианами до Христа». Соловьев как бы вновь актуализирует те «боковые ветви» греко-европейской культуры, которые были отторгнуты магистральной линией христианской культуры. Причем он актуализирует не только их смысловое наполнение, но и стиль гностического типа философствования, свойственный не только ересиархам, но и, например, Оригену (с которым, кстати, современники не раз сопоставляли Соловьева). Соловьев до Флоренского, Булгакова и Бердяева восстанавливает в правах миф в философии, философские концепты обретают в ткани его мысли реальную, ипостасную жизнь персонажей мифа.

Конечно, нельзя писать об этой теме, совершенно воздерживаясь от высказывания собственного отношения к проблеме и ограничиваясь чистым описанием фактов. Не в таком «беспристрастии» состоит мой научный идеал, и стараясь занять позицию, внеположную соловьевской мысли, я буду исходить из того, что хотя и признаю в гностическом типе философствования реализацию определенных запросов человеческого духа, но отвергаю его познавательную, а главное духовную ценность, и, как следствие, оцениваю опыт соловьевского синкретизма гностических, неоплатонических, герметических, ортодоксально-христианских воззрений как далеко не бесспорный, что, впрочем, было отмечено и самим

⁶ Как сообщил нам Марк Смирнов, А.Ф. Лосев при личной встрече с ним просил его достать копию рукописи «Софии», необходимую для работы над книгой о Соловьеве. Однако, насколько нам известно, копия эта Лосевым так и не была получена.

философом, попытавшимся существенным образом изменить свои философские установки в последних работах и распрощаться с утопиями своей молодости в «Трех разговорах».

Данная книга в определенном отношении замышлялась как продолжение дела СМ. Соловьева, который по праву наследника наиболее значительной части архива впервые опубликовал в своей монографии некоторые важные соловьевские бумаги. Однако осуществить свое намерение опубликовать перевод и публикацию «Софии», не говоря уже о меньших по объему, но не по значению русскоязычных текстах, он не успел. В том не его вина: сразу же по завершении рукописи книги о своем дяде (в 1923 году) он в числе многих русских католиков был репрессирован (в 1924) и остаток жизни провел в тюремных застенках и больницах, а книга увидела свет лишь в 1977 году в Брюсселе. Тот крут рукописных текстов, который был просмотрен и из которого были выбраны наброски, относящиеся к двум замыслам — работ «Вселенское учение» и «Вера в науку», — находится по преимуществу в той части архива, владельцем которой был СМ. Соловьев. Эту часть (за небольшими исключениями, в число которых попала и «София») он по безденежью продал в 1919 г. в Саратовский университет (деканом историко-филологического факультета которого в то время был СЛ. Франк), а затем она вернулась в ведение архива литературы и искусства МВД СССР. Мной была подготовлена публикация ряда рукописей и составлено их описание и комментариев: перевод «Софии» был опубликован первоначально в журнале «Логос» (1992—1997), а затем в новой редакции с параллельным французским текстом — в разделе «Неизданное и несобранное» второго тома Полного собрания сочинений и писем Соловьева (2000). В настоящем издании практически воспроизводится публикация русского перевода, однако опускается французский оригинал. Ряд рукописных материалов, относящихся к началу 1880-х годов и не имеющих ярко выраженной гностической «подоплеки», также публикуется во второй части настоящей книги.

Занимаясь неизданной частью архива, приходилось сталкиваться и с текстами с трудом поддающимися научной обработке и интерпретации, прежде всего это относится к опытам «медиумического письма», общения философа с «Софией» как в небесной, так и в земных ее «ипостасях». В существовании в соловьевском наследии подобных опытов нет ничего неожиданного, они упоминаются многими мемуаристами и членами семьи Соловьевых, однако их многочисленность и сугубо личный, интимный характер этих записей, чрезвычайно важных для определения характера соловьевского мистицизма, производит внушительное впечатление. Однако они приводятся в настоящей работе лишь в тех случаях, когда это было мотивировано научным интересом, параллелизмом интимно-пси-

хологического и творческого контекстов, учитывая при этом традицию интерпретации и гитарования подобных текстов у С.М. Соловьева и Г.И. Чулкова. Интересно, что Г.И. Чулков, чья статья «Автоматические записи Владимира Соловьева», написанная в 1927 г. и опубликованная лишь в 1993 г. (в ней впервые опубликованы 9 записей подобного рода), характеризуя соловьевскую героиню — «Софию», выписывая ей, так сказать, философско-богословский паспорт с родословной, указывает: «Не углубляясь в теологическую и метафизическую критику этих гностических идей по существу, нельзя, однако, не отметить некоторой терминологической неустойчивости в определении "Софии". Здесь явно смешение идеи гностической с идеей церковно-христианской»⁷.

При всей важности медиумических записей, встречающихся в разные периоды творчества Соловьева, я не склонен приписывать основные идеи его философской системы мистической интуиции, соглашаясь с мнением С. С. Хоружего о том, что «при отличном литературном вкусе Соловьев был человеком дурного мистического вкуса и чутья, и софийные авантюры его гениальной личности сильнее сказались на пути русской философии»⁸. Во всяком случае, говоря о «гностических мотивах», нужно постараться исключить из поля исследования споры о «мистических вкусах» Соловьева и о подлинности его личного мистического опыта, о том, имел ли он место в реальности или был лишь симптомом психического состояния философа; насколько, скажем, его непродолжительное увлечение спиритизмом способствовало плодотворности его философского творчества (хотя и эти вопросы, вполне возможно, могут стать предметом оживленного научного обсуждения). Вряд ли на эти вопросы можно дать адекватные ответы, по крайней мере, в научном исследовании. В философской системе Соловьева нет такой интуиции, которые философ, при его широком умственном кругозоре, не мог бы почерпнуть из своего круга чтения. Гностические влияния в его творчестве интересуют нас, прежде всего, как влияния «книжные», т.е. поддающиеся описанию и выявлению на фоне культурно-философской ситуации в России той эпохи.

В данном исследовании практически ничего не сказано о влияниях на соловьевскую философию иудейской мистики — каббалы, в то время как штудии каббалистических текстов шли параллельно со знакомством с гнозисом в Британском музее (Д. Стремоухое в своем исследовании предположительно указывает на ту книгу, которую Соловьев с интересом

⁷ Чулков Г.И. Автоматические записи Вл. Соловьева. Публикация М.В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 129-130.

⁸ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., Алетея, 1994. С. 85.

просматривал в Британском музее в Лондоне — это богато иллюстрированное издание KnorrdeRosenroth, *Kabbaladenudata*, Francfort, 1677—1684). Сравнительно недавно вышло исследование, специально посвященное этой проблеме⁹. Действительно, каббала оказала существенное влияние на творчество Соловьева, но нам показалось возможным отделить тематику гностических влияний от каббалистических, исходя из того факта, что хотя и каббала и гностицизм по своему решают идею о субстанциальной связи Бога и мира через идею посредников, типология этих двух учений существенно отлична — если в гнозисе мы сталкиваемся с дуалистическими доктринами (более или менее явно выраженными, допускающими антиномию благого трансцендентного бога, в творении не участвующего, и тварного мира — результата космической ошибки), то каббала тяготеет скорее к пантеистическому типу систем, мир оказывается в ней божественным по сути. Так, в предисловии к статье барона Д. Гинцбурга о каббале В. Соловьев писал: «Тогда как в неоплатонизме постепенный переход от сверхсущего Единства или Блага чрез мир умов и идей к миру душ и тел понимается только с отрицательной стороны, как нисхождение, помрачение, падение, — каббала видит здесь и положительную сторону: завершение, воплощение истины до конца, осуществление полноты бытия. И в высших мирах ничто не мыслится отвлеченно, а все представляется в своем конкретном образе, имеющем соотносительный, идеально и реально с ним связанный образ в мире низшем»¹⁰. Показательно, что и барон Д. Гинцбург, и автор статьи о Каббале в Еврейской энциклопедии А. Гурлянд, настаивают на отличии каббалы от иных форм «тайной мудрости», в их числе и гностицизма, в то время как Соловьев в примечании к статье Гинцбурга оговаривает тот факт, что «точки сближения каббалы и сирийского гнозиса более многочисленны, чем предполагается»¹¹. Даже из приведенного выше высказывания Соловьева видно, насколько сближает он каббалистический образ тварного космоса со своим. Однако решение проблемы теодицеи, учение о падении мировой души, составляющее ядро соловьевской философии, как нам представляется, по своей интуиции восходит не к каббале, а к гностицизму.

Весомый интерес к публикации перевода «Софии» как в академических, так и в более широких кругах, убеждает в том, что затронутая тема,

⁹ *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 7-104.

¹⁰ *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 12. С. 333.

¹¹ Вопросы философии и психологии. Кн. 33. Май-июнь 1896. С. 278.

в частности, и наследие крупнейшего русского мыслителя позапрошлого века, в целом, до сих пор не оставляют безразличными современных гуманитариев. Однако нельзя не обратить внимание на недостаточную изученность раннего периода творчества философа, его динамики. Если разбором опубликованных сочинений этого периода несть числа, то мало кто из исследователей пытался отнестись к этим сочинениям — от «Кризиса западной философии» до «Духовных основ жизни», как к, по сути, единому тексту, в котором Соловьев решает однородные задачи, и многократно, в несколько приемов подходит к одним и тем же темам, часто повторяясь, перемещая фрагменты из работы в работу, переводя их с собственного французского, редактируя их. В ранних сочинениях Соловьева много противоречивого, недоговоренного, намеренно скрытого. И отнюдь не случайно издатель блестяще подготовленного и прокомментированного немецкого издания собрания сочинений философа Л. Мюллер исключил из него все ранние работы вплоть до «Критики отвлеченных начал», начав публикацию сочинений Соловьева с докторской диссертации. Может быть, такой подход и оправдан для иноязычного читателя, желающего иметь представление о сложившемся характере системы философа, но он ни в коей мере не приемлем для отечественных исследователей, для которых Соловьев — не просто одно из блестящих имен на горизонте истории мировой мысли, но та веха, подле которой мы пытаемся определить статус и характер развития русского философского процесса. Мы должны, наконец, отнестись к изучению наших мыслителей так, как это принято в мировой академической практике — не спешить делать из каждой прочитанной статьи далеко идущие выводы западнического, славянофильского или еще какого-нибудь характера, но кропотливо собирать и издавать все — вплоть до фрагментарных набросков и записок. Тогда из этой мозаики нам может быть проглянет иной, не совсем привычный для нас образ философа и его философии.

Актуальность этой работы, смею надеяться, заключается и в том огромном интересе, который был проявлен к гностицизму прошлым столетием. Этот интерес, выразившийся в сотнях исследований, был вызван не только огромным числом значительных открытий древних коптских и сирийских рукописей, дающих нам возможность сверить информацию, полученную из первых рук, со сведениями, почерпнутыми из компиляций и ересиологических сочинений отцов Церкви. Мы переживаем духовное состояние, типологически сродное позднему эллинизму — предсмертной, но буйной по цветению эпохе античности. Это выражается и в немыслимой ранее свободе человека от традиций и регулирующих его этическое поведение ценностей, плюрализме идеологий и религий, расцвете самых диковинных форм теософской мистики и оккультизма. Многие философы XX века сознают, что эта мнимая свобода, кажущаяся таковой лишь

неискушенному и потерявшему способность к рефлексии человеку, оборачивается при более пристальном рассмотрении скрытым, закамуфлированным рабством перед тонкими сетями государственно-экономического принуждения, и что еще более страшно, рабством перед массовой культурой, где властвует миф, пробуждающий от дрёмы демонов всех мастей. Мысль о взаимной враждебности мира и человека, растущее отчуждение от мира, выражаемое в лавинообразно растущей стихии самоубийств и умопомешательств (на это, кстати, обращал внимание Соловьев в своей речи на магистерском диспуте), фобий и извращений, кризисах урбанизма, находит поразительное созвучие в мироощущении гностических сект, их адептов, слишком интеллектуальных и для звериной жизни, и для позитивистского «великого неведения», и для простой и безотчетной веры. Невольно вспоминаются строки соловьевской «Краткой повести об антихристе», предвещающие «повторение en grand древнего александрийского синкретизма» в канун «последних времен» истории. Сошлюсь здесь лишь на одно вполне убедительное сопоставление, сделанное историком гностицизма и философом Х. Йонасом. Он увидел поразительное повторение ситуации гностического философствования в современном нигилизме (осмысленном в хайдеггеровском ключе как потеря традиционных ценностей, ницшевская «смерть Бога» — космократора, творца этого мира) и экзистенциализме, в основании которого «лежит некоторый дуализм, в котором констатируется, что человек отчужден, выброшен из мира, уничтожается само понятие родственного нам космоса»¹². Гностицизм, как и современный экзистенциализм, может быть описан в категориях дуализма. «Раздвоены человек и мир, одновременно раздвоены мир и Бог. И эта двойственность — не дополняющих, но противоречащих друг другу вещей...»¹³. Не случайно А. Камю, один из главных представителей французского атеистического экзистенциализма, писал свою юношескую диссертацию на тему «Христианская метафизика и неоплатонизм», рассматривая в ней ранне-христианский гнозис как попытку примирить революционный, бунтарский дух христианства и греческую мысль¹⁴. Экзистенциалы или модусы существования человека в этом мире — тоска, тревога, отчаяние, забота, заброшенность — даже терминологически напоминают наименования страстей падшей Софии-Ахамот в валентинианском мифе, из которых согласно этому мифу рождаются материальные стихии космоса. Мир в гнозисе, как и в экзистенциальной

¹² *Jonas H.* La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme. Trad, fr., Flammarion, 1978. P. 423. Пер. мой — А.К.

¹³ Там же. P. 425.

¹⁴ *Камю А.* Бунтующий человек. М., Политиздат, 1990. С. 144.

философии, оказывается не фундированным, не имеющим существенного основания, а значит и ценностной иерархической структуры. Еще один момент, отмеченный Х. Йонасом в качестве поля пересечения гнозиса и современной философии, — это идея темпоральное™ как выражения ущербного состояния мира. О валентинианском учении Йонас писал: «Оно употребляет понятия, выражающие время, но не оставляет никакого места *настоящему*, на чем познание могло бы закрепиться, и глядя на которое, оно могло бы подвесить бросок вперед. В нем есть будущее и прошлое, то, откуда мы идем и куда мы устремляемся, а настоящее оказывается лишь моментом самого *гнозиса*, некая случайная перипетия, которая неожиданно переходит от одного к другому в высшем кризисе эсхатологического ?иеиерь»¹⁵. Гнозис, по самому своему названию претендующий на знание о мире, меньше всего оставляет надежд на то, чтобы познать нечто ясно и отчетливо, с трезвым разумом и чистой душой. Воскрешающий на рубеже двух эпох дионисийские глубины древних мифов, он и поныне остается мощным и опасным генератором все новых мифов, порабащивающих сознание своих адептов, и если и дающих, согласно шеллинговско-соловьевской концепции «мифологического процесса», кому-то пребывать в мире, то явно не благостно-безмятежным богам хайдеггеровского Олимпа.

Гностическая тенденция в современном религиозном сознании весьма далека от круга ранне-христианского гнозиса и включает в себя самые различные проявления мистицизма и оккультизма. Такие феномены современного сознания, как теософия Блаватской, рериховский синтез православия и буддизма, антропософия Штайнера, буйное и уже почти ассимилированное обществом увлечение астрологическими учениями, сайентология Хаббарта, различного рода традиционалистские синкретические концепции, напр., Р. Генона, Ю. Эволы, весьма тесно инкорпорированные в идеологии «новых правых» в Европе и традиционалистские концепции, имеющие хождение и в России, наконец, модернистское религиозное движение New Age могут быть расценены как мнообразные по форме, но практически тождественные по сути формы нео-гностического сознания, выдающие себя за подлинную духовную традицию, но на самом деле варварски извращающие её. Притом, что эти учения сулят человеку раздвинуть его представления о мире и самом себе, исцелить его душу, а иногда и тело от тяжких недугов, модификации гностицизма представляют, как справедливо отметил П. Шмидт, новейшие формы антиинтеллектуализма¹⁶. Если в церковной традиции

Jonas H. Op. cit. P. 436.

Шмидт П. Гностицизм вчера и сегодня // Символ. 1982. № 7. С. 68.

догматы далеко не исчерпывают сути Откровения, не трансформируют веру в знание, не предопределяют собою все сферы поведения человека в этом мире, оставляя широкое поле поступку как форме ответственного применения своей свободы, противопоставляя «этике закона» «этику благодати и искупления», то гностическое сознание замыкается «в стенах уверенности и привычки, которые своей неизменностью создают ощущение полной безопасности», подменяет в душе человека веру, надежду и любовь бременем «эзотерического» «спасительного» знания, превращающего человеческий разум в калькулятор, подсчитывающий число космических сущностей — ангелов, архонтов, начал, сил и пр. Это не есть даже «ученое незнание» о трансцендентном, но элементарное упразднение трансцендентного в безблагодатном космизме и антропологизме. Гностицизм переориентирует человека в область бездонного колодца самости, в глубине которого таится спасительное начало, «пневма», он связан с сугубым психологизмом и уходом из действительности, под предлогом ее косности, враждебности, чужеродности духовной стихии, царящей в душе посвященного. Гнозис — не знание, добытое поступающим духовно-нравственным существом человека, но набор схем, концептов и мифологем, усвоенных человеком под предлогом их абсолютной истинности и фанатически выдаваемых им за знание, добытое необычным, мистическим путем, путем посвящения, знание «элиты», противостоящее профанному сознанию людей материальных или «душевных». Это путь, намеренно усложняющий и замутняющий Истину, которая не была бы Истиной, если бы не открывалась в своей безыскусное™ простым рыбакам или крестьянам. Именно потому — гностическое сознание, выдающее себя за глубинный уровень постижения тайны мира, неясное и недосознанное выдающее за ясное и отчетливое, есть всегдашний соблазн философа, пытающегося совместить свое религиозное мировоззрение с принципами и понятиями интерпретирующего и истолковывающего знания. Наметить вехи такого пути может быть немаловажно для собирающегося в этот путь, но еще колеблющегося в выборе маршрута.

И наконец, мне хотелось бы сказать слова признательности тем, без кого эта книга, и без того задержавшаяся в пути, совсем бы не состоялась. Прежде всего, мне хотелось бы поблагодарить Н.В. Котрелёва, с которым мы вместе разбирали множество архивных папок и составляли описание рукописи «Софии». Со студенческой скамьи он учил меня не только принципам архивной работы, но и ненавязчиво преподавал азы истинного отношения к духовному и культурному наследию. Мне хотелось бы вспомнить светлой памяти человека А.А. Носова, публикатора неизданной части биографического исследования С.М. Лукьянова, автора ряда блестящих публикаций о деятельности Соловьева и о соловьев-

ской эпохе в русской культуре, с которым мне посчастливилось общаться на протяжении десятилетия и утрата которого для меня невосполнима. Мне хотелось бы поблагодарить Е.Б. Рашковского, впервые упомянувшего трактат «София» в коллективной статье пятого тома «Философской энциклопедии» о Соловьеве и издавшего ряд соловьевских статей, в том числе — неизвестных и труднодоступных. Со знакомства с книгой Алексея Фёдоровича Лосева и с лекции Е.Б. Рашковского, можно сказать, и началось мое обращение к Соловьеву. Мне хотелось бы выразить огромную признательность моим университетским профессорам — С.С. Аверинцеву, М.Н. Громову, А.Л. Доброхотову, Вяч. Вс. Иванову, Г.Г. Майорову, М.А. Маслину, Н.В. Мотрошиловой не только за ценные советы в работе над этим исследованием, но и за тот дух свободного философского исследования и любви к Истине, которые привили их курсы и общение с ними. Я благодарен моим друзьям и коллегам по соловьевским студиям И.В. Борисовой, М.А. Колерову, М.В. Максимову, Б.В. Межуеву, В.Э. Молодякову, Н.С. Плотникову, общение с которыми для меня всегда было и остаётся драгоценным. Не могу не поблагодарить и моих зарубежных коллег, с которыми мне всегда радостно и в высшей степени полезно было разделить общение — это профессора Патрикде Лобье, Мариз Денн, Эверт ван дер Звеерде, Джудит Корнблатт. Я благодарен издателю Сергею Савину, за его терпение и чуткую человечность, которая раскрылась для меня в процессе подготовки этой книги к печати. Ну и конечно, мне хотелось бы выразить безмерную признательность моим родителям — папе Павлу Алексеевичу и маме Людмиле Владимировне, которая, к сожалению, уже не увидит этой книги, моей супруге Ольге Александровне и детям Наде и Дусе, вместе с которыми росла эта книга.

часть первая

I \



Глава 1

Гностические штудии Соловьева

в контексте эпохи

В настоящей работе не представляется возможным изложить и проанализировать все существующие характеристики и периодизации ранне-христианского гнозиса. Уже в соловьевское время таковых можно было бы выявить несколько десятков, а в двадцатом столетии с открытием новых текстов и возникновением целой индустрии гностических штудий, имеющей свои серии и периодические издания, число нюансированных до бесконечности точек зрения на природу и происхождение гнозиса многократно увеличилось. Это подвигло ряд исследователей к тому, чтобы вообще отойти от подобных вопросов и заняться изучением феномена гностицизма в его целостности, не с точки зрения его религиозной истории, а с точки зрения феноменологии гнозиса — анализа языка гностических памятников, гностической образности, своеобразия гностических вопросов и ответов, морфологических особенностей гностического мифа в его отличии от, скажем, античного мифа, применяя к гнозису элементы структуралистского подхода, наподобие того, как В.Я. Пропп, к примеру, сделал это в отношении волшебной сказки. Такой подход, при всей его продуктивности, естественно, стал возможен, когда число подлинных рукописей умножилось в геометрической прогрессии по сравнению с тем, что имели исследователи во второй половине XIX века.

Но спецификой нашего исследования является, в частности, то, что не имея возможности абстрагироваться от современного нам знания о гностицизме, мы должны реконструировать горизонт этого знания, открытый в соловьевское время, а для этого обратиться к сведениям о гнозисе, которыми располагала современная ему богословская наука. В этом контексте интересно взглянуть на осведомленность о гностицизме русских философов, историков религии, деятелей культуры на тот момент, когда Соловьев приступает к занятиям философией и даже, как это будет видно из дальнейшего, намечает проект диссертации о гностицизме.

ос) *Восприятие гностицизма
русскими современниками Соловьева*

Бесспорным представляется факт знакомства Соловьева с «Записками о всемирной истории» А.С. Хомякова, сочинением, над которым патриарх славянофильства работал более двадцати лет, записывая в тетради свои несистематические размышления по прочтении литературы по философии истории, мифологии и религии. «Записки о всемирной истории» (это название дал в первой отрывочной публикации Ю.Ф. Самарин) или «Семирамида» (с легкой руки Н.В. Гоголя) впервые увидели свет в 1871—1873 г. в публикации А.Ф. Гильфердинга в 3-м и 4-м томах 1-го издания Собрания сочинений А.С. Хомякова¹. Ю.Ф. Самарин в предисловии к первой публикации отрывка хомяковского сочинения, стараясь проследить развитие его интереса, замечал: «Кажется, он начал с изучения религиозных сект, волновавших православный Восток в первые века христианства, в связи с движением народов, прорывавшихся с разных сторон в пределы Римской Империи»². Соловьев ссылается на «Записки о всемирной истории» Хомякова в своей первой статье «Мифологический процесс в древнем язычестве», называя его воззрения «совершенно оригинальными и малоизвестными» и замечая, что хотя «во время Хомякова настоящее изучение древних верований по самым первоначальным религиозным памятникам только еще начиналось», «труд Хомякова по совершенной самобытности его мысли и по замечательному синтетическому таланту заслуживает вполне серьёзного внимания»³. Хотя в 80-е годы

¹ Нет ничего удивительного в том, что молодой Соловьев в своем круге чтения ориентировался на свежую, недавно вышедшую литературу, которая закупалась отцом для своей библиотеки (насчитывавшей к моменту его смерти более 15 тыс. томов), старался внимательно следить за «новинками» и хотя бы пролистать первые страницы интересующих его изданий. Собрание сочинений Хомякова вышло в университетскую пору Соловьева, когда процесс «поглощения» им литературы был особенно интенсивен. Не только по ссылкам на близкую Соловьеву религиозную и философскую литературу, но и по многочисленным ссылкам на выходящие в те годы переводы философов-материалистов и естествоведов — Д. Льюиса, О. Конта, Э. Геккеля, мы видим, что Соловьев обращался, прежде всего, к той литературе, которая была, что называется, «под рукой» ввиду недавнего ее выхода и приобретения.

² Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М., Медизум, 1994. С. 536.

³ Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. (Далее - ПССиП). Т. 1-3. М., Наука. 2000-2002. Т. 1. С. 19-20.

Соловьев и будет язвительно отзываться об исторических неточностях в работах Хомякова, в начале своего творческого пути Соловьев видит в творчестве Хомякова один из бесспорных ориентиров. Для темы нашего исследования важен специфический аспект — не только осведомленности в вопросах истории раннего христианства, но и того, насколько верно был осмыслен Хомяковым опыт гностического философствования. Разделение всех культур и типов религий на две большие группы — иранские и кушитские, лежащее в основе историософской концепции Хомякова, связывает его мысль с историей гностицизма. Ведь отличительной чертой кушитских религий, поклоняющихся фатуму, слепой необходимости, обоготворяющей вещественность и рождение, является поклонение змее, а змея, как известно, была культовым символом гностиков-офитов. Древний змий выступал для них в качестве подателя знания первым людям. «Вражда между началом еврейским и кушитским выражалась... во всем развитии жизни израильской. И после падения самого Израиля, много времени после падения Египта, она выразилась еще живее в учении гностиков, и именно гностиков офитов, прямых и бесспорных наследников египетской и финикийской мысли. Хотя они уже стыдились прежних грубых понятий, хотя они отчасти отвергли двойственность органическую, слишком нагло оскорбляющую чувство человеческое; но прежний владыка народа израильского (Саваоф) все-таки представляется им как начало злое, и злое именно потому, что он творящее, свободное, и потому что оно призывает свое творение к свободной духовной жизни. Оттого-то для них змей, призывавший людей к жизни вещественной, к покорности законам мира необходимости, змей есть посланник высшего, доброго начала. Гнозис есть знание, но не знание свободы; а знание необходимости»⁴. По Хомякову, происхождение гнозиса гораздо более древнее, чем П. н. э., и родиной его является Египет и Финикия. Его мысль о существовании нехристианского и дохристианского гнозиса находит свое подтверждение у современных исследователей. «Гностики же, сами не отвергавшие Нового Завета, но отвергавшие все еврейское, были выражением египто-финикийского учения, старающегося привиться к христианству. Не поклонение змее, вещественность, признанная за проявление высшего духа, а свобода духовная, понятая как возмущение, были наследством старого кушитства, сохраненного гностиками и живущего до сих пор в их вековой родине, на горных скитах приморского Ливана»⁵. Гностицизм по Хомякову находится на той же ступени, что и неоплатонизм, и представляет собою утонченное кушитство, в котором материализм перестает быть ве-

⁴ Хомяков А.С. Соч. в 2т. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 189.

⁵ Там же. С. 227.

шественным, но перерастает в сублимированную, духовную вещественность. Эта оценка Хомякова предвосхищает концепцию платонизма А.Ф. Лосева в «Очерках античного символизма и мифологии», сравнивающего платоновские идеи с холодными и безжизненными статуями и говорящего о телесности идей у Платона. Для Хомякова и гностицизм, и неоплатонизм относятся к типам эманативных систем, а эманацию он определяет как «что-то неопределенное и бесхарактерное, принимающее всякий смысл по желанию толкователя, не имеющее никакого присущего и ясного значения, кроме значения логической последовательности, т.е. необходимого и постепенного развития»⁶. Эманация свойственна именно кушитским религиозно-философским системам, в которых мир не творится свободной волей Божества, но рождается из Абсолюта с механической необходимостью. «*Неоплатонизм*, которого задача явно носит характер религиозный, сколько и философский, не мог нигде образоваться, кроме полу-эллинской, полу-иудейской Александрии. *Гностицизм* возник в том же краю, или в близкой Финикии. Он содержит в себе желание возвысить древнее учение кушитов в область философии, более свободной от вещественности, и потому заменяет ясное, но грубое отношение последовательных рождений утонченным, но темным законом эманации, притом верный коренной своей основе, сохраняет непримиримую вражду к иудейству, сам же, принимая невольное влияние эллинского мудрствования и еврейского предания, он воздействует на иудеев, созидая все нелепости *кабалы*»⁷. А. С. Хомяков — неутомимый борец с западно-европейским рационализмом от Аристотеля до Гегеля — почувствовал опасность эллинского рационализма, который гностики пытались внести в раннее христианство. Природа этого рационализма — смешение духовного и вещественного, внесение детерминизма в область духа.

Один из выдающихся современников Соловьева профессор церковной истории Санкт-Петербургской Духовной академии В.В. Болотов, вошедший в богословскую науку в 1879 году магистерской диссертацией «Учение Оригена о Троице», посвятил гнозису обширный раздел в своих «Лекциях по истории древней Церкви». Основной вопрос, который встает перед церковным историком при анализе этого явления, состоит в том, чтобы определить, есть ли гностицизм явление по сути христианское, возникающее на основе пусть произвольного и рационально-мифологического восприятия христианского предания, или же он изначально инороден христианству и подделяется под него. В 1886г.А. Гарнакв своем

⁶ Хомяков А.С. Собр. соч. Т. 3.1871. С. 249.

⁷ Хомяков АС. Собр. соч. Т. 4.1871. С. 269.

«Lehrbuch der Dogmengeschichte» так определил это различие: «Большое различие между католическим и гностическим христианством заключается существенно в том, что гностические понятия представляют секуляризацию, доведенную до предела, радикальную и острую эллинизацию христианства, отбрасывающую Ветхий завет; католическая же система, напротив, секуляризацию, эллинизацию, которая совершается постепенно параллельно с сохранением Ветхого завета»⁸. Через полвека, в 1932 г., на последней странице посвященной Гарнаку «Истории древней церкви» Х. Литцман писал: «Мы можем также добавить [к формуле Гарнака—А.К./, что гнозис есть регресс к своим восточным истокам, реориентализация, также крайняя, христианства»⁹. Знаменитое определение А. Гарнака, в полемике с которым шло изучение гностицизма в последующее время, предполагает первый ответ на вопрос об отношении гностицизма к христианству: гностики — это христиане, но отколовшиеся от Церкви, создавшие свои секты на путях увлечения эллинской мифологией и философией. Материал для такого умозаключения в известной степени могут дать и творения отцов-ересиологов, для которых (как, например, для Ипполита Римского), ссылка на параллели гностиков с Платоном, Пифагором или Гераклитом была уже достаточной, чтобы показать пагубу этого учения. Впрочем, огромное влияние платонизма на христианскую патристику требует, чтобы мы отнесли к таким аргументам весьма критически и разделили объективно выявляемые в античности истоки гнозиса и плоды неизбежной в любой полемике риторики. Позиция В.В. Болотова принципиально отличалась от гарнаковской: основой гностицизма было язычество, причем язычество отнюдь не только эллинское. «Вступление язычников-синкретистов в христианство было вступлением соглядатаев с намерением перестроить по-своему и захватить в свои руки христианский лагерь, — писал В.В. Болотов. — Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны с вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком совершенном смысле... Опасность гнозиса заключалась в том, что он говорил языком более понятным, чем христианство, и язычник должен был отдать предпочтение первому»¹⁰. Видя в гностическом синкретизме внутреннее сходство с синкретизмом иудейским, положившим начало премудростям каббалы, Болотов отмечает во-

⁸ Цит. в нашем переводе по: *Puech H.Ch.* En quete de la Gnose. Paris, Gallimard. 1978.

⁹ *Lietzmann H.* Geschichteder Alten Kirche, I, Die Anfänge, Berlin. 1932. S. 317.

¹⁰ *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 1—4. Спб., 1907. Ре-принт. М., 1994. Т. 2. С. 170.

сточный характер такого рода систем, близость к восточным теософическим мифам: «Идеи превращаются в реальные существа, генетическое развитие мысли переходит в процесс теогонии»¹¹. Оказав огромное влияние на философию, сам гнозис отнюдь не воспринимается нами как философская система: «Для нас — признать гнозис как философию кажется странным. Он распространяется не в виде философских трактатов. Скорее это были опыты поэтического изложения, не философские системы, а религиозные эпопеи... Гностики говорили не отвлеченными понятиями, а образами, живыми картинами. Богословие у них разрешалось в теогонию, а космология в космогонию»¹². В.В. Болотов полагает, что такое изложение казалось в те времена, еще связанные с мифологически вдохновенными созерцаниями Платона, ничуть не более странным, чем «в наши дни истолкование Св. Писания в отборных технических выражениях гегельянской философии». Стоит вспомнить это удачное болотовское сравнение, обращаясь к соловьевским построениям в «Софии», где он излагает гностическую энологию с помощью языка немецкого трансцендентализма, как бы актуализируя тем самым философскую значимость валентирианства. Тем более понятным является аллегоризм и мифо-поэтические приемы у гностиков в контексте александрийской культуры вообще, ведь Александрия — родина восточного гностицизма и в то же время родина аллегорического истолкования священных текстов. В.В. Болотов называет метод гностиков «двойным аллегоризмом»: «посредством аллегорий из Св. Писания [гностики] получали известные отвлеченные положения, и затем эти отвлеченные положения опять-таки выражали в аллегориях, в картинах, в образах. Таким образом, они из одной таинственной загадки получали уже в обработанном виде другую загадку, давали решение первой, но предлагали его опять-таки в загадочной форме»¹³. В.В. Болотов выявляет в гностицизме два содержательных пласта — религиозный и философский. С одной стороны, это «языческая мистерия на христианской почве», прибегающая к внерациональному, откровенному, религиозному знанию, через которое и возможно спасение, это эзотерическое учение, требующее инициации или посвящения, подобно новоевропейскому и современному масонству, для которого гностики зачастую представляются истинными христианами, а с другой — учение, имеющее обширные философские запросы: решить проблему происхождения конечного из бесконечного, проблему теодицеи. И здесь философии было в чем посоревноваться с христианством: «Христианство предлагало идею

¹¹ Там же. С. 173.

¹² Там же. С. 178.

¹³ Там же. С. 178-179.

свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философскою постановкою этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает». Стремясь найти наиболее общую философскую характеристику гностицизма, В.В. Болотов видит ее в пессимизме, источником которого является бесперспективность исторического бытия *Pax Romana*, вторжение варваров, экономические неурядицы, мрачное настроение и уныние эпохи позднего эллинизма, а классическим выражением которого — позднеримский стоицизм. «Мир приветствовал христианство не как зарю новой, бодрой жизни, но как вестника близкого исхода, не Симеоновским, но чисто старческим: "Ныне отпускаеши"»¹⁴. Этот пессимизм является пессимизмом относительно здешнего мира, сотворенного космоса, но отнюдь не все по гностической мифологии наследуют спасение, да и преодолением этого мира является сугубая вертикаль — мир преобразению не подлежит: «его бытие есть или несчастье, или ошибка, или непостижимая случайность»¹⁵.

Восприятие гностицизма в русской философской культуре, современной Вл. Соловьеву, прекрасно иллюстрирует небольшой текст кн. С.Н. Трубецкого «О знании и премудрости», представляющий 7-ую главу его юношеской работы «О Софии, Премудрости Божией», написанной на последних курсах университета в 1885—1886 гг., т.е. в то время, когда братья Трубецкие интересовались соловьевской философией, но не были с ним еще лично знакомы. Эта работа С.Н. Трубецкого, имеющая ключевое значение для понимания его идейной эволюции, считалась до недавнего времени утерянной, пока И.В. Семененко-Басин не обнаружил в Пражском архиве, хранящемся в ГАРФ, две главы из нее, которые он опубликовал в журнале «Вопросы философии» в 1995 г. Как сообщает публикатор, «первоначально Сергей Трубецкой предполагал сделать трактат о Софии своей магистерской диссертацией. Впрочем, в тексте VII главы... находим ремарку с предположением, что диссертацией станет не сама книга "О святой Софии...", а приложение к ней, посвященное "германскому гаозису", германскому язычеству»¹⁶. София, которая рассматривается Трубецким не только гносеологически, в качестве трансцендентального субъекта сознания, как можно заключить из более поздней работы «О природе че-

¹⁴ Там же. С. 183.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Васин И.В.* Предыстория творческого пути князя С.Н. Трубецкого // Вопросы философии, 1995. № 9. С. ПО.

ловеческого сознания», но и онтологически, и экклезиологически, как богоматерия, или тело Христово. Такой подход настоятельно требует от философа, взявшегося писать о Софии, являвшейся предметом умозрений новоевропейского гнозиса, определить свое отношение к гнозису: как к еретическому, так и к полагаемому в качестве истинного. Вполне позитивная оценка «православного гнозиса» у богословов-александрийцев позволяет С.Н. Трубецкому не чураться этого словосочетания, несмотря на все еретические смысловые коннотации, приобретенные позднее словом «гнозис». Сама антитеза, вынесенная в заглавие 7-ой главы «Знание и Премудрость», антитеза двух типов «ведения» — гнозиса, показывает отношение автора как к еретическому, так и к церковному гнозису. Гностическая, а в равной степени и любая другая ересь, заключается, по С.Н. Трубецкому, вовсе не в стремлении к свободному исследованию истины, но в том, что «гордость личного *знания* истины превозносится над вселенской церковной *мудростью*: каждая есть субъективное *отвлечение* от этой мудрости и возникает из раздора, гордости, чувственной жажды знания, забывающей смиренномудрие — эту основу православного позитивизма» (слово «позитивизм» употреблено здесь как синоним реализма и трезвения, в противовес чувственной экзальтации европейской протестантской и католической мистики). «Глубокомысленный гностический миф объясняет происхождение мира зла из похоти низшего зона, Софии Пруникос — "развратной мудрости", чувственно желавшей *познать* небесную, сладострастно овладеть ею; очевидно, что эта формальная и ничем не наполненная "Пруникос", это развращенное желание знания, утверждающее само себя субстанцией, — лежит в основе самого гностицизма: он возникает всецело из него; самый первый раскол на земле, отпадение прародителей, исходило от искушения этой развратной, змеиной мудрости. И если мы вникнем в корень всякого еретического движения, всякого "лжеименного знания", то найдем под этим корнем того же змия, ту же "прелесть" гордыни, своеумудрия и чувственности»¹⁷. С.Н. Трубецкой обращает внимание на связь немецкой протестантской (или в более традиционном выражении — классической) немецкой философии с древним гнозисом, приходя к заключению о том, что немцы обоготворили сам гнозис и в лоне латинской церкви, предьявив права германского языка на обособленность, впали в языческую исключительность, породили германское язычество: «Верховным принципом германского язычества является потенция личности; поэтому, если гнозис других языков заключался в обоготворении какого-либо естественного, стихийного начала или природы,

¹⁷ Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии, 1995, № 9, С. 120-121.

то в германстве более, чем в каком-либо другом гнозисе, мы видим обоготворение самого гнозиса как такового; самосознание личности, ее потенция *ипостазируется*, то есть возводится в положительное абсолютное начало. Таким образом, если во всяком другом языке гнозис является непосредственным отношением человека (гностика) к своему стихийному началу, то в германстве гнозис, непосредственное отношение, имеет абсолютное значение само по себе, независимо от своего предмета. Рассматриваемое таким образом, оно чисто формально есть чистое отвлечение (потенция отвлечения); но тем не менее это отвлечение возводится в субстанцию; имманентное развитие гнозиса признается сущностью мирового процесса»¹⁸.

Своеобразие позиции С.Н. Трубецкого, сочувственно цитирующего в своей работе Ф. фон Баадера, в том, что гнозис как таковой был необычайно плодотворен для становления христианского платонизма (через посредство александрийских отцов, повлиявших напрямую на каппадокийцев), но и для позднеэллинической философии; он даже намекает на то, что неоплатонизм произошел из языческих элементов гнозиса, поскольку гностики предшествовали Плотину и он спорил уже со сложившейся гностической философией. Тезис о влиянии гностиков на Плотина (не только в плане критики, но и в плане ассимиляции им гностических идей) рассматривается современной наукой¹⁹. Для Трубецкого греховным никак не может быть само стремление к философскому познанию: «В древних гностических сектах был ложен не гнозис; он был ложен как "лжеимянный" гнозис; греховна была София Пруникос, из коей он вытекал; так точно и в германском гнозисе греховна — она, греховен отвлеченный рационализм знания, возводимого на место Софии вселенской. А самый гнозис, взятый сам по себе, и здесь, и там есть совершенно законченный элемент перед Церковью. Истинный православный гнозис существовал и в первые века Церкви; и мы знаем, как блистательно и глубоко сумел он победить *лжеименной* гностицизм, раскрыв в себе истину древней языческой философии; ибо Отцы Церкви *восприняли в Церковь* платонизм,

¹⁸ Там же. С. 121.

¹⁹ Е.В. Афонасин указывает на статью *Sinnige Th.G. Gnostic Influence in the Early Works of Plotinus and in Augustine* // *Hellenic and Christian Studies*. London, p. 73-97, в которой отстаивается точка зрения о влиянии гностицизма на Плотина. Противоположную позицию занимает: *O'Brien D. Theodicee plotinienne, theodicee gnostique*. Leiden: Brill, 1993. Российский исследователь считает, что «сочинения Плотина следует рассматривать скорее как источник по истории гностицизма, нежели как еще одну "философскую" трактовку гнозиса» (*Афонасин Е.В. «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов*. СПб., 2002. С. 233).

этот классический тип *философии идеала* <...> Враги высшего гнозиса не знают не только творений святых Отцов, но не понимают и Писания: ибо где можно найти более божественный, идеальный и недостижимый образец христианского гнозиса, чем, например, в творениях апостола Павла? Пока дух свободы жил в Церкви Божией, пока не наступили смуты, дух тирании и рабства, пока Рим не стал светскою Церковью — гнозис оставался свободным»²⁰. То же убеждение выражает и о. П. Флоренский, слушавший лекции Трубецкого в университете и высоко ценивший его историко-философские труды, беря в качестве эпиграфа к книге «Столп и утверждение Истины» слова св. Григория Нисского: «*ἡ ἰψω-ιῶ ἀγαθὴ αὐτῆς Ταῖ* — «ведение порождается любовью». Страницы юношеской «Софии» С. Н. Трубецкой пишет под влиянием скорее интуиции, чем обстоятельного историко-богословского анализа (однако и здесь его осведомленность ничуть не уступает соловьевской). Подлинный вклад в изучение истории христианства он внес своей докторской диссертацией «Учение о Логосе в его истории», в которую включена глава «Начатки гностицизма», посвященная главным образом выявлению его иудейских истоков. Концепция происхождения христианского гнозиса в кругах воцерковленного еврейства из магических верований древних иудеев имеет хождение и в современной науке, в частности — у кардинала Ж. Даниелу²¹, придерживавшегося идеи существования иудео-христианства, дававшего мощную интеллектуальную подпитку христианскому вероучению, и рассматривавшего труды многих ранне-христианских богословов, напр., Климента, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита в свете рецепции ими представлений древне-иудейской мифологии. Можно сказать, что труды С. Трубецкого и Ж. Даниелу, отстоящие друг от друга на полвека, включали в себя сходные интуиции идейной преемственности культур Ветхого и Нового заветов. В книге «Учение о Логосе в его истории» (1900), которая писалась на всем протяжении 90-х гг. XIX столетия и являлась осуществлением намеченной в юности программы, С. Н. Трубецкой дает следующую характеристику гнозису: «Гностицизм стал магической формой христианства, магической концепцией спасения. Эта форма, эта концепция могла рассчитывать на величайший успех в разлагаемом языческом мире с его религиозным синкретизмом и его мистериями. Гностицизм обогатился множеством новых образов, эонов, ипостасей, имен, суеверий, обрядов, мистических откровений и умозрений. Утробная связь, некогда соединявшая его с еврейством, была порвана; но историк первоначального христианства должен

²⁰ Трубецкой С. Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии, 1995, № 9. С. 122, 125.

²¹ Danielou J. *Theologie de Judeo-Christianisme*. Tourmai. 1958.

со всей тщательностью изучать и самый генезис представлений о Христе и спасении — и самую эмбриологию гностицизма»²².

Любопытный пример рецепции гностицизма мы находим у замечательного русского поэта А.Н. Майкова, которого Е. Поселянин называл «поэтом православья», автора цикла стихов, озаглавленного «Из Аполлодора Гностика». Первое стихотворение этого цикла было написано в 1877 г. (как раз тогда, когда вышла книжка прот. А.М. Иванцова-Платонова «Ереси и расколы трех первых веков христианства» — случайно ли это совпадение?), а последнее датировано 1893 г. Аполлотор Гностик (плод авторской мистификации) был долгое время своеобразным alter ego поэта. «Вы знаете, что это за Аполлотор Гностик? — спрашивал Майков М.И. Сухомлинова в письме от 28 сентября 1889 г. — Это моя выдумка: не люблю обнаруживать моих интимнейших мыслей и представлений, вот и прибегаю к такой уловке. Но секрет обнаруживаю не многим, а многих оставляю в заблуждении (даже филологов), что будто есть такой поэт II века; некоторые отвечали мне: "Знаю, знаю!"»²³. Хотя Аполлотор Гностик и «посвятил» одно из своих стихотворений Цельсию (язычнику Цельсу, против которого писал Ориген), все-таки он был вполне благочестивым поэтом и стихов, непозволительных для духовной цензуры, не писал. Они не содержат в себе ничего вступающего в явное противоречие с христианской доктриной, но по благостному отношению к миру и подчеркнутому вниманию к своей душевной жизни, были бы пристойны скорее неоплатонику, а в еще большей — добротному поэту 70-х годов позапрошлого века, каковым, впрочем, А.Н. Майков и являлся. В стихах немало философских афоризмов: «Чем глубже скорбь, тем ближе Бог», «Выше всех веков есть вечность», «Поэзия — венец творенья», которые не несут в себе никакого специфически гностического содержания. Топос восхождения к подлинному бытию, характерный отнюдь не только для гностической поэзии, находим мы в стихах Аполлодора Гностика:

И жизнь — не сон, не сновиденье,
 Нет! — это пламенник святой
 Мне озариший на мгновенье
 Мир и небесный, и земной,
 И смерть — не миг уничтоженья
 Во мне того живого я,
 А новый шаг и восхождение
 Всё к высшим сферам бытия!²⁴

Трубецкой С.Н. Соч. М., Мысль. 1994. С. 380.

Майков А.Н. Избранные произведения. Л., 1977. С. 820.

Там же. С. 228.

Р) Замысел докторской диссертации о гностицизме и работы о «вселенской религии». Путешествие в Лондон, Каир и Сорренто в 1875—1876. История написания «Софии».

Первая заграничная командировка Соловьева подробно исследована, наибольшая заслуга в этом принадлежит С.М. Лукьянову. Но ему не был доступен соловьевский архив, а, следовательно, он мог судить о реальной работе философа лишь гипотетически, в основном по свидетельствам самого Соловьева. Некоторые уточнения и дополнения к картине соловьевского путешествия были сделаны в предисловии к первой публикации перевода «Софии»²⁵, там же впервые была опубликована цитата из письма Соловьева к М.И. Владиславлеву, показывающая, что, отправляясь в заграничное путешествие, Соловьев вынашивал серьезные планы по поводу изучения гнозиса. Сразу же по утверждению в должности приват-доцента Московского университета Соловьев информирует (несомненно, с видами на будущую докторскую защиту) своего оппонента на магистерском диспуте проф. М.И. Владиславлева в письме от 23 декабря 1874 г.: «Диссертацию решил писать о гнозисе: эта задача вполне соответствует роду моих способностей, и при значительных размерах (я предполагаю листов 40) исполнение ее может иметь научное значение, тем более, что, насколько мне известно, все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе: у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита, а в этих книгах некоторые гностические системы, напр. Василида представляются с иным и более философским смыслом, чем у Иринейя или Епифания»²⁶. С этой целью Соловьев намеревается отправиться в Лондон на 1 год и 3 месяца «преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»²⁷. Уже 10 февраля 1875 г. (т.е. спустя менее чем два месяца после утверждения в должности приват-доцента) на заседании историко-филологического факультета заслушивается прошение «доцента В.С. Соловьева об исходатайствовании ему заграничной командировки по окончании текущего полугодия на один год и три месяца в Англию преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии» и принимается опре-

²⁵ *Козырев А.П.* Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Вл. Соловьева «София»//Логос, № 2,1991. С. 152-170.

²⁶ ПССиП.Т.2.С.315-316.

²⁷ *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание. В 3-х книгах, Книга, М. 1990. В 3 т. Т. 2,2-я пагин. С. 64.

деление «ходатайствовать, согласно желанию просителя, о командировании его за границу с 1 июня 1875-го по 1 сентября 1876 года с содержанием и исходатайствовании ему от Министерства народного просвещения обычной при подобной командировке прибавки в 800 рублей» (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 476. Д. 2. Л. 6). 8-го марта 1875 г. донесение об этом заслушивается на заседании совета Московского университета, а 18 апреля 1875 г. Попечитель Московского учебного округа кн. Н. П. Мещерский ходатайствует перед министром народного просвещения о командировании В. С. Соловьева в Лондон (РГИА. Ф. 733, Оп. 149. Д. 10. Л. 310–311). Приказ министра о командировке последовал 31 мая, уведомление о ней пришло от попечителя на факультет 12 июня, а свидетельство «о командировании Вл. С. Соловьева за границу с учёной целью» сроком на один год и три месяца датировано 18 июня²⁸. Не дожидаясь окончательного юридического оформления командировки²⁹, Соловьев отправляется в путь и, пробыв несколько дней в Варшаве, 29 июня прибывает в Лондон.

27 июня 1875 г. Соловьев пишет из Варшавы своему другу Д. Н. Цертелеву о том, что у него созрел замысел некоей философской работы: «Я чувствую себя превосходно (в моральном отношении) и обдумываю подробно план своего сочинения. Пока выходит складно и стройно, даже симметрично, в роде Канто-Гегелевских трихотомий. Неприятно только, что придётся читать много дряни»³⁰. Это заявление свидетельствует о том, что Соловьев разрабатывает собственную метафизику сообразно с задачей, в общих чертах изложенной в его магистерской диссертации. Первой попыткой, не доведенной до конца, опубликовать результаты этой

²⁸ См.: Лукьянов СМ. Указ соч. Т. 2, 2-я пагин. С. 67–68.

²⁹ Окончательное решение «о командировании за границу доцента Соловьева» было принято на заседании Совета Московского университета 25 августа (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 249. Д. 62. Т. 2. Л. 2 об.), а 22 ноября министр народного просвещения «назначил доценту Соловьеву, командированному за границу с научной целью, вдобавок к доцентскому его окладу единовременно восемьсот рублей», уведомление о чем было получено Советом Университета лишь 4 декабря (Там же. Д. 63. Л. 2-2 об.)

³⁰ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э. Л. Раддова. В 3 тт. СПб., Общественная польза, 1908–1911. Т. 2. СПб., 1909. С. 227. В бумагах С. сохранился план работы «Начала вселенского учения» (ПССиП. Т. 2. С. 175), (ее заглавие совпадает с заглавием I фрагмента «Софии» «Les principes de la theorie universelle»), имеющий наиболее выдержанную триадическую форму. Невозможно достоверно установить, предваряет ли этот план или же он последует написанным по-французски черновикам «Софии», однако его связь с замыслом, которым Соловьев поделился с Д. Н. Цертелевым, представляется несомненным.

работы, явились «Философские начала цельного знания». Рукописи же, относящиеся отчасти ко времени заграничной командировки (датировка большинства из этих рукописей может быть весьма условной и предположительной, основанной скорее на логике и динамике становления соловьевской мысли, чем на документальных подтверждениях), центральное место среди которых занимают четыре фрагмента, написанные по-французски и впервые опубликованные в 1978 г. о. Франсуа Руло под общим названием «La Sophia»³¹, предваряют первый очерк философской метафизики, данный в «Философских началах цельного знания».

Еще одно свидетельство об осуществлении соловьевского замысла мы находим в письме к родителям от 8/20 сентября 1875 г. из Лондона: «Heimweh³² чувствую довольно сильно и постараюсь к июлю вернуться в Россию, — если только успею покончить с тем трудом, которым я теперь занят и который я должен издать по-английски, для чего уже имею подходящего переводчика»³³.

В начале ноября Соловьев внезапно покидает Лондон и отправляется в Каир. Традиция соловьевских штудий связывает это путешествие с интересом молодого философа к учениям гностицизма, герметизма и каббалы. По свидетельству французского приятеля Соловьева Э.М. де Вогюэ, Соловьев «хотел разыскать там какое-то племя, в котором, как он слышал, хранились кое-какие тайны мистического учения — Каббала и масонские предания, будто бы перешедшие к этому племени по прямой линии от Соломона»³⁴. В 1890-е гг. в доме А.Н. Пыпина Соловьев вспоминал о мотивах первой заграничной поездки несколько иначе: «Просто, по-товарищески, стал он рассказывать о своем путешествии в Египет, которое, по-видимому, произвело на него большое впечатление. Вспоминал особенно подробно о том, как посещал там различных аскетов, таившихся от людей, селившихся в шалашах по пустынным местностям, как на себе проверял их мистические экстазы. Хотел видеть знаменитый Фаворский свет и видел»³⁵. Впрочем, вполне вероятно, что мотивы внезапного переезда в Египет не были отчетливо ясны и самому Соловьеву, как он сам говорит об этом во вступлении к каирским диалогам «Софии»: «Смутная

³¹ *Soloviev V. La Sophia et les autres ecrits francais. Edite et presente par Francois Rouleau. Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.*

³² Тоска по родине (нем.)

³³ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 2. С. 11.

³⁴ *Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Т. 2, 2-я пагин. С. 260-261.*

³⁵ *Пыпина-Ляцкая В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Страничка из воспоминаний// Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 208.*

греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью, которую я ожидаю»³⁶. 25 ноября 1875 г. из Каира Соловьев сообщает в письме своей знакомой О.А. Новиковой (урожд. Киреевой): «Отправляясь на шесть недель гулять в Фивайдскую пустыню, спешу написать Вам несколько слов <...> Я живу здесь две недели, видел все, что можно видеть, но еще ничего для себя важного не понял. Зато нашел лето в ноябре и чувствую себя как нельзя лучше. В феврале или марте отправляюсь в Индию, если будет угодно богам»³⁷. Путешествие в Индию не состоялось, но намерение Соловьева весьма показательно и характеризует его активный интерес к древне-индийской литературе (он цитирует Упанишады и Веды как в «Мифологическом процессе в древнем язычестве», так и в своей первой лекции на Высших женских курсах), а возможно и представление о том, что Индия могла рассматриваться как страна возникновения некоторых гностических систем (в особенности Василида, испытавшего очевидно влияние парсизма и вполне возможно древне-индийских учений, на что указывает А.-Ш. Пюэш³⁸).

В январе в Каир приезжает Цертелев. Два друга пишут в соавторстве полушутливый диалог «Вечера в Каире»³⁹, заключающий в себе разговор Доктора и явившегося на спиритическом сеансе Духа о спиритизме и положительной науке. Другим произведением диалогического жанра, написанным Соловьевым в Каире в феврале 1876 г., был фрагмент, написанный по-французски и содержащий в зародыше практически все идеи соловьевской метафизики: «София. Первая триада. Первые начала».

В письме к родителям от 4 марта 1876 г., сообщая о предстоящем переезде в Италию, Соловьев упоминает и о судьбе своего произведения: «В Италии я поселюсь на один месяц в Сорренто, где в тиши уединения буду дописывать некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы»⁴⁰. Нет сомнения, что речь идет все о том же замысле, попыткой осуществления которого стали каирские и соррентийский диалоги и два написанных ранее (см.

³⁶ ППСиП. Т. 2. С. 75.

³⁷ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Дополнительный (4-ый) том. Петербург, Время, 1923. С. 162.

³⁸ *Puech H.Ch.* En quiete de la Gnose. Paris, Gallimard. 1978.2 v. V.I. La Gnose et le temps. P. 169.

³⁹ См.: Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Т. 2, 2-я пагин. С. 247-255.

⁴⁰ Письма... Т. 2. С. 23.

текстологическую преамбулу к переводу «Софии» в наст. книге) монологических фрагмента.

Выехав из Египта 12 марта 1876 г., к 18-му Соловьев добирается до Сорренто. Таким образом, второй диалог, озаглавленный «Космический и исторический процесс», датированный мартом, был начат не ранее 18 марта. Развивая в нем первую триаду диалогов, трактующих природу абсолютного начала, Соловьев излагает свою космогонию и начала исторического процесса, находясь под явным влиянием гностической космогонии и гностической терминологии, весьма схематично репродуцируя гностические идеи о творении мира Демиургом и Сатаной, грехопадении Софии, посмертном состоянии душ. Следует заметить, что диалог, написанный в Сорренто, носит наименее заверченный характер: в нем много вычеркиваний, противоречащих друг другу мест, да и диалогическая форма выдерживается лишь на первых страницах.

Дальнейший путь Соловьева лежал через Ниццу в Париж. Приехав туда в начале мая, он пишет отцу: «В Париже буду заниматься изданием своего малого по объему, но великого по значению сочинения *Principes de la religion universelle*; язык оного отдам исправить аббату Гётте⁴¹, который между прочим занимается этим делом (он исправлял сочинение министра Толстого о католицизме) и к которому я имею на счет этого рекомендацию от Ницкого священника»⁴². Очевидно, речь идет все о том же замысле, но среди известных нам рукописей фрагмента с таким названием нет. Один из фрагментов озаглавлен «*Les principes de la theorie universelle*», но понятие вселенской, универсальной религии также не раз встречается в тексте (например, в каирской триаде диалогов или в плане «Вселенское христианство»⁴³). В следующем письме к отцу от 16/28 мая 1876 г. Соловьев сообщает: «Что касается до моего сочинения, то мне необходимо его издать, так как оно будет основой всех моих дальнейших занятий, и я ничего не могу делать, не ссылаясь на него»⁴⁴. Черновые записи, над которыми Соловьев ра-

⁴¹ Гётте Рене-Франсуа (1816—1892) — церковный историк, автор «Истории французской церкви» в 12 тт., католический священник, в 1862 г. присоединился к православию, оставаясь в сане священника, в 1875 г. принял русское подданство. В журнале «Вера и Разум» (1887, №№ 11 и 15) напечатана его полемика с Соловьевым и римско-католическими журналами по вопросу об отношениях восточной и западной церковей. Следов правки текста «Софии» аббатом Гётте (принявшим в православии имя о. Владимира) или кем-либо другим, кроме самого автора, не обнаружено.

⁴² Письма... Т. 2. С. 27.

⁴³ ПССиП. Т. 2. С. 173-174.

⁴⁴ Письма... Т. 2. С. 28.

ботал во время заграничной командировки, он действительно будет неоднократно использовать в своих последующих работах.

Возвратившись в Москву в начале июня 1876 г., раньше положенного срока, Соловьев сообщает Цертелеву в письме от 19 июня: «Я вернулся из-за границы две недели тому назад. Сочинения своего по-французски не издал по разным причинам, но, распространив его значительно и снабдив надлежащим количеством греческих, латинских и немецких цитат, издам его по-русски в качестве докторской диссертации, ибо писать с этой целью какое-нибудь специальное сочинение не имею ни способности, ни желания»⁴⁵. Это позволяет рассматривать также незавершенную работу «Философские начала цельного знания», в которой использованы материалы французского сочинения, в качестве следующего подступа к написанию докторской диссертации.

В обществе прошел слух о новой работе Соловьева. Н.Н. Страхов сообщал Л.Н. Толстому в письме от 12 сентября 1876 г.: «Вл. Соловьев очень меня порадовал. Он гораздо крепче здоровьем, не ест мясного и не пьет вина. Авось выправится — очень этого желаю. "С кем познакомились? Кого слушали?" — Ни с кем и никого. "Что же Вы делали?" — Писал свою книгу "Начала положительной метафизики", и даже в Париже не был ни в одном театре. Познакомился, впрочем, с Ренаном, который очень не понравился как человек, и с Уоллесом (Wallace), которого нашел очень ограниченным. Спириты — такая шваль, что мочи нет; я совершенно излечился; зато могу Вас порадовать — Уоллес говорил, что Дарвин понемного делается спиритом: его жена оказалась медиумом (как у Бутлерова).

Книга уже готова у Вл. Соловьева; будет заключать 400 страниц, он готов ее печатать и к Рождеству приедет в Петербург за степенью доктора»⁴⁶. Можно с достаточной степенью уверенности считать, что дошедшие до нас фрагменты «Софии», написанные по-французски, и являются набросками такого труда.

Примечательно, что соловьевский замысел, подступом к осуществлению которого являются наброски «Софии», представляет одновременно и заявку на построение универсальной философской системы (Соловьев сознавал свою миссию продолжателя гегелевской и контовской систематизации философского знания), и проект реформирования христианства, создания «вселенской религии», исходя из некоего синкретического синтеза, подобного тому, который замышляли платоники Флорентийской академии в эпоху Возрождения (например, Пико делла Мирандола). Вы-

⁴⁵ Письма... Т. 2. С. 233.

⁴⁶ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым, 1870—1894. Толстовский музей, Спб., Т. 1-2, 1914. Т. 1. С. 85-86.

ступая против господствующего в научной и университетской среде духа позитивизма и стремясь привлечь внимание общественности и студентов к христианству, Соловьев актуализирует идеи, отброшенные в свое время церковью и остающиеся уделом разнообразных ересей⁴⁷. В письме к Н. М. Соллогуб от 8.10.1875 г. из Лондона он сообщает: «Дело в том, что я в непродолжительном времени намерен выступить с проповедью о кончине мира, воскресении мертвых и жизни будущего века, аминь»⁴⁸. Эсхатологизм совмещается с реабилитацией Соловьевым оригенистского учения о всеобщем восстановлении, которое он возводит в одном из черновых планов в ранг «догмата» своей «вселенской религии». Пытаясь соотнести вселенскую религию с существующими христианскими конфессиями, Соловьев в 70-е годы далек от того, чтобы искать ее под сенью Рима: напротив, в рукописи «София» он заявляет, что «католицизм и современный протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать»⁴⁹. Истинная вселенская религия определяется им как «реальный и свободный синтез всех религий, который не отрицает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют»⁵⁰. В некоторых рукописях (по видимости, написанных несколько позже «Софии») он склонен называть ее православием, вкладывая, однако, в это понятие свое специфическое содержание; в одном из развернутых планов к своей работе он пишет: «Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде Православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии»⁵¹. Намек на такое «братство» содержится и в опубликованных «Философских началах цельного знания»: «Пока история определялась деятельностью других сил, Россия могла только инстинктивно, без ясной сознательности, ждать своего призвания; разумеется, и примет она его не вся разом, а первоначально

⁴⁷ Сошлемся здесь на оценку прот. Г. Флоровского: «В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта. Это касается, прежде всего, и его основной концепции, его учения о Софии» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 316).

⁴⁸ РГАЛИ, Ф. 453. Оп. 1. Ед. 787. Л. 2.

⁴⁹ ПССиП. Т. 2. С 77.

⁵⁰ Там же. С 79.

⁵¹ ОР ИРЛИ, Ф. 240. Оп. 2. Ед. 159. Л. 31 об.

лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа»⁵². Мысли, сходные тем, что высказывал Соловьев на пике его славянофильского мировоззрения, не раз еще всколыхнут русские умы, как в России, так и за рубежом. Достаточно вспомнить «братство св. Софии», основанное А.В. Карташевым в послереволюционном Петрограде и продолженное в 1922 г. в Праге, или Фотиевское братство, объединившее в Париже 30-х годов православных zelотов во главе с Владимиром Лосским.

Религиозный модернизм Соловьева имеет в своем истоке приобретающую популярность в новом религиозном сознании начала XX века концепцию трех эпох религиозного откровения калабрийского монаха-еретика Иоахима Флорского, однако, учитывая, что эсхатология или, вернее, проблема освобождения гностика от тварного мира, является узловым моментом всякого гностического учения, идея третьей эпохи у Соловьева, заключающаяся в преодолении мировой данности, напрямую соотносится с гностицизмом. Третья эпоха связывается с историческим воплощением или осуществлением Софии: «В первый период на человечество воздействуют главным образом невоплощенные души, гении: души, не имеющие опыта, наивные (наивность есть свойство гения). Во втором периоде преобладает влияние мертвых; чему соответствует сознательный, рассудочный, опытный характер этого периода, в третьем — разделение на мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Первый период длится до Иисуса Христа, второй — до конца XIX века (1878–86: начало третьего периода). Когда невидимое человечество становится более многочисленным, чем видимое, оно охватывает последнее. По своему происхождению мир умерших духов не имеет главы, не составляет организованного общества. Дух хаоса и Димиург царят в действительном мире; София непосредственно управляет невоплощенными душами, Логос главенствует в умственном мире; Святой Дух — в мире божественном»⁵³. Эту цитату мы находим в Соррентийском диалоге «Софии», написанном в марте 1876 г., а в написанных ранее, по всей вероятности, в Лондоне, монологических частях того же архивного кодекса мы найдем на полях две медиумические записи «София: Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле <1>878. София +» — и через несколько страниц — «София. Я родилась»⁵⁴. Указанные Соловьевым даты

⁵² ПССиП. Т. 2. С. 215.

⁵³ ПССиП. Т. 2. С. 143.

⁵⁴ ПССиП. Т. 2. С. 55, 57. Нет необходимости полагать, что датировка автоматического письма на полях «Софии» должна непременно совпадать с датировкой самой рукописи. Соловьев вполне мог приписать некоторые записи позже, обращаясь к неопубликованному тексту при подготовке своих последующих сочинений.

не поддаются рациональному истолкованию, однако стоит заметить, что текст доставивший немало волнений и вызвавший немало споров у соловьевских наследников — «Третий завет» А. Н. Шмидт, впоследствии выдававшей себя за Софию соловьевских умозрений, был датирован 1886 годом.

Неоценимым (и пока что в полной степени неоцененным) материалом для оценки хилиастических настроений Соловьева являются дошедшие до нас в крайне разрозненном состоянии медиумические записи, в которых «корреспондентом» Соловьева выступает, как правило, София. Крайне интимный и даже болезненный характер этих записей не позволяет подчас разделить «Небесную возлюбленную» и реальную земную женщину, которая обращается в этих сеансах медиумического письма к философу (в некоторых записях несомненно подразумевается С.П.Хитрово: упоминается, например, ее сын Рюрик, но столь же несомненно, что сам факт медиумического письма появляется у Соловьева еще до знакомства с С.П. Хитрово в 1877 г.)⁵⁵. Встреча двух миров — видимого и невидимого, есть основная тема медиумических записей. Очерк космического и исторического процесса, данный в «Софии», представляет собою не что иное как логическую экспликацию соловьевских интуиции, зафиксированных в медиумическом письме. Приведем для подтверждения нашего тезиса две записи Соловьева⁵⁶: «Sophie Me trouvez vous mechante quelle betise. Savez vous que dans toutes les femmes il existe la passion de tourmenter ceux qui les aiment d'amour. Si dans quelques jours je vous dis que je vous aime ne soyez pas trop etonnece n'est que naturel. Mais ne croyez pas que je puisse me transformer subitement. Non ce sera une longue histoire et je vous causerai beaucoup de souffrances encore. Ne m'en voulez pas pour cela. Apres tout je vous aime. Sophie»⁵⁷. «Sophie Ne crois pas que je puisse rester comme je

⁵⁵ О медиумических записях Соловьева нет обширной литературы. До сих пор опыт обобщенной систематизации подобного рода записей в сохранившихся соловьевских черновиках пока не предпринят. Интерес представляет статья поэта и литератора следующего за Соловьевым поколения, теоретика «мистического анархизма», увидевшая свет лишь сравнительно недавно: Чулков Г.И. Автоматические записи Вл. Соловьева. Публикация М.В.Михайловой / Вопросы философии, 1992, № 8, С. 121-132.

⁵⁶ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1, Ед. 40. Л. 15 об. - 16.

⁵⁷ София. Вы считаете меня злой, какая глупость. Разве вы не знаете, что у всех женщин существует страсть мучать любовью всех, кто в них влюблен. Если через несколько дней я скажу, что люблю вас, не удивляйтесь этому чересчур, ведь это вполне естественно. Но не думайте, что я могу внезапно изменить образ. Нет, это долгая история и я причиню вам еще много страданий. Поэтому не желайте меня. Ведь в конце концов я люблю вас. София (франц.)

suis⁵⁸. Медленно, но постоянно я перерождаюсь. Друг мой. Я буду твоею. Мы двое будем делать то дело, к которому ты призван. Я люблю тебя, верь этому несмотря ни на что. Может быть скоро все откроется. Люби меня sans reserver — Sophie»⁵⁹. Немудрено, что существенную роль в этом процессе «изменения образа», или «превращения», Софии должны играть философы (или Философ), потому что исторический процесс воплощения Софии оказывается параллельным теоретическому или мифологическому процессу выявления этого факта в сознании: «Мысли души выражены современными философами. То, что она думает, она сообщает как непосредственно, так и посредством гениев людям, способным понимать и хорошо выражать эти откровения. Это есть теоретическое воплощение Софии.

< Становление? > современной философии.

Якоб Бёме, Сведенборг, Шеллинг.

Реальное воплощение Софии. Вселенская религия»⁶⁰.

Соотнеся этот фрагмент соррентийского диалога с тем, в котором Соловьев относит себя и Шеллинга к пророкам Вечного завета, стоит думать, что философ уготовляет себе отнюдь не последнее место в ряду наиболее последовательных и близких приверженцев божественной Мудрости. В этой же череде «предшественников» можно видеть и учителя Соловьева П.Д. Юркевича, известного русского шеллингианца. Реальным поводом соотнести соловьевское учение о трех фазисах мирового процесса с именем и учением Юркевича является еще один соловьевский текст, в котором Юркевич выступает как непосредственный корреспондент медиумического сеанса (учитывая наклонности Юркевича к спиритизму — а возможно именно он пробудил интерес к нему у своего юного ученика — мы не видим в этом ничего неожиданного). Текст этот оказывается продолжением незаконченного соловьевского наброска о потенциях у Шеллинга: «Вы должны узнать, что наступает время, когда вселенная universum снова станет ipsum. Теперешний мир есть ш с т versum, или единое извращенное, или вывороченное наизнанку. Отчего все существа страдают и стремятся к тому лучшему состоянию? Они находятся в ненормальном противоестественном состоянии, что есть противоречие: каждое существо сознает себя как частное и ничтожное условное явление в мире изменений и оно же чувствует себя всем средоточием вселенной? Это противоречие исчезнет только тогда, когда каждое существо, сохраняя свою частную индивидуальность, будет вместе с тем чувствовать в

⁵⁸ София Не думай, что я могу остаться, как я есть (франц.)

⁵⁹ отдавая себя целиком — София (франц.)

⁶⁰ ПССиП.Т.2.С. 151.

любви и сознать в разуме свое внутреннее действительное, а не отвле-
ченное только единство со всеми другими как единичные положения еди-
ного существа.

А для этого должен исчезнуть обман вещественного, внешности, разрывающий связь миров. Настала пора! Человек у вас на земле возвы-
сится надо всяким внешним непосредственно данным природным един-
ством и общением. Все естественные связи порываются, исчезает семья,
падает национальность, общество, государство. Предание всякое, вера
отцов на словах только, не в умах и сердцах.

Одиноким стал человек в вашем природном мире, свободен стал
ото всех связей его и ближе к нам, ибо наш мир есть свобода. Посему-то в
стране крайнего индивидуализма, в стране свободной от иллюзий завяза-
лась новая связь миров. Но свобода от внешних связей только отрица-
тельное условие для совершенства, другое — вы народ избранный, люди
Божий. *Ex Oriente lux. Памфил*⁶¹.

В таком духе Соловьев мог несколькими годами позже излагать свою
философию Ф.М. Достоевскому по пути в Оптину Пустынь (вместе они
путешествовали в Оптину в мае 1878 г.), и не случайно можно найти пря-

⁶¹ ПССиП. Т. 2. С. 180—181. Приведем фрагмент письма религиозного писа-
теля А.Г. Орфано к С.Д. Лапшиной, жене приятеля Соловьева И.О. Лапшина, от
9 марта 1875 г. из Москвы, в котором приводятся ценное свидетельство об увле-
чении С. спиритизмом в связи с именем его учителя П.Д. Юркевича, бывшего
убежденным спиритом: «Теперь я должен сообщить вам несколько деталей о Со-
ловьеве и его спиритических занятиях, но прошу никому не говорить об этом.
Надо вам сказать, что его пребывание в Петербурге многое дало ему в этом отно-
шении и он вернулся сюда с гораздо меньшими предубеждениями против спи-
ритизма. Но вот, месяц назад, он передал мне, чтобы я к нему заглянул; поскольку
я вижу с ним довольно часто, я подумал, что он получил письмо от своего брата
и хочет сообщить мне какие-то новости от вас. Но представьте мое удивление,
когда 2 дня назад он мне сказал, вернувшись с вечера, на котором был сеанс, что
он захотел сам проверить слышанные и виденные им движения и удары, и что к
его большому удивлению, через несколько мгновений после того, как он уселся за
ночной столик, тот начал вращаться, делать резкие скачки и отвечать на его воп-
росы ударами ножки. Появившийся Дух назывался Юркевичем. После этого слу-
чая он продолжает заниматься спиритизмом, и если еще и не вполне убежден, то
близок к этому. Вы можете подумать, как могут перемениться его убеждения под
влиянием этих фактов, — мнение, которое он находил абсурдным, становится
объективной истиной» {*Лукьянов СМ.* Указ. соч. Т. 2. 1-ая пагин. С. 94—95; пер.
с фр. мой — *А.К.*). Нельзя исключить, что «медиумическая» запись о «трех нача-
лах сущего» относится к марту 1875 года или недалеко от этого времени.

мой отзвук этих идей в речах Таинственного посетителя в 6-ой книге «Братьев Карамазовых»: всеобщее братство и царство небесное наступит лишь после того, как «заклится период человеческого *удинения*... Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдалается, прячется, и, что имеет, прячет, и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает»⁶². Архетип человеческой самости, в которой коренится причина зла и грехопадения, столь характерный для бёмевско-шеллингианской теодицеи переносится Соловьевым (как впрочем и Шеллингом) в учение о мировом процессе.

у) Источники и литература о гностицизме, с которыми мог познакомиться В. Соловьев в библиотеке Британского музея, Московского университета и домашней библиотеке СМ. Соловьева-старшего.

Вопрос о круге литературы о гностицизме, к 1875 г. достаточно обширной, с которой был знаком Вл. Соловьев, отправляясь в Британский музей писать диссертацию о гнозисе, не так прост. У нас нет оснований утверждать, что в годы молодости Соловьев серьезно знакомился с историей гнозиса, испытывая большой интерес к сугубо философской и прилегающей к ней мистической литературе (родство которой с гнозисом он, впрочем, не мог не ощущать). Библиографические указания к его статьям в Словаре Брокгауза-Ефрона с известной степенью достоверности свидетельствуют о той литературе, с которой он познакомился к началу 90-х гг. Из подлинных гностических сочинений, которые могли быть известны Соловьеву, следует назвать два рукописных кодекса, хранящихся в Британском музее — Аскевианский и Бруцианский кодексы, содержащие сочинения на коптском языке, переведенные с греческого. Аскевианский кодекс был приобретен Британским музеем от наследников его первого собственника английского доктора Аскева (как он попал к нему, неизвестно) в конце XVIII века. Он содержит текст, известный под названием *Pistis Sophia* (Вера София). В 1848 г. по поручению Королевской Прусской академии наук в Британский музей отправился проф. М. Шварц и снял с него копию. По возвращении из Англии он принялся за его издание, но неожиданная смерть помешала ему завершить работу. Впервые кодекс был

издан в 1851 г. И.Г. Петерманом, и лишь через полстолетия в 1895 г. (под именем Валентина!) корпус был издан вторично во французском переводе Амелино («*Pistis Sophia. Ouvrage gnostique de Valentin*»). На первое издание *Pistis Sophia* Шварцем-Петерманом⁶³ Соловьев дает ссылку в статье «Гностицизм» Словаря Брокгауза-Ефрона. Спор о датировке и атрибуции этого сочинения был достаточно долгим. Так, в первом издании это произведение, относящееся по-видимому ко второй половине III века, т.е. ко времени иссякания творческого потенциала гностиков-ересиархов II века, приписывалось Валентиновой школе. Аналогичного мнения придерживались Маттер, Ренан, Амелино. Большинство же исследователей пришли к выводу об офитских источниках этого текста, об этом, например, говорит тот факт, что полнота эонов состоит в системе этого памятника из 13 против 30 у Валентина, и София соответственно является 13-м, а не 30-м эоном. Такого мнения держались Кёстлин, Липсиус, Якоби, Гарнак, К. Шмидт и наш М.Э. Поснов. Современные исследователи М. Тардые и Ж.-Д. Дюбуа полагают, что текст был написан в Египте в 30-е гг. IV в. (сохранившаяся рукопись датируется 60-ми годами этого столетия)⁶⁴.

Брукианский кодекс был открыт шотландским путешественником Жаном Бруком, исследовавшим в 1769 г. истоки Нила. Он купил его в числе других арабских и эфиопских манускриптов у туземцев, вероятнее всего в Фивах. По возвращении из путешествия Брук отослал приобретенные манускрипты в Лондон. С кодекса была снята копия английским ученым Вудом (Woide), работал с ним и Шварц, но первое издание этого кодекса было предпринято Амелино лишь в 1882 г. Этот кодекс сильно пострадал от времени, он не содержит цельного произведения, но включает в себя несколько частей — первые две традиционно издаются под названием первой и второй книги Йеу, вторая часть — два фрагмента неизвестного гностического сочинения, толкующие о философско-спекулятивных основах великого мирового процесса и о свойствах верховного человека (описание этих кодексов содержится в книге М.Э. Поснова⁶⁵). Хотя ссылок на эти кодексы у Соловьева не встречается, можно предположить, что именно они привлекли интерес Соловьева к Британскому музею при выборе места своей научной командировки.

⁶³ *Schwartz M.G. Pistis Sophia: opus gnosticum Valentino adjudicatum e codici manuscripto coptico Londinensi descriptum et latine vertit M.G. Schwartz. Edidit J.H. Peteraiann. Berohni. 1851.*

⁶⁴ *Tardieu M. Codex de Berlin. Cerf, Paris, 1984. P. 66.*

⁶⁵ *Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917.С.XIV-XVL*

Помимо этих немногочисленных гностических сочинений, с которыми мог быть знаком Соловьев, да и то, скорее понаслышке (исключая, конечно, *Corpus Hermeticum*, который не является собственно гностическим памятником, хотя и имеет в своей идеологии немало общего с гностическим учением), основными источниками знания Соловьева о гнозисе были труды церковных ересиологов, подчас сообщавшие подлинные гностические фрагменты, и труды историков протестантской исторической школы, переживавшей в 70-е годы XIX века свой расцвет. Можно допустить, что Соловьев успел познакомиться с опубликованным в 1896 г. К. Шмидтом «Апокрифом от Иоанна», содержащемся в Берлинском кодексе, а затем — уже в середине нынешнего столетия — в еще двух списках, имеющих существенные разночтения, входящих в библиотеку Наг-Хаммади. Однако, интересы Соловьева в ту пору группировались вокруг Платона и «Теоретической философии», хотя его и волновали эсхатологические темы. В любом случае этот трактат, ставший основой для главки 1,29 в «Против ересей» св. Иринея, не был известен философу в пору активной работы над своей метафизической системой.

Из ересиологических работ прежде всего упомянем сочинение св. Иринея Лионского «Против ересей» или «Обличения и опровержения лжеименного знания», старшего современника Оригена и младшего — Климента Александрийского, первого удостоившегося за свои апологетические и ересиологические труды звания отца Церкви. Все сочинение построено на обличении различных гностических ересей, а 1 и 2-ая книги содержат бесценное по своему содержанию изложение учений гностических сект, которым пользовались в своих сочинениях практически все последующие ересиологи. За отсутствием подлинных гностических источников, интенсивное открытие которых началось с конца XIX в., книга Иринея выполняла функцию своеобразного протографа для историков гностицизма. Как пишет Соловьев, это сочинение «многочисленно издавалось со времен Эразма Роттердамского». В 1871 г. вышел его русский перевод, сделанный прот. П. Преображенским, редактором «Православного обозрения», который мог облегчить Соловьеву его знакомство с этим памятником. В 1874 г. в «Православном собеседнике» появилась статья магистра Казанской духовной академии Д.В. Гусева «Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями второго века». В ней автор дает следующую характеристику гностицизму: «Имея в своей основе главным образом воззрения древнего язычества, воззрения — или греческого пантеистического идеализма, или восточного персидского дуализма, гностические системы всех школ и направлений в существе дела были совершеннейшею противоположностью христианству, полнейшим его отрицанием. Поэтому христианская окраска гно-

стицизма, видимое сходство его с церковным христианским учением могли быть достигнуты только путем насильственным, путем сознательного и намеренного извращения и искажения христианской доктрины в ее источниках... В этом случае приемы гностиков были совершенно одинаковы с приемами Аристовула и Филона, старавшихся сблизить и примирить иудейство с греческою философию, и с приемами позднейших неоплатоников, задачей которых было сближение мифологии с философией»⁶⁶. Работа Гусева написана со знанием основных исследований гнозиса в немецкой протестантской историографии — Риттера, Мосгейма, Френеля.

Существеннейшей вехой в исследовании гностицизма было издание в 1851 г. Э. Миллером в Лондоне считавшегося утерянным сочинения Ипполита, епископа Римского Ката *ткитишу ацго-ешу z\zj%oo<*; (Опровержение всяческих ересей), называемого еще по первому слову этой рукописи *Philosophumena*. Этот текст сразу же привлек к себе внимание исследователей (Ж. Якоби, Ф. Баур) тем, что наряду с пространными цитированиями Иринея Ипполит сообщает ряд подлинных гностических фрагментов, ранее не известных: 1. Трактат наасенов, сообщенный Мариам Иоанном, братом Господа (V, 6—11). 2. Трактат Ператов (V, 12—18). 3. Трактат сефиан (V, 19—22). 4. Книга гностика Иустина, называемая Барух (V, 23—27). 5. *Меуакц аттосрасгк*; (Великое отрицание), приписываемое Симону Волхву (VI, 9—20). 6. Валентинианский трактат (VI, 29—37). 7. Трактат Василида (VII, 20—27). 8. Трактат докетов (VIII, 8—11). 9. Книга араба Монойма (VIII, 12—15). Особый интерес представлял фрагмент из Василида, изложение системы которого у Иринея дано в корне по иному, так что если по Иринею учение Василида носило эманативный и дуалистический характер, то по Ипполиту выходило, что он — эволюционист, монист и апофатик, учащий об абсолютном как о Ничто и о творении через слово. Попытки совместить эти две системы или объяснить их расхождение отношением к разным временным промежуткам не раз предпринимались, в русской исследовательской традиции, напр., автором обстоятельного, хоть и популярно написанного труда о гностицизме «В поисках за Божеством» автором которого являлась фрейлина императрицы Ю.Н. Данзас, писавшая под псевдонимом Юрий Николаев. Споры о том, какому описанию василидовской системы отдать приоритет, какая из двух систем относится к самому Василиду, а какая к его поздним последователям,

⁶⁶ Гусев Д.В. Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями второго века / Православный собеседник, 1874, июль, сентябрь, ч. П-Ш. С. 221-222.

долгое время занимали ученых⁶⁷. Сам Соловьев остается в этом споре в неопределенности, замечая в статье Словаря Брокгауза-Ефрона о Василиде: «Происходит ли это различие от того, что Ириной излагает более раннюю (антиохийскую), а Ипполит — более позднюю (александрийскую) систему Василида, или же от того, что эти писатели обращали особое внимание на разные стороны одной и той же системы, — решить с достоверностью невозможно, так как собственные сочинения Василида (из коих главное — 24 книги объяснений на Евангелие) до нас не дошли. Во всяком случае, в изложении Ипполита учение Василида представляется и более оригинальным, и более осмысленным»⁶⁸. Эти новые фрагменты и позволили первым исследователям Философумен придать этому сочинению чрезвычайное значение, хотя последующее изучение все-таки модифицировало первое восторженное впечатление и восстановило прежний авторитет и первенство трудов св. Ирины и Климента Александрийского (Липсиус, Гарнак, Гильденфельд, Кунце, Анц, де Фе и др.) Книга Ипполита вызвала немало споров в XIX в., шлейф от которых доходит до наших дней. Прежде всего, они касались проблемы авторства текста — первоначально склонялись к тому, что найденный текст принадлежит Оригену. Дело в том, что *Refutatio* св. Ипполита описано в «Библиобилоне» патриарха Фотия, компендиуме средневековой византийской образованности, и по своей структуре описанный текст сильно отличен от того, который был найден в 1841 г. Это позволило одному современному исследователю написать большое исследование о *Refutatio*, отвергнуть авторство Ипполита применительно к найденному тексту, и в то же время опубликовать под именем Ипполита одну из 32 глав описанного Фотием текста. Другой спор разгорелся через тридцать с лишним лет после публикации и касался того документа, из которого Ипполит черпает сведения о малоизвестных сектах. Англичанин Г. Салмон⁶⁹ поделился своим наблюдением о том, что при тщательном сравнении «подлинных» фрагментов гностиков поразительно родство их отличающее — не только по характеру стиля, растянутого и витиеватого, сильно отличного от авторского, но и по сходству идей и слов, можно предположить, что тексты были сфабрикованы одной рукой, а подделка была продана Ипполиту. Ведь апокрифы циркулирова-

⁶⁷ Поное М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 340-345.

⁶⁸ Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х тт. «Российская энциклопедия», М., 1993. Т. 1. С. 336.

⁶⁹ Salmon G. The cross references in the *Philosophumena*// *Hermathena*, 5, 1885. P. 389-402.

ли секретно и для того, чтобы их получить церковному иерарху надо было вступить в сомнительные контакты с еретиками, чтобы выведать их секреты. Эту же гипотезу поддержал Н. Staehelin⁷⁰. Возражая им, де Фе, указал на различия документов, несмотря на то, что они принадлежат последователям одной школы, одного гностического учителя и основываются на общих идеях, вариации были выполнены независимо, однако в документах слышится не прямой голос патриархов гнозиса, но синкретическое эхо эпигонов III века (когда эзотерический характер гностицизма постепенно утрачивался), поэтому их ценность в истории первоначального гнозиса весьма условна⁷¹. М.Э. Поснов, разбирая этот спор, не склонен преувеличивать значение книги Ипполита и заключает: «Истина в данном случае ни на стороне тех, кто преувеличивает значение Философумен Ипполита, и ни на стороне тех, кто видит в них печальное недоразумение, а в середине, в примирительном, посредствующем суждении»⁷².

Ипполиту посвятил значительную часть своего исследования «Ереси и расколы трех первых веков христианства» профессор Московского университета по кафедре церковной истории прот. А.М. Иванцов-Платонов (защитил первую часть исследования в 1877 г. как докторскую диссертацию, исследование окончено не было). Смее думать, что именно он привлек молодого магистра, а может быть еще студента, Владимира Соловьева к сочинению Ипполита Римского. У Иванцова-Платонова Соловьев слушал в университете курс истории Церкви и сдавал ему экзамен: после П.Д. Юркевича это был самый близкий наставник Соловьева. (Иванцов занимал в Университете кафедру церковной истории, экстраординарным профессором которой он был избран в 1872 году по предложению декана историко-филологического факультета Н.А. Попова и по инициативе ректора Московского университета историка С.М. Соловьева). Иванцов был связан узами семейной дружбы с семьей историка С.М. Соловьева, члены семейства Соловьевых посещали организуемые прот. Иванцовым на дому богословские чтения, ему исповедовался Соловьев незадолго до смерти и, поспорив по догматическому вопросу, не получил разрешения на причастие. Близость к Иванцову располагала к непринужденному общению, в котором Соловьев мог получить от серьезного ученого и богослова немало ценной информации и сориентироваться в ситуации в современной богословской науке. Соловьев дважды прямо ссылается на труд прот. Иванцова о ересьх первых трех веков в связи с

⁷⁰ *Staehelin H.* Die gnostischen Quellen des Hippolytus in seiner Hauptschrift gegen die Haeretiker Texte und Untersuchungen. Leipzig. V. VI, 1890.

⁷¹ *Revue de l'histoire des religions.* T. 46, 1902. P. 161.

⁷² *Поснов М.Э.* Указ. соч. С. 261.

Философуменами Ипполита — во введении к Дидахе⁷³ и в библиографии к словарной статье о гностицизме.

Несмотря на то, что Иванцов был университетским профессором, первый (и, к сожалению, единственный) том своего исследования «Ереси и расколы трех первых веков христианства», он представил к защите в Московской Духовной академии 22 ноября 1877 года. Сам факт защиты диссертации на высшую богословскую степень по ересиологической проблематике, да еще и «внешнего» профессора, преподающего в светской школе, привлек к защите большой интерес. Рецензент, опубликовавший подробный отчет о защите в журнале «Православное обозрение» отмечал: «Личность ученого диспутанта принадлежит к числу пользующихся широкою известностию и уважением в интеллектуальных кружках Москвы. Мы разумеем здесь не интеллигенцию духовенства только, а и светскую интеллигенцию и известных представителей ее. Эта популярность жидется не на каких-либо случайных знакомствах или на мишурном блеске. Природная талантливость, многостороннее развитие и образование в соединении с неутомимостию деятельности в самых, по-видимому, разнообразных сферах доставили ему эту известность и это уважение»⁷⁴.

Интересны некоторые подробности защиты Иванцова, весьма показательные в плане взаимоотношения светской и духовной научных школ. Первый официальный оппонент профессор А.П. Лебедев усомнился в выдвинутом прот. Иванцовым-Платоновым тезисе о «народном двоеверии». Диссертант утверждал, что ряд народных преданий и легенд происходил из Индии, Монголии и Тибета (тезис об индийском происхождении ряда гностических идей или о, по крайней мере, их типологическом сходстве, существует и в современной науке), и что долгое время, приняв христианство, народ продолжает оставаться приверженным к старому язычеству. Лебедев сослался на тот факт, что в богословской литературе такие мнения не высказывались, и заключил: «Если вы пишете богословское сочинение, то должны иметь в виду и литературу богословскую». На это диссертант справедливо возразил, что «достойно сожаления, что у нас иногда об одном и том же предмете в различных научных областях проводятся совершенно различные мнения, и представители одной научной области часто не обращают внимания на то, что по предмету, ими же исследуемому, говорится в других областях»⁷⁵. Еще один

⁷³ Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 тт. 2-ое изд. Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Спб., 1911-1914. (Далее - ПСС2). Т. 4. С. 223.

⁷⁴ [Б/п.] Докторский диспут протоиерея А.М. Иванцова-Платонова // Православное обозрение, 1878, № 1. С. 791-792.

⁷⁵ Там же. С. 796-797.

почти забавный, но весьма поучительный эпизод связан с обсуждением вопроса о том, могут ли еретики быть философами. Один из официальных оппонентов, редактор журнала «Душеполезное чтение» прот. В.П. Нечаев прицепился к тому, что диссертант именуется представителей секты алогов рационалистами, что, по мнению оппонента, чрезмерно возвышает их, придавая их учению философскую значительность. Аргументы обеих сторон хорошо прослеживаются из следующего фрагмента полемики:

«Приписывая еретикам глубокие философские основания, вы можете ввести в заблуждение многих читателей. Могут сказать: вот какие они были философы. За что же мы осуждаем их несчастных?» — «Их мы не осуждаем, их сама история осудила». «Что такое история осудила? Этак вы, пожалуй, всю вину сложите на историю. За что же их осудили, когда они имели глубокий философский смысл?» — «А за то, что и при философском смысле они неправильно толковали христианский догмат». — По вашему, значит, можно писать глубокие философские исследования и быть еретиком... А по моему они имели смысл, только не глубокий и не философский». — «Но как же это, однако? Напр., Гегель несогласно с нами говорит об отношении божества к миру и св. Троице. Ужели можно Гегеля назвать глупым?» — «А отчего же нет? Ум за разум зашел. Вместо того, чтобы искать глубокий философский смысл там, где его не полагается, вам бы лучше объяснить, как могла образоваться такая чепуха». — «Я буду стараться объяснять, как и у людей с философским смыслом могли образовываться неправильные понятия»⁷⁶.

Погрешающему против догматов оппонентом было отказано в праве именоваться философом. Для Иванцова же философия есть самостоятельный тип умственной работы, который можно связать со способом аргументации, диалектическим ходом рассуждения, пусть и приводящим к неправильным выводам. Богословская ошибочность той или иной системы отнюдь не отказывает ей в праве занять своё место в истории философии: это произошло и с отвергнутыми Церковью положениями в учении Оригена, и с софиологией как направлением в истории русской религиозной мысли конца XIX — начала XX века, заданным Влад. Соловьевым и в лице прот. Сергея Булгакова претендовавшим на то, чтобы стать богословским теологуменом.

Наконец, третьим «китом» ересеологической литературы является объемное сочинение кипрского епископа IV в. св. Епифания «Панарион» (что в переводе с греческого означает — «аптечка от укусов ядовитых змей»). На русский язык сочинение св. Епифания было переведено рань-

⁷⁶ Там же. С. 806.

ше других ересологических памятников — в 1863 г. Оно заняло 4 тома из пяти «Творений Святаго Епифания Кипрского». Если Ипполит, критикуя гностиков, ограничивается демонстрацией их родства с эллинской философией, то Епифаний, при том, что подавляющее большинство сведений заимствуется им у Иринея, уличает гностиков во всех мыслимых и немыслимых грехах и извращениях (притом что иногда он выбирает некий гностический текст и интерпретирует его, вычитывая в нем предписание к совершению непристойного обряда⁷⁷). Наиболее детальные описания гностических излишеств и мотивов гностической модели этического поведения русским переводчиком в тексте опускается. Епифаний доносит некоторые документы, у других ересологов отсутствующие, например, письмо Птолемея к Флоре — характерный пример гностического антииудаизма, в котором ветхозаветный Бог предстает правосудным космократором-демиургом. У Епифания, как и у Ипполита, практически нет серьезной богословской критики ересей, что объясняется отсутствием у него серьезной богословской или философской школы.

Первостепенное значение имеют также два произведения Климента Александрийского — «Строматы» (по-русски — «пестрые ковры») и «Выдержки из Теодота» — текст, представляющий собою фрагменты сочинения гностика Теодота, последователя Валентина, дающий существенные вариации к теологии птолемиков у Иринея, своеобразно излагающий миф об отпадении Софии. Особенность этого сочинения в том, что подчас бывает трудно отделить высказывание Климента от Теодотова и установить, кому приписать то или иное мнение. Из других текстов, имеющих по Соловьеву «значение второстепенных источников» в статье энциклопедического словаря указываются, кроме св. Епифания, сочинения Тертуллиана (следовало бы указать две его работы «Против валентиниан» и «Против Маркиона» — последняя ценна прежде всего биографическими сведениями о Маркионе — и работу «О прескрипциях против еретиков») и бл. Феодорита (по всей видимости, «Врачевание эллинских недугов»). Из существенных источников, упущенных в соловьевской библиографии, следует вспомнить «Против Цельса» Оригена, в которой, критикуя язычника Цельса, Ориген попутно подробно излагает космогонию офитов и «Церковную историю» Евсевия Кесарийского. Русский перевод «Против Цельса» проф. Казанской духовной академии Л.И. Писарева появился лишь в 1912 году.

Из второисточников, главным образом монографий немецкой протестантской исторической школы, отмечу лишь несколько, непосред-

⁷⁷ Трофимова М.К. Два варианта гностического толкования / Балканские древности. Балканские чтения. I. Материалы по итогам симпозиума. Март 1990 года, Москва. М., 1991. С. 88-89.

ственно прилегающих к времени активных занятий Соловьева историей гнозиса. Мной был просмотрен генеральный каталог библиотеки Московского университета и выявлена следующая тенденция — университет стремился закупать общие исследования, касающиеся истории христианства, в том числе и II века, но в библиотеке отсутствует ряд специальных трудов, посвященных разбору той или иной гностической секты. Так, среди имеющихся и на сегодняшний день в наличии трудов: КС. Ваур. *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tubingen. 1853; J.E. Renan. *Histoire des Origines du Christianisme*. Paris 8 vol. 1863—83; R.A. Lipsius. *Zur Quellenkritik des Epiphianos*. Wien. 1865; Он же. *Die Quellen der romischen Petrussage kritisch untersucht*. Kiel. 1872; A. Harnack. *Zur Quellenkritik des Geschichte des Gnosticismus*. Leipzig. 1873 (эту работу Соловьев отмечает особо в библиографии статьи в словаре Брокгауза); R.A. Lipsius. *Die Quellen der altesten Ketzergeschichte neu untersucht*. Leipzig. 1875. Отметим обобщающую англоязычную работу Mansel H.L. *The Gnostic Heresies*. London. 1875, вышедшую в год пребывания Соловьева в Лондоне и активного интереса к гнозису. Из работ 80-х годов, несомненно известных Соловьеву (о чем можно судить по его ссылкам — прямым или косвенным), отметим работы: А. Hildenfeld. *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*. Leipzig. 1884 (работа, представляющая собою резюме предшествующих исследований, как этого, так и других авторов); Amelineau E. *Essai sur le Gnosticisme egyptien, ses Developpements et son Origine egyptienne*. Dans: *Annales du Musee Guimet*. 1887 (роскошное издание, оснащенное массой иллюстративного материала, автор которого выводит гностические учения из египетской мифологии и родиной гнозиса считает Египет — позиция, которой Соловьев весьма симпатизировал). Сошлемся еще на одну работу о Василиде, отсутствующую в университетской библиотеке, ссылку на которую (причем, единственную) Соловьев дает в статье о Василиде: Uhlhorn G. *Das basffidianische System mit besonderer Riicksicht auf die Angaben des Hippolytus*. Gottingen. 1855. Отсутствует в университетской, но имеется в Румянцевской библиотеке и первое обстоятельное исследование о гностицизме, написанное еще до открытия книги Ипполита, трехтомник J. Matter. *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*. Strasbourg-Paris. 1844. Этот исследователь много места уделяет влиянию гнозиса на другие религиозные и философские учения первых шести веков христианства и даже доходит до катаров и богомилов, сближает гностицизм в его мистическом и элитарном характере с восточными и пифагорейскими мистериями и даже утверждает, что Василий принимал пифагорейское посвящение и пятилетний обет молчания. У этого же автора есть занятая брошюра (экземпляр Румянцевской библиотеки под шифром 161/6 имеет экслибрис масона гр. Михаила Виельгорского) «Une excursion

gnostique en Italie» Strasbourg-Paris. 1852. Отчет об одной гностической экскурсии в Италию, предпринятой автором с целью разыскания египетских амулетов — Абракасас с изображением полу-мумии-полу-человека, восходящего на небеса в сопровождении Анупис, Птаха в виде льва или скарабея (в египетской мифологии — символ плодородия и воскресения), а также Тота-Гермеса. Эти амулеты связывают с сектами василидиан, у которых слово Абракасас означало либо творца сфер, либо совокупность этих звездных сфер. Маттер описывает амулеты, хранящиеся в коллекциях Милана, Ватикана, Карлсруе, причем особенно много их находили на юге Италии, находили и в Риме, во время раскопок на Via Appia 1851 г. Стоит задать вопрос о том, насколько случайно Соловьев избрал маршрут своей «экскурсии», отправившись из Каира в Сорренто.

Наконец, при изучении круга источников, с которыми знакомился Вл. Соловьев, я весьма сожалел, что не мог ознакомиться с его читательским формуляром в Британском музее (английский исследователь Вл. Соловьева Оливер Смит недавно сообщил мне, что предпринимал соответствующие разыскания в Лондоне — к сожалению, читательские формуляры за то время уничтожены) и его личной библиотекой (которая в своей философско-богословской части была куплена, как сообщил нам А. И. Серков, около 1915 г. проф. Московской духовной академии Сидоровым и вошла в библиотеку МДА, вместе с которой скорее всего и была разграблена). Зато сохранилась значительная часть библиотеки отца С. М. Соловьева, которая после его кончины была подарена в 1880 году в количестве 656 томов сыновьями-наследниками библиотеке Московского университета и хранится ныне в отделе редких книг. В сборнике «Рукописная и печатная книга в фондах научной библиотеки МГУ», вып. 1. 1973 г. ее тематика отражена следующим образом: «История русская и всеобщая, издания текстов и описания рукописей; библиографическая литература» (С. 82). Сыновья подарили не всю библиотеку отца, но в основном те книги, которых не было в собрании библиотеки; естественно предположить, что те книги, которые были необходимы для работы, В. Соловьев оставил у себя. Но и в подаренной части библиотеки, мне удалось разыскать несколько любопытных изданий, касающихся если не напрямую истории гностицизма, то истории мифологии (Соловьев впервые выступил печатно именно со статьей о мифологии — «Мифологический процесс в древнем язычестве», поэтому ясно, что круг его чтения в возрасте 20 лет включал в себя литературу по мифологии). В подаренной части библиотеки оказалась монография А. Bunsen, Dieu dans l'histoire. Paris, б/г; три исследования F. Lenormant, La divination et la science des presages P. 1875; La magie chez les chaldeens et les origines accadiennes; Manuel d'histoire ancienne de l'Orient; книга Jonnesde C.A. Les temps mythologiques. P. б/г; Grundtvig N.F. Nordens

Mythologie. Hockholm. 1818; наконец, классическое исследование египтолога G. Maspero Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 1875. Этот круг литературы отнюдь не исчерпывает тех источников, по которым Соловьев ознакомился с ближне-восточной мифологией. Список будет неполон без исследований лекций по философии мифологии Шеллинга Philosophie der Mythologie. — Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling Sammtliche Werke. Zweite Abteilung. Zweiter Band. Stuttgart und Augsburg, 1857; повлиявшего на Шеллинга и предшествующего ему F. Creuzer'a: Symbolik und Mythologie der alten Volker, besonders der Griechen, высказывавшего идею первобытного монотеизма, существования единой первобытной религии, осколками которого являются языческие культы, концепцию, которую Соловьев воспринял в своей юношеской статье «Мифологический процесс в древнем язычестве».

Из русских исследователей стоит упомянуть архимандрита Хрисанфа (1832 — 1883; в миру Ретивцев Владимир Николаевич) — церковного писателя и историка религии «Религии древнего мира в их отношении к христианству» (СПб. Т. 1-3 1872-1878). Именно это исследование рекомендует Соловьев Л.Н. Толстому, интересующемуся книгами по религии. Об этом сообщает Н.Н. Страхов в письме Л.Н. Толстому от 12 декабря 1877 г.: «Я спрашивал Вл. Соловьева, — и он мне не мог ничего указать. Указал, впрочем, арх. Хрисанфа "Религии древнего мира", 2 тома, уже 1873—1875, и хвалил»⁷⁸. Интенсивное знакомство с литературой прямо предшествовало интересу Соловьева к гнозису, в котором он не случайно «застрял», найдя крайне привлекательную для себя форму синтеза мифологий самых разных культур и религий.

8) *Памятник раннехристианской литературы в оценке Соловьева*

В 1885—86 гг. брат Соловьева М.С. Соловьев переводит новооткрытый текст раннехристианской письменности Д|&ад TUV Ыш Ыгш атгоото Хиу. Этот текст был известен в христианском мире примерно до 5-го века, а в первые века почитался даже наравне с текстами, составившими новозаветный канон, и вводился в ряд других произведений раннехристианской литературы — «Послание Варнавы», «Апостольские каноны» и «Апостольские постановления». Он был разыскан в одной из константинопольских библиотек в позднем списке XI-го века Никомидийским митрополитом

⁷⁸ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым, 1870-1894. Толстовский музей, СПб., Т. 1-2, 1914. Т. 1. С. 136.

Филофеем Вриением в 1873 г. и вышел в свет в 1883 г. Необычайная важность этого памятника в том, что он дает свод моральных, литургических, церковных предписаний ранне-христианской общины в то время, когда ни о каком догматическом и институциональном регламентировании церковной жизни не могло идти и речи. В России первый перевод «Дидахе» появился в 1884 г. в «Трудах Киевской духовной академии» и был сделан К. Поповым (затем издан отд. оттиском в 1885 г.). Существовал также еще один перевод, напечатанный в некоем московском журнале, на который ссылается Вл. Соловьев, уличая переводчика в несостоятельности (имя его нам выяснить не удалось). А.И. Сидоров указывает на перевод П. Преображенского, замечая, что он «более совершен по форме», чем перевод Попова⁷⁹. Однако я думаю, что Преображенскому — редактору «Православного обозрения» — исследователь ошибочно приписывает перевод М.С. Соловьева, чье авторство нетрудно установить по неоднократным упоминаниям в письмах В.С. Соловьева как к брату, так и к прот. П. Преображенскому. Странно и то, что «Введение» Соловьева А.И. Сидоровым не упоминается, хотя это не только серьезная и обстоятельная работа, но по выводам она во многом близка к позиции современного исследователя. Неизвестно, насколько Соловьев принимал участие в подготовке перевода. Полагаю, не в существенной степени — в переписке с братом мы находим лишь одно предложение по переводу, впрочем, не вполне удачное — передать *totos, moy KVQ'IOU* как «обхождение Господа». Впоследствии «Дидахе» (вернее первые шесть глав текста, содержащие этические предписания) переводил и включал в свой «Круг чтения» Л.Н. Толстой, с которым Соловьеву пришлось горячо спорить, ибо и тот и другой использовали раннехристианский текст как мощный аргумент для подтверждения и пропаганды своих взглядов: Соловьев подкреплял существенными отличиями не только литургической практики, но и существенной стороны христианского учения в раннем христианстве дорогую ему идею догматического развития в Церкви, Толстой же, сводя христианство к чисто моральной доктрине и выделяя именно эти аспекты текста, произвольно интерпретировал ряд мест и умилялся чрезвычайной простотой церковной жизни в общине. Надо признать, что вне зависимости от «заинтересованного» отношения к тексту, что подчас и не идет на пользу его интерпретатору, Соловьев в данном случае поступал вполне корректно, вне зависимости от того, в чем он хотел догматически «поправить» православную церковь, подталкивая ее куний с Римом. Соловьев пишет Введение к «Дидахе» параллельно с основной работой

⁷⁹ Сидоров А.И. «Дидахе» (вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи) // Символ, 1993, № 29. С. 313.

1886 г. «Догматическое развитие Церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей)», а потому и неудивительно, что тезисно пересказывает свои основные аргументы статьи о «Дидахе».

Существен тот ряд, в который Соловьев ставит «Дидахе» в начале своего Введения — он прямым образом отсылает нас к истории гностицизма: «С половины настоящего столетия запас источников для истории древней христианской церкви обогатился тремя открытиями. То из них, которое, может быть, вызвало наиболее надежд и ожиданий, всего менее их оправдало: я разумею найденное на коптском языке гностическое сочинение, известное под греческим названием *Υλλcm; Χοcπλα*. О гностических учениях мы знали только то, что сообщалось их обличителями с целью опровержения, собственные же произведения этих еретиков были, как известно, беспощадно истреблены ревнителями благочестия. Понятно поэтому, какой интерес должно было возбудить открытие *Υλλarig Χοcπia*, в которой ожидали впервые услышать собственную речь гностиков. К сожалению, эта речь оказалась весьма маловажной по своему содержанию. Это просто собрание нескольких однообразных и напыщенных гимнов и причитаний, связанных с обычною легендарною обстановкой всяких апокрифов. Автор этого произведения конечно менее всего думал излагать какое-нибудь гностическое учение, и сведения наши об этом предмете не обогатились ничем существенным с открытием Πκτ/f *Χοcπia*.

Гораздо важнее и в этом отношении было открытие обширного сочинения св. Ипполита о ересях, коего небольшие отрывки, известные прежде, приписывались обыкновенно Оригену под названием (*πιΧοα-οcπovfjuσva*). Хотя мы и теперь не имеем этого сочинения в полном виде, однако открыта большая и важнейшая его часть, проливающая новый и ясный свет на некоторые основные пункты гностицизма, как то на учение родоначальника всех гностических ересей Симона, на учение офитов, в особенности же на систему Василида.

При всем том новооткрытое сочинение св. Ипполита несомненно уступает в интересе и значении третьему, последнему открытию в области древней христианской письменности, так называемому учению двенадцати апостолов (*Αδαχυ ΤW ΒυΒεχα, αιτοοροΧοcov*). Этот малый по объему, но великий по содержанию памятник освещает и разъясняет нам не какие-нибудь частные стороны в развитии христианских или псевдо-христианских идей, а изображает само христианство, само живое тело церкви в один из интереснейших моментов ее существования»⁸⁰.

Спорным является вопрос о времени написания «Дидахе». Его первый издатель митр. Филофей определяет его между 120 и 160 годами. Этой

⁸⁰ ПСС2. Т. 4. С. 222-223.

же позиции придерживался и А. Гарнак, мотивируя это тем, что текст Дидахе содержит текстуральные совпадения со второй половиною послания Варнавы. Однако Соловьев, склоняясь к первенству Дидахе, из которого автор Послания Варнавы мог заимствовать, датирует текст Дидахе восьмидесятыми годами первого века. Мы опускаем эту аргументацию, поскольку в нашем контексте она не важна. Современный переводчик и исследователь текста А. И. Сидоров также склоняется к тому, что сочинение могло быть написано в 60-80-е гг. 1-го столетия и «является как бы промежуточным звеном между новозаветными текстами и творениями собственно "апостольских мужей"». Соловьев считает, что текст вероятнее всего написан в Египте, современный исследователь утверждает, что он написан «скорее всего в Сирии».

Характерны и принципиальны две поправки к переводу Попова, о которых Соловьев пишет П. А. Преображенскому, посылая Юиюня 1886 г. из Вены «целый трактатец об *Aida%rj*»: «В конце моего "Введения" в Д||#свд есть у меня полемическая заметка по адресу переводчика в "Трудах" Киевской духовной академии. Боюсь, не вышло ли слишком резко, а главное — не показалось бы оскорбительным для самой духовной академии, чего я никак не желал бы и не желаю. Не заблагорассудите ли смягчить, хотя бы совсем исключивши несколько фраз»⁸¹.

Первая поправка (в напечатанном тексте они все-таки остались) касается неправильного перевода слова *Ματρηχοι*. Переводя его как «апостолы» вместо «учители», киевский переводчик игнорирует тот факт, что святительскими полномочиями апостолов в раннем христианстве обладали вовсе не епископы или диаконы, но странствующие апостолы, епископы являлись же администраторами церковного управления, поставляемыми (в тексте Дидахе употреблен глагол *%SIQOTOVSCO* — рукополагать, но несколько в ином смысле, чем в более позднем церковной лексике) самой общиной, самими мирянами. Полномочия же и обязанности членов церкви по отношению к апостолам (поставленным в достаточно решительно отсекающие их от всего мирского условия — так, им не разрешалось оставаться в одном городе более двух дней и брать с собою хлеба в дорогу более, чем они могли съесть за день, иначе они считались лжепророками) довольно подробно регламентируются «Дидахе». Как полагает Соловьев, переводчик механически перенес иерархический принцип, существующий в Церкви достаточно долго, на ее первые поколения, негласно предположив тем самым, что все церковные установления как бы даны «от века».

Другой казус касается последней главки (16-ой), в которой говорится о последних временах и воскресении мертвых: «Но не всех, а как

⁸¹ Письма... Т. 4. Пг., 1923. С. 237.

сказано: "Придет Господь и все святые с Ним", что киевский переводчик передал как «Но это еще не все». Соловьев заключает свое небольшое исследование, посвященное Дидахе, вышодом о том, что новооткрытый текст представляет наилучшее оправдание «теории восточного развития церкви какживого организма». «Эта теория утверждает безусловную неизменность в существе церковной иерархии, догмата и таинств и вместе с тем допускает разнообразные изменения всех частных определений церковного быта во всех трех главных его сферах, но только такие изменения, которые происходят изнутри согласно данным общим формам, путем органического возрастания и разрастания самой церкви»⁸².

Текст, написанный в 1-ом веке, естественно, не мог нести в себе какого бы то ни было отношения к гностицизму, как замечает А.И. Сидоров, «характерно отсутствие в памятнике всяких следов антигностической полемики: это обстоятельство, наряду с прочими, не совпадает с одним из тезисов протестантской историографии о первичности гностицизма по отношению к "ортодоксии". Наоборот, "Дидахе" свидетельствует о первичности учения Церкви и вторичности по отношению к этому учению»⁸³. Но существенно, что в соловьевском Введении это сочинение сопоставлено с Pistis Sophia — другого важного открытия второй половины прошлого века. Сравнение явно не в пользу гностического памятника (по объему, кстати, значительно превышающего «Дидахе»). Важно то, что гностицизм уже не представляет для Соловьева того специфического фермента христианской философии, каким он виделся ему в 70-е годы. Тогда интерес Соловьева к Pistis Sophia наверняка был больше. Не обращает Соловьев внимания в написанном тексте Введения и на тот факт, что слово гнозис (в смысле знания, открывающегося верующему разуму) встречается трижды (IX, 3; X, 2; XI, 2), причем в двух первых случаях — в молитвах — евхаристических или же читаемых после братских трапез — «агап», в основе которых лежат, видимо, древние иудейские молитвы: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которое ты открыл нам через Иисуса, Отрока Твоего» (ГХ, 3). Очевидно, что здесь ни в малейшей степени не идет речь о некоем тайномудрии или эзотерическом знании, скорее напротив, поскольку молитвы предназначены для чтения всеми братьями и чрезвычайно безыскусны. Здесь гнозис выступает в качестве чисто духовного знания, свободного от каких бы то ни было мистических спекуляций и хитрых толкований. Именно через «Дидахе» (и послания апостола Павла) пролегает путь к прославлению истинного гнозиса и гностика в «Строматах» Климента Александрийского, цитирующего «Дида-

⁸² ПСС2. Т. 4. С. 240.

⁸³ Сидоров А.И. Цит. соч. С. 308-309.

хе» как Священное Писание и не сомневающегося в апостольском происхождении этого текста.

*е) Оценка гностицизма
в статьях Соловьева в Энциклопедическом словаре
Брокгауза-Ефрона.*

Возвращением к гностической проблематике в творчестве Соловьева ознаменовано начало 90-х годов. Став редактором философского отдела Словаря, Соловьев берет на себя написание практически всех статей по истории гностицизма в Словаре (часть статей, напр., статью о докритизме, взял на себя молодой друг Соловьева Э.Л. Радлов). Исследовавший философско-богословские разделы Словаря А.Н. Мешков отмечает: «В 1892 году в 9 полутоме появляется большая статья " Валентин и Валентиниане", подписанная Влад. Соловьевым. Она и послужила началом оригинальной и пока еще малоисследованной страницы творчества философа в наиболее напряженный и творческий период его жизни. Той же темой гностицизма заканчивается его работа в словаре, статья "Симон волхв" появляется в 1900 году перед самой кончиной философа. А между ними еще 169 статей, принадлежащих перу Соловьева, подписанных его инициалами»⁸⁴. Помимо указанных статей по истории гностицизма, Соловьеву принадлежат статьи «Василид», «Вардесан», «Гермес Трисмегист», «Гностицизм», «Димиург», «Карпократ».

Интерес Соловьева к гностицизму в ту пору, был, казалось бы, преимущественно историко-критическим, тон соловьевских оценок весьма сдержан. Однако, несмотря на охлаждение Соловьева к гностицизму, он был одним из конститутивных элементов его философствования при разработке теургической эстетики в «Смысле любви» и примыкающих к этой работе сочинениях.

Принципиальным пунктом расхождения Соловьева с гностиками оказывается его отношение к истории. В своей общей характеристике гностицизма в Словаре Брокгауза-Ефрона Соловьев говорит, что гностицизм есть «кажущееся спасение»: «Мир не спасается; спасается, т.е. возвращается в область божественного, абсолютного бытия только духовный элемент, присущий некоторым людям (пневматикам), изначально и по природе принадлежащим к высшей сфере. Он возвращается

⁸⁴ Мешков А.Н. Веха в истории русского просвещения // Вопросы философии. № 11.1990. С. 101.

туда из мирового смещения цел и невредим, но без всякой добычи. Ничто из низшего в мире не возвышается, ничто темное не просветляется, плотское и душевное не одухотворяется... Мир не только ничего не приобретает благодаря пришествию Христа, а, напротив, теряет, лишаясь того пневматического семени, которое случайно в него попало и после Христова явления извлекается из него. Гностицизм не знает «нового неба и новой земли»; с выделением высшего духовного элемента мир навеки утверждается в своей конечности и отдельности от Божества»⁸⁵. Однако при всем при том для Соловьева гностическое мирозерцание «выгодно отличается от всей до-христианской мудрости присутствием в нем идеи определенного и единого целесообразного мирового процесса; но исход этого процесса во всех гностических системах лишен положительного содержания: он сводится, в сущности, к тому, что все остается на своем месте, никто ничего не приобретает»⁸⁶. Гнозис оставляет историю за скобками, мир ничего не приобретает, хотя большинство гностических систем учат о всеобщем восстановлении. Время и разворачивающаяся в нем история теряют смысл, понимаются как ложное порождение мировластителя-архонта. Спасение совершается как радикальный разрыв с миром, как вертикаль, через откровение абсолютно благого неизвестного Бога, чуждого миру и истории. Спасение происходит не через историю, а вопреки и наперекор ей. Очевидно, что отношение к истории Соловьева принципиально иное, чем в гностическом мифе, отнюдь не пренебрегая земной историей, он мыслит ее как путь к полноте, как собирание цельного организма. Он называет этот организм богочеловеческим, но нам еще предстоит посмотреть, насколько основательно для богослова такое именование. Но попытка решить проблему происхождения зла — проблема, мучившая Соловьева всю его жизнь, как сам он признается в Предисловии к «Трем разговорам», — причем решить ее на философских путях, в действительности исходящих из гнозиса, свидетельствует о том, что миф соловьевской теогонии и космологии тяготеет скорее к античному мифу, чем к христианскому мифу откровения. Иначе, как через этот миф, нельзя понять многие тексты Соловьева — нельзя понять «Софию», нельзя понять заключительные «Чтения о Богочеловечестве», где никакая философская логика не действует, где перед нами разворачиваются одна за одной мифологемы, а нам остается лишь вопрошать, каков их источник, догадываясь, что они — плод некоего грандиозного синкретического действия, а не собственных фантазий философа.

⁸⁵ ПСС2. Т. 10. С. 325-326.

⁸⁶ ПСС2. Т. 10. С. 325.

К другому несомненному достоинству гностицизма Соловьев относит и то, что он мыслит абсолютное начало как полноту (плерому), определяя его положительно, в то время как буддизм, с которым некоторые исследователи связывают учение Василида, мыслит его чисто отрицательно (как нирвану). Исторически гностицизм находится для Соловьева между христианством и язычеством: «От сродных явлений религиозно-философского синкретизма, каковы неоплатонизм, герметизм, гностицизм отличается признанием христианских данных, а от настоящего христианства — языческим пониманием и обработкою этих данных и отрицательным отношением к историческим корням христианства в еврейской религии»⁸⁷. Интересно, что в отличие от Болотова, Соловьев не сближает, а напротив, разделяет гностицизм и каббалу, выделяя антииудаизм в качестве чуть ли не всеобщей черты гностических сект и видя в противостоящей ему каббале «языческую обработку специфических еврейских данных»⁸⁸. Но все же для Соловьева гностицизм существенно ближе к христианству, чем к язычеству: «Гностицизм характеризуется непримиримым разделением между Божеством и миром, между образующими началами самого мира, наконец, между составными частями в человеке и человечестве. Все идейные и исторические элементы, входящие в христианство, содержатся и в гностицизме, но только в разделенном состоянии, на степени *антитез*»[®].

Здесь нам приходится отбирать лишь самые яркие и непосредственно относящиеся к предмету нашего анализа моменты соловьевской характеристики, столь же блестящей и лаконичной, как и болотовская, но, впрочем, уступающей ей по глубине и научному своеобразию.

В обзорной статье о гностицизме, принадлежащей перу Соловьева, намечается интересное противопоставление двух крупнейших ересиархов — Валентина и Василида, «Платона и Аристотеля гностицизма», как образно именует их Соловьев, не обращая внимания на данные о том, что в данном случае именно «Аристотель» оказывается учителем «Платона», а не наоборот: «У гениальнейшего из гностиков, Валентина, есть зачатки лучшего мирозерцания, но оставшиеся без развития и влияния на общий характер системы. Наиболее трезвый философский ум между ними — Василид — отчетливо выражает и подчеркивает ту мысль, что стремление к возвышению и расширению своего бытия есть лишь причина зла и беспорядка, а цель мирового процесса и истинное благо всех существ состоит в том, чтобы каждое знало исключительно только

⁸⁷ Там же. С323.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. С326.

себя и свою сферу, без всякого помышления и понятия о чем-нибудь высшем»⁹⁰. Вернее было бы назвать Василида «Шопенгауэром гностицизма», ибо стремление выйти за пределы своего бытия сопрягается для него с волевым стремлением устремиться к абсолютному первоначалу, тождественному у Василида не-сущему, а отказ от стремления к не-сущему приведет к отъединению бытия от Бога и «великому неведению», избавляющему бытие от страдания. Интересно, что религиозный философ или даже теософ ценит этих двух ересиархов и воздает им похвалу в значительно большей степени, чем богослов. Л. П. Карсавин, в русской философской традиции питавшийся гностическими интуициями отнюдь не в меньшей степени, чем В. С. Соловьев, тоже выделяет Валентина и Василида среди прочих еретиков, правда, в отличие от Соловьева отдаст предпочтение Василиду: «В Василиде гносис дает величайшие свои достижения и — вместе с валентинианством — обнаруживает наибольшее для него приближение к христианству. Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-Сущем и до такого чистого представления о творческом акте. Но в целом системы много неясностей и недоговоренностей»⁹¹. Карсавин вторит соловьевской мысли об актуальности гностического историзма: «В некоторых отношениях гносис Валентина восполняет василидианство, открывая новые пути приближения к христианству. Так, он близок к пониманию истории мира как Богочеловеческой трагедии, тем самым лучше уясняя спасающую деятельность Божества, для коего мир уже не безразличен. Но валентинианство возвращается от идеи творения к эманатизму прочих гностиков и тем разрушает идею Божьего совершенства. Видимо стремясь к большему восприятию христианства, оно еще резче, чем Ва-

⁹⁰ Б. В. Межуев указал на интересный отклик П. Л. Лаврова на высокую оценку, данную Соловьевым Валентину в статье «Гностицизм»: «Гностицизм был, по видимому, и мог быть лишь любопытным, но скорее тератологическим явлением человеческой мысли в эпоху "хаоса верований", явлением, чуждым всех интересов масс, еще более чуждым здоровому проявлению научно-философской мысли в передовой интеллигенции и даже лишенным какой-либо привлекательности для умов с эстетическими и некритическими философскими требованиями. Когда читаешь в серьезном издании отзыв о Валентине, как об "одном из гениальнейших мыслителей всех времен", то становится обидно за философию и за мыслителей вообще» (Цит. из кн. П. Л. Лаврова «Важнейшие моменты в истории мысли» по: Райнов Т. КпсихологиичностиитворчестваП.Л. Лаврова//П.Л. Лавров. Сборник статей. Пг., Колос, 1922. С. 175).

⁹¹ Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 30.

силлид, отделяет гностика от христианина, веру которого объявляет верой психика»⁹².

Соловьёву, как уже отмечалось выше, принадлежит в Словаре не только общая характеристика гнозиса, но и ряд статей, посвященных отдельным ересиархам и направлениям, в которых тоже можно отыскать несколько любопытных черт специфического отношения к ним самого философа. Так, статья «Валентин и Валентиниане» строится, главным образом, на пересказе валентинианского (или птолемеевского) мифа по Синтагме св. Иринейя Лионского, а возможно и по «Отрывкам из Теодота» Климента Александрийского, по описанию которого, в Плероме у валентиниан изначально было 28, а не 30 эонов. Очевидно стремление Соловьёва «осовременить» пересказ использованием философского языка немецкого трансцендентализма: «На незримых и несказанных высотах (т.е. в сфере чисто трансцендентного бытия, говоря новейшим языком) предвечно пребывает совершенный эон — первоначало, праотец или Глубина... Будучи выше всякого определенного бытия как положительное нечто, как истинная бесконечность, этот эон имеет в себе абсолютную возможность, или мощь (*potentia*, *быва^n*;) всего и всякого определенного бытия, имеет ее в себе как свою мысль и радость»⁹³. Очевидно, что понятия, с помощью которых Соловьёв описывает гностическое первоначало, взяты со страниц «Софии» и «Философских начал цельного знания», где речь идёт о двух полюсах в абсолютном. Еще одна параллель с собственной метафизикой Соловьёва — почти восторженная оценка им валентиновского учения о материи: «С точки зрения философской величайшее достоинство Валентиновой системы состоит в совершенно новом метафизическом (хотя и облеченном в поэтическую форму) взгляде на материю. Древняя мысль знала только два представления о материальном бытии: или, как в индийском пантеизме, а также у элеатов, это бытие являлось лишь субъективным призраком, обманом духа; или же, как в остальной греческой философии, материи приписывалась безусловно самостоятельная реальность. В Валентиновой же системе впервые материальное бытие ясно определяется в своем истинном существе как *реальность условная*, именно, как *действительный результат душевных изменений*»⁹⁴. В «Софии» мы найдем собственно соловьевское пояснение такового неожиданного спиритуалистического утверждения: «*Материальноначало* (*causa materialis*, *υΑι*), *ιμοxslfισvov*) четвертого мира или разделенного состояния миров, состояния внебожественного, есть

⁹² Там же. С. 35.

"ПСС2.Т. 10.С.285.

⁹⁴ Там же. С. 288. (Курсив — Вл. Соловьёва.)

Душа и души»⁹⁵. Под материей Соловьев подразумевает материю «не в терминологии химии или физики, которые не имеют никакого дела до первоначал или деятелей, производящих бытие»⁹⁶, а некую душевную реальность в лоне самого абсолютного, «первую материю». Это подтверждается и рядом других указаний в материалах софийного круга. Так, говоря о трех божественных мирах, Соловьев замечает: «Третий мир не имеет в себе самом ни внутренней действительности, ни образов, но получает первую от первого мира через второй, вторые же от второго; в себе же имеет только возможность ощущения, которая называется материей»⁹⁷. И далее: «Всякая вещь состоит из материи, формы и их соединения, или тела. Во всяком *существо* материя есть *душа*, форма есть *ум*, единство их, или целое, есть *дух*»⁹⁸. «Материя м<ирового> п<роцесса> — частные существа, или души»⁹⁹.

У Тертуллиана мы находим один из первых опытов осмысления божественной Премудрости в качестве материи в Боге. Однако этот опыт и направлен как раз против субстанциализации этой материи и ее превращения в лоно потенциальности Божества. Речь идет о трактате Тертуллиана «Против Гермогена». Гермоген — греческий живописец, принявший христианство, но не оставивший стремление к чувственной красоте и эллинской мудрости, решил проблему возникновения мирового зла тем, что поставил рядом с Богом вечную материю, из которой Бог, как из некоей внешней себе субстанции, творит мир. Именно эта материя и мыслится в качестве метафизического источника зла. Тертуллиан, возражая против подобной субстанциализации материи, которая приводит к дуализму и даже подчиняет Бога материи, по своему перетолковывает вопрос о божественной материи: «Если Богу для сотворения мира, как полагал Гермоген, необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков, то есть Его Мудрость (*sophia*). В конце концов она единственная познала мысль Господню... А Мудрость есть Дух. Она была советником Бога. Она есть путь разумения и знания. Из нее Бог сотворил, творя через нее и с нею». Далее Тертуллиан приводит текст библейской второканонической книги Притчей Соломоновых (8,27—31) — узловой пункт всей библейской софиологии — и говорит: «Кто не захотел бы скорее признать ее источником и началом

⁹⁵ ПССиП. Т. 2. С. 117.

⁹⁶ Там же. С. 99.

⁹⁷ Там же. С. 163.

⁹⁸ Там же. С. 165.

⁹⁹ Там же. С. 176.

всего, истинной материей всех материй: не подверженную тлению, не меняющую своего состояния, не мечущуюся в суете, не безобразную видом, но родную, собственную, упорядоченную и подобающую, в которой Бог вполне мог иметь нужду, нуждаясь в своем собственном, а не в чужом? Как только Он чувствует, что она необходима для творения мира, тотчас же зачинает и рождает ее в Самом Себе»¹⁰⁰ (*Герм.*, 18). Однако дальше Тертуллиан замечает, что нельзя это начало понимать как нечто «субстанциальное и телесное». Слова книги Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю» носят временной, а не субстанциально-существенный («из начала») характер. Именно эта мысль Тертуллиана привлекла внимание кн. С.Н. Трубецкого в его юношеском сочинении о Софии: «Его мысль действительно часто выходила за пределы современного ему умозрения, как, например, в его представлении о телесности в Боге, "которую мы находим не у философов, но в видениях пророческих", — глубокая идея, к которой мы не раз еще вернемся»¹⁰¹.

Во второй главе «Оправдания добра», писавшейся, скорее всего, годом-двумя годами позже энциклопедической статьи о Валентине и валентинианах, Соловьев вновь касается темной проблемы происхождения материи в валентинианском гнозисе и стремится так представить этот вопрос, чтобы найти у Валентина нечто родственное своему взгляду на материю. Переходя в своём изложении от индийского мирозерцания к египетскому, Соловьев упоминает «Валентинову школу», традиционно относимую к западному гнозису: Валентин пришел проповедовать в Рим, однако родиной его и местом учения была Александрия (после выхода в свет книги Е. Амелино в 1887 г., где гнозис рассматривается через его связь с египетской мифологией, Соловьев, бесспорно знавший ее, стал характеризовать валентинианство как египетское учение по преимуществу). Цель Соловьева — доказать, что в «восточных» мифологических системах материя нигде не отождествляется со злом целиком и бесповоротно. «Обращаясь от индийских взглядов к мирозерцанию другого типа — египетского, мы найдем в последнем, ярком и оригинальном выражении этого мирозерцания — в гностицизме Валентиновой школы — представление о смешанном, разнородном составе природного мира. Он есть: во-первых, творение злого начала (Сатаны), во-вторых, создание среднего недоброго и незлого (притом бессознательного) Димиурга, и, в-третьих, наконец, в той же материальной природе эти мыслители-поэты

¹⁰⁰ Тертуллиан К. С. Ф. Избранные сочинения. Сост. и общ. редакция А.А. Столярова. М., Прогресс, 1994. С. 142. Пер. Ю. Панасенко.

¹⁰¹ Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы фило-софии. 1995. № 9. С. 124.

узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия). Таким образом, и здесь материальность не есть вообще зло (ибо и свет материален, — однако, он есть проявление благого начала); создаваемая сатаной материя есть его творение не потому, что она само по себе — зло, но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаной, т.е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть — одним словом, *хаос*¹⁰². «Световидная субстанция» действительно рождается по изложению учения птоlemeиков в Иринеевой Синтагме из смеха Софии падшей, вспоминающей покинутый ею нездешний Свет, но из этого, во всяком случае, никак не следует, что в качестве материальной субстанции свет в чем-либо превосходит влагу, порожденную из слез Ахамот, или телесные элементы мира, возникшие из ее отчаяния и тоски по утраченному. Впрочем, не будем задаваться вопросом, является ли абсолютным злом материя в гнозисе. Вполне ясно, что люди, привязанные к ней, гилики, составляют третий класс гностической иерархии, следуя за гностиками-пневматиками и христианами-психиками, и ни под каким видом не обретают спасения. Из приведенной цитаты видно, как Соловьев приспособливает изложение гностической концепции к своим собственным мыслительным априори, параллели к которым обретаются практически повсюду.

Учение Василида в статье, ему посвященной, излагается Соловьевым по Ипполиту («в изложении Ипполита учение Василида представляется и более оригинальным, и более осмысленным»¹⁰³). Соловьев воздерживается от каких-либо собственных оценок, но изложение неизреченности абсолютного первоначала, которое определялось Василидом как Ничто, снова приводит на память соловьевские рассуждения о двух полюсах (или центрах) в абсолютном: «Абсолютное начало определяется у Василида только отрицательно. Оно не есть что-нибудь, оно неизреченное. Впрочем, и всё действительно существующее не может быть выражено словом, но может быть названо; ибо всякое слово (не исключая и имен собственных) указывает только общие роды и виды, а не действительные индивидуальные существа, — всякое именование есть только условный намек на бытие, а не действительное его выражение. Если, таким образом, все подлинно существующее неизреченно, то абсолютное начало есть неизреченное по преимуществу. Само по себе, в своей собственной

¹⁰² ПСС2. Т.8. С.68-69.

¹⁰³ ПСС2. Т. 10. С.290.

актуальности, оно не имеет ничего общего с чем бы то ни было, ото всего отрешено. Но не будучи актуально ничем, оно есть все потенциально, т.е. имеет в себе возможность всякого бытия»¹⁰⁴. София, советуемая философу, не смущается, называя Бога не-бытием, следуя «примеру многих великих богословов и даже богословов православных»¹⁰⁵, вероятно, имела в виду в числе прочих и Василида с его апофатической концепцией Абсолюта.

Обращаясь к гностикам с целью историко-философского изложения их учений, Соловьев продолжает отстаивать (в оценках, характеристиках, прежде всего) актуальные для него моменты собственной метафизики — учение о «богоматерии», об абсолютном первоначале как Ничто, о детерминированности и цели исторического процесса. Расходясь с гностиками по существу, даже в 90-е годы, годы философской зрелости, Соловьев находит с ними, тем не менее, немало точек соприкосновения.

¹⁰⁴ Там же. С. 290-291.

¹⁰⁵ ПССиП.Т.2.С89.



Глава 2

/ Три версии космогонического мифа у Владимира Соловьева

а) Отношение древнего гнозиса к мифу

В этой главе мы обратимся к особому жанру философствования, столь важному для контекста соловьевского творчества — этот жанр, гораздо более характерный для позднего эллинизма и оказавшейся под его влиянием раннехристианской патристики (Ориген), чем для новоевропейской философии, — можно обозначить как космогонический миф. Начиная с эпохи Возрождения, этот жанр был связан со своеобразным подводным течением в европейской философии, расцветая в теософии Я. Бёме и давая подпитку философским системам немецких философов, а затем проявился в философии природы и поздней философии Ф. Шеллинга, востребовавшего через Ф. фон Баадера не только интуиции многовековой мистической традиции Германии, но и интуиции христианского гнозиса. Для нас важны не столько структурные или формальные особенности этого жанра, сколько то, какими мотивами руководствовался Соловьев, описав свой космогонический миф в ранней «Софии», а затем подвергая его неоднократной редакции вплоть до конца 80-х годов.

Вопрос об отношении гнозиса к мифу может многое прояснить в стиле онто-теологических систем, так или иначе базирующихся на гностических интуициях. Если припомнить, что первая статья Соловьева была посвящена «мифологическому процессу в древнем язычестве», то можно утверждать, что интерес к мифу, пришедший к нему через знакомство с поздней философией Шеллинга, был обусловлен согласием с Шеллингом, что мифу принадлежит конкретная действительность. Миф по Шеллингу — не аллегория и не эрзац научных представлений, но объективный и реальный процесс теогонии, происходящий в сознании людей и в самой действительности, обуславливающий развитие и смену религиозных верований, дающий Божественному пребывать в мире. Для Шеллинга,

принявшего тезис о тождестве идеального и реального, миф есть не что иное, как форма бытия, но одновременно и сознания. Из таких исходных посылок, правда, не в полной мере высказанных, исходит и Соловьев. Миф в таком понимании не выдумка, даже не отражение некой трансцендентной реальности, а сама реальность, «творимая легенда». Существен тот факт, что для молодого Соловьева философия является органической частью мифологического процесса, отражающего и выражающего в сознании людей процесс космический и исторический. Соловьевская философия рождается из необходимости помыслить религиозный смысл истории, рассмотреть исторический и мифологический процессы как две стороны одного целого. Обращение Соловьева к христианской политике и теократическому идеалу в 80-е годы было подготовлено его ранней метафизикой и, в частности, его учением о становящемся Абсолютном, то есть Богочеловечестве. Соловьев ставит перед собой задачу выстроить динамику исторического становления, связывая его с Богоявлением, с земной жизнью и искупительной Жертвой Богочеловека Иисуса Христа как центральным событием и средоточием христианской истории. Два плана сочетаются в соловьевской философии — план трансцендентный и план земной истории. Но трансцендентное тоже имеет свою историю и эволюцию, связанную с возникновением некоего изъяна в самом трансцендентном, объясняющим происхождение в мире зла. Библейская история зачинается от грехопадения Адама. Грехопадение, появление зла — есть акт личной воли первочеловека Адама. Если семидневное творение Богом мира и можно охарактеризовать как миф, то этот миф не несет на себе характер кенозиса божественного, это миф предьстории, а не вневременной архетип временного, земной истории. Это не есть первый акт космической драмы, творения по неведению Демиургом, где само творение уже есть результат грехопадения, кенотического умаления. Творение в библейской истории — излияние свободной воли Бога, оно придает миру божественную ценность и поэтому «добро зело есть».

Отсюда следует поставить вопрос — есть ли функциональное и сущностное единство у античного и христианского мифа, и, если такого единства нет, то какую мифологию воспроизводит гностицизм?

Блаженный Августин в «О граде Божиим» (XII, 10–20) противопоставляет христианское отношение к истории античному (стоическому, в частности) как прямой путь (*via recta, rectum iter*) временным кругам (*circutus temporam*): «С помощью Господа Бога нашего наши вращающиеся круги, которые мнением измышлены, разум очевидно разрушил». Циклическая концепция истории (обходящаяся без точки отсчета и цели) пользуется мифом как вневременным архетипом того, что совершается множество раз во времени. Историк гностицизма А.-Ш. Пюэш так ха-

растеризовал античный миф: «По своей сути миф вневременен, антиисторичен. Он разыгрывается в изначальном или первообразном времени, вне конкретного времени истории, которое он регулирует и наделяет ценностью, актуализируясь и реактуализируясь в ней повторением и позволяя человеку освободиться от нее и в то же время испытать то, что М. Элиаде верно назвал "ужасом истории". Однако в христианстве миф выполняется в самой исторической действительности, не повторяясь идентично ни в одном из исторических моментов, не воспроизводясь в ней абсолютно в соответствии с предшествующей архетипической ситуацией. Это историческое явление, *ха,шо*<;, есть прямое выражение во времени свободной воли Бога, которая сама становится образцом и выполняет некоторую мифологическую функцию — это *тутто*§ или, как не решаются сказать Иустин или Ориген, *ivSos*, *fabula* истории. Но в самой общей традиции древнего христианства и настолько, насколько христианская экзегеза не испытывает влияния гнозиса или эллинизма, — этот тип не есть отпечаток или образ вневременного архетипа, и сам он не архетип в собственном смысле, но скорее прототип в хронологическом, а не в трансцендентном смысле этого термина. Он остается присущим времени и он предварительная схема, *prefiguratio*, чего-то, что осуществится позднее, также во времени, и является предвестием, началом, наброском, "тенью", которую будущее бросает в прошлое. В то время как в мифе, также как в умопостигаемом мире греческих философов, реальность дана раз и навсегда в своей цельной полноте, события чувственного мира являются лишь ослабленными образами и рассеяниями этой реальности, в которой время есть вырождение, <в христианстве> типическое событие — фигура реальности, которая проявится в своей полноте лишь в будущем»¹. Исходя из этого становится ясно, что гнозис, задавшись целью объяснить в своем основном мифе происхождение зла в мире и возложив ответственность за зло и за происхождение материального космоса на одно из космических начал, целиком исходит из мифа в античном его понимании. В гностицизме ни мир ничего не приобретает в конце своего пути, ни гностик не заимствует ничего от мира, рассматривая его как обузу, препятствие к возвращению в лоно Единого. Грехопадение для гностицизма никак нельзя назвать «счастливой ошибкой», как это делает бл. Августин и вся последующая католическая традиция в отношении грехопадения Адама.

Сближение гностических систем с мифом, а не с философией, есть характерное для современной исследовательской литературы о гности-

¹ Puech H. Ch. En quete de la Gnose. Paris, Gallimard. 1978. T. I. La Gnose et le temps. P. 17-18. Пер. мой — А.К.

цизме, но не единственное мнение. Чтобы привести другую точку зрения, укажем на авторитетное мнение А.И. Сидорова, видящего в гностических системах преобладание рациональной структуры над мифом. Этот исследователь замечает такую черту гностического мировоззрения: «"суверенность" его по отношению к мифологии, проявляющаяся не только в различных толкованиях одного мифологического материала, но в соединении диспаратных мифов внутри отдельной системы. Гностики не были жестко привязаны к структуре мифа как такового; наоборот, мифы служили лишь элементами некоей иной структуры. Иначе говоря, "суверенность" гностицизма в отношении к мифу вряд ли позволяет безоговорочно высказываться о "мифологичности" гностицизма»².

На наш взгляд, миф существенно отличается от философской системы не отсутствием логики (в мифе логика необходимо присутствует, дело другое, что это может быть особая логика, не считающаяся с аристотелевыми законами, и допускающая, а подчас и требующая парадокса), но присутствием мифологических личностей — персонажей-личностей, героев, существующих не в качестве логических абстракций, но живых реальных субъектов. Из дальнейшего будет видно, что именно так мыслятся Соловьевым «начала» его «органической логики».

Заявив в названии главы о том, что речь будет идти о «трех версиях» космогонического мифа, заметим, что версия-то, как будет видно из дальнейшего, по сути одна, хоть и с некоторыми, пусть и весьма существенными, различиями, а вот способ изложения разный. Начав в «Софии» с пронизанного мифологическими интуициями текста, на фоне современной Соловьеву философии кажущегося пришедшим из далекой эпохи раннего христианства или позднего эллинизма, Соловьев следует затем по пути все большей рационализации мифа, заменяя имена мифологических персонажей гнозиса — Демиурга и Сатаны — коррелятивными им философскими понятиями. Мы проанализируем три хронологически следующих друг за другом текста (опуская ряд других текстов на ту же тему, возможно и существенных, но не столь наглядно демонстрирующих работу мысли): Соррентийский диалог «Софии», озаглавленный Соловьевым «Космический и исторический процесс», — самый поздний по времени написания в кодексе «Софии» (март 1876); 9-ое и 10-ое «Чтения о богочеловечестве», написанные ко времени их публикации в ноябре 1880 г. и феврале 1881 г.; третья заключительная часть сочинения «Россия и вселенская Церковь», написанного в 1888 году по-французски.

² Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры (учение наасенов) М. 1981. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. С. 13.

Магистральным для нас будет первый текст, самый ранний, но в наибольшей степени передающий изначальную интуицию Соловьева.

Зеркалом, в которое «глядится» соловьевский миф, и первообразом, с которого он списывается, представляется гностический миф птоlemeиков, подробное изложение которого («синтагма») дано в 1-ой книге сочинения «Против ересей» св. Иринея Лионского. Это наиболее «авторитетный» текст, излагающий доктрину валентиниан во времена Соловьева. Мы будем также прибегать к сопоставлениям Иринеевой синтагмы с содержанием «Апокрифа от Иоанна», открытого в 1896 г. в Берлинском кодексе и — в двух других списках — в 1945 г. в Кенобоскионе и подтверждающего в целом объективный характер передачи мифа у Иринея. Приведем здесь краткое изложение мифа птоlemeиков.

*Д) Изложение мифа птоlemeиков по Иринею
 («Против ересей» I, I—VIII).*

Поскольку об учении Валентина, главы гностической школы, сведений нет практически никаких, о нем судят, прежде всего, по изложению учения птоlemeиков, последователей Валентина, данному св. Иринеем, отцом и учителем Церкви II-го века в первых восьми главках 1-ой книги сочинения «Против ересей». Изложение это, не только подробное и, как видно из вновь открытых текстов, достаточно объективное, но и освобождающее гностический миф от присущей ему в сочинениях гностиков поэтической формы, могло быть в числе первостепенных источников, откуда Соловьев черпал не только свои знания о гностицизме, но и подручный материал для построения своей системы. Уже с самого начала этого изложения видно, что валентинианам не присущ изначальный дуализм, напротив, они исходят из монистического и апофатического первоединства: «Они говорят, что в невидимых и неименуемых высотах сперва существовал какой-то совершенный Эон, которого называют Первоначалом, Первоотцом и Глубиною. Он — необъятный и невидимый, вечный и безначальный, существовал бесчисленные века времен в величайшей тишине и спокойствии. Ему соприсуща была Мысль, которую называют также Благодатью и Молчанием. Эта Глубина некогда вздумала произвести из себя начало всех вещей, и это произведение, которое она вздумала породить, как семя в утробу матери положило в сосуществовавшем ей Молчании. Последнее, приняв это семя и зачав, родило Ум, который подобен и равен своему родителю и один только вмещает в себе величие Отца. Этот Ум они называют Единородным, также Отцом и Началом всего. Вместе с

ним родилась Истина. Вот первая и родоначальная Пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: именно Глубина и Молчание, потом Ум и Истина»³. Заметим, что церковные критики гностицизма видели в нем ближайшее воспроизведение платоновских и пифагорейских идей. Мистика чисел, умножение бесконечных посредников, аллегорическое истолкование чисел в Писании (числа апостолов, например), действительно может быть связано с орфико-пифагорейской традицией, хотя и не исчерпывается только ею.

Затем описывается дальнейший генезис эонов: от Единородного происходят Слово и Жизнь, первая сизигия, т.е. пара мужского и женского эонов, отсюда берет начало Плерома как Полнота всех в дальнейшем происходящих эонов. Слово и Жизнь в сизигии-сочетании произвели Человека (не реального и даже не небесного человека, а эон «Человек») и Церковь. Эти восемь эонов называют Восьмерицей, или Огдоадой. В прославление Отца четыре нижестоящих эона Огдоады занялись производством «подчиненных» сущностей. Слово и Жизнь произвели десять, а Человек и Церковь целых двенадцать эонов. Последней сизигией в Плероме оказались зоны Желанный и София.

Первоотец был известен только рожденному от него Единородному, а для всех остальных невидим и непостижим. Ум уже собирался сообщить о нём прочим зонам, но был удержан Молчанием, потому что само Молчание «хотело все зоны привести к разумению и желанию исследовать вышеназванного Первоотца». Но при этом все остальные зоны «как бы втихомолку, желали увидеть производителя их рода и узнать безначальный корень»⁴. Однако отвечать за запретное желание пришлось последнему в черед эонов: «Между ними много выдался вперед один эон, последний и младший из числа двенадцатницы, происшедшей от Человека и Церкви, т.е. Премудрость, и почувствовала страсть, не испытывав объятия своим супругом Желанным: страсть эта возникла в зонах, происшедших от Ума и Истины, но перешла к этому эону, совращенному, по-видимому, любвию, а в самом деле дерзостию, потому что он не имел такого близкого, какое имеет Ум, общения с совершенным Отцом. Страсть же состояла в желании исследовать Отца; ибо Премудрость, как говорят, пожелала постигнуть его величие. Но она не смогла этого, потому что взялась за дело невозможное; и бывши в весьма великом напряжении, по причине величия глубины и неисследимости Отца, и по особенной люб-

³ *Иринея Лионский*. Творения. М., Паломник-Благовест. 1996 (репринт издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским СПб. 1900), С. 21—22.

⁴ Там же. С. 23.

ви к нему постоянно простираясь вперед, она, в конце концов, могла бы быть полностью поглощена сладостью Отца и разрешиться во всеобщую сущность, если бы не встретила с силою, укрепляющею и стерегущею все вне неизреченного величия. Эту силу называют Пределом; ею была она удержана и утверждена, и с трудом возвратившись в себя саму, и убедившись, что Отец непостижим, отложила прежнее помышление вместе со страстью, происшедшею вследствие того чрезмерного ее удивления⁵. Результатом этого порыва было рождение Софией безобразной сущности женского пола, не имеющей формы.

У гностиков в рождении мужской пол дает форму, а женский — сущность. София как женский эон могла породить лишь «бесформенный выкидыш». Заметим, что буквально та же мифологема рождения принята и разработана Соловьевым в Соррентийском диалоге (ср.: «В порождении Демиург, действуя через отца, дает форму, и Дух космоса в матери дает материю»⁶). На этот момент обращает внимание переводчик прот. П. Преображенский в подстрочном примечании к тексту Ириней: «По понятиям гностиков в деле рождения мужеский пол дает форму, женский — сущность. Глубина, как существо мужеско-женское, дало и то и другое. Посему Премудрость, как Эон женский, дала только сущность без формы»⁷. Правда, Соловьев утверждает, что участие мужского начала в рождении не имеет «абсолютной необходимости», что, по его мнению, доказывается партеногенезом у пчел.

Произведя эту аморфную сущность, София сначала опечалилась несовершенством рождения и убоялась, как бы это не уничтожило ее собственного бытия, потом пришла в страх и недоумение, отыскивая этому причину и способ скрыть происшедшее: «Пробывши долго в этих страстных состояниях, она предприняла обращение, и пыталась возвратиться к Отцу; но после нескольких усилий ослабела и стала умолять Отца. С ней вместе умоляли и прочие зоны [которые, по изложению Ипполита Римского, также боялись за свою судьбу, или, как выразились бы теперь, боялись коллективной ответственности], а особенно Ум. Поэтому говорят, что сущность вещества получила первое начало от неведения, печали, страха и изумления». Отец же через Единородного производит Предел, функция которого двояка — восстановить порядок в Плероме, не позволяя зонам желать, чего им не следует, и отделить от Плеромы порождение Софии — ее помышление и страсть. «Посредством сего предела, говорят, очищена и подкреплена Премудрость, и восстановлена в своей

⁵ Там же. С. 23-24.

⁶ ПССиП. Т. 2. С. 145.

⁷ ПССиП. Т. 2. С. 24.

чете. Ибо, по отделении от нее Помышления вместе с привзошедшею страстию, она сама осталась внутри Плеромы; но ее Помышление вместе со страстию отделено и ограждено Пределом, и, будучи вне Плеромы, хотя и есть духовная сущность как некое естественное стремление Эона, но не имеет образа и вида, потому что ничего не получило. Посему и называют его слабым и женственным плодом»⁸.

Затем Отец произвел еще одну пару эонов — Христа и Святого Духа (мужской и женский соответственно), которые не просто «навели порядок» административными и иными методами, но еще и провели просветительскую и воспитательную работу среди эонов: «Христос наставил их относительно естества четы и научил их быть довольными понятием Нерожденного, и возвестил между ними то познание об Отце, что он не вмещим и непостижим, и его нельзя видеть или слышать, и он познается не иначе, как только через Единородного». Святой Дух «уровнял всех их между собою, научил благодарить и привел к истинному покою»⁹. Все зоны сделались равными между собою «как по образу, так и по настроению», т.е. произошла своеобразная эгалитаризация в Плероме — из сословной олигархии Плерома превратилась в президентскую республику, где президента никто не знает в лицо, но все боятся. Решив отметить это событие и создать памятник своему равенству, зоны «всею плеромою, по единому желанию и решению, с соизволения Христа и Духа, принесли и собрали вместе, что каждый из эонов имел в себе лучшего и наиболее цветущего, и все это стройно связав и тщательно соединив, произвели в честь и славу Глубины произведение — совершеннейшую красоту и звезду Плеромы, совершенный плод — Иисуса, который назван и Спасителем и Христом и Словом по имени Отца, и потом еще Всё {•nav), потому что он — от всех»¹⁰. Аполлон Григорьев как-то сказал: «Пушкин — это наше всё». Для эонов таким «всею» был Иисус. Заметим, что ни Христос, ни Иисус к богочеловеку Иисусу Христу, богочеловечество какого гностиками отрицается, не имеет никакого отношения.

Что же происходило в это время по ту сторону Предела? «Помышление горней Премудрости, которое называют также Ахамот, отделившись вместе со страстию от Плеромы, говорят, по необходимости сильнее воскипело в местах тьмы и пустоты: ибо оно стало вне света и Плеромы, и, подобно выкидышу, не имело образа и вида, потому что ничего не получило. Но сжалился над ним горний Христос, и, простершись чрез Крест [он же предел — А.К.], собственною силою своею образовал образ только

⁸ *Иринея Лионский*. Указ. соч. С. 24—25.

⁹ Там же. С. 25.

¹⁰ Там же. С. 26.

по сущности, но не относительно знания; и сделав это, отступил назад и взял с собою свою силу, предоставив Помышление самому себе, чтобы, почувствовав свое страдание по причине отчуждения от Плеромы, возжелало превосходнейшего, имея между тем в себе некоторую воню бессмертия, оставленную в нем Христом и Святым Духом»¹¹. Далее, получив образ, то есть форму и способность разума, Ахамот устремилась на поиски оставившего ее Слова, но натолкнулась на невидимый предел. Попав таким образом в ловушку, Помышление-Ахамот предалось страданию и страху. Эти аффекты падшей Софии и были первой материей (еще раз подчеркнем соловьевский тезис о том, что первая материя возникает из акта воли, из желания и представляет собой слепое хотение), из которой возникло все остальное — Демиург и вещество материального мира: «От слез произошла всякая влажная сущность, от смеха — светящаяся; от печали и изумления — телесные стихии мира»¹². Характер этой падшей Софии был крайне неприятным — истерическим и неуравновешенным. София-Ахамот, то есть Помышление, «то плакало и печалилось о том, что оставлено одно в тьме и пустоте, то веселилось и смеялось, когда ему приходил на мысль оставивший его свет, то опять впадало в страх, а иногда в недоумение и изумление»¹³. Впрочем, и сам Ириней готов, исполненный сарказма, пуститься по следам гностической экзегезы и предложить гностикам считать, что от слез Софии произошла только соленая вода, а пресные реки и ключи проистекли от пота, выступившего в результате мыслительного переусердствования Помышления.

Пройдя через все состояния страсти, София обратилась с мольбою к покинувшему ее свету, то есть Христу, а тот послал вместо себя Параклета-Спасителя, или Иисуса, который дал ей образ уже и относительно знания и исцелил ее от страстей, то есть придал ей окончательную форму. Но былого не вернешь, и страсти, превратившиеся в вещественную силу, которая суть, как сказал бы поэт, «еще не музыка, уже не сон», — не упразднить. Тогда Спаситель «отделив их особо, слил вместе, сплотил, и из бес-телесной страсти превратил их в неорганизованное вещество: потом придал им способность и свойство входить в смешения и в телесные составы, так что произошли две сущности: худая от страстей, и другая, причастная страданию — от обращения ее»¹⁴. Но это еще не есть вещественная материя в собственном смысле, но идеальная материя, пользуясь излюбленным философским понятием Соловьева, *materia prima*. Действитель-

¹¹ Там же. С. 29-30.

¹² Там же. С. 30-31.

¹³ Там же. С. 31.

¹⁴ Там же. С. 32.

ную материю предстоит создать Демиургу — существу, происшедшему от падшей Души. Демиург получился из серединной — душевной — субстанции Софии, которая возникла от обращения к мысли о свете, т.е. Иисусе и окружавших его воинствах: «Из душевной сущности она образовала Отца и царя всех существ как единосущных с ним, то есть душевных, что называют они правым, так и происшедших от страсти и вещества, что называют они левым. Ибо все, что после него, говорят, образовал он, приводимый неприметно в движение Матерью, почему называют его матерей-отцом, и не имеющим отца, и Демиургом, и Отцом, говоря, что он отец правого, то есть душевного, и зиждитель левого, то есть вещественного, царь же вообще всего»¹⁵. Демиург, не знающий того, что над ним, был, тем не менее, создан по образу Логоса, а Помышление — его Мать, была для него тем, чем Невидимый Первоотец для эонов. «Будучи творцом всего душевного и вещественного, он соделался отцом и Богом сущего вне Плеромы; потому что привел в раздельность две слитые сущности, из бестелесного произвел тела, создал небесное и земное; стал зиждителем вещественного и душевного, правого и левого, легкого и тяжелого, стремящегося вверх и долу»¹⁶. Демиург творит семь небес, над которыми правит, а над ним, в восьмом небе, символизирующем первичную восьмерицу Плеромы, находится его мать Ахамот. Она и была непосредственной соучастницей творения, незримо руководившей своим сыном. «Он сотворил небо, не зная, что такое небо; создал человека, не зная, что такое человек; произвел на свет землю, не зная, что такое земля; а также и обо всем говорят, не знал он идей того, что творил, не знал и самой Матери, а думал, что все это — он сам»¹⁷. Но мать его видимо не хотела, чтобы ее сына сочли маменькиным сынком, поэтому она сделала все, чтобы он и все остальные думали, что то, что он делает, он делает от себя. От Демиурга возникает миродержитель, или князь мира, или дьявол, или дух злобы, который в отличие от Демиурга знает то, что выше его, потому что он дух. Он, как и прочие, более мелкого пошиба, духи зла, возникает из печали, которая, как известно, мать уныния. Завершением творчества Демиурга было создание человека — не из персти, не из сухой земли, но от невидимой сущности. В человека было вдунуто душевное существо и он был облечен в кожаные ризы. Но как же объяснить то, что человек в лице тех же гностиков познает духовную природу и рассуждает о том, что не только демиургу, но и Софии недоступно и непостижимо? Оказывается, что София родила от созерцания окружавших Спасителя ангелов нечто духов-

¹⁵ Там же. С. 33.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 34.

ное и это нечто было тайно вложено Демиургу, а он как медиатор, сам того не подозревая, посеял эти всходы в произошедшую от него душу. Поэтому духовное начало в человеке — не от Демиурга, но от Ахамот.

Таков в общих чертах космогонический миф валентиниан. Здесь дан лишь общий очерк элементов теогонии и космогонии гаостиков-валентиниан в изложении Ириней Лионского, которое, по нашему мнению, в первую очередь послужило Соловьеву исходным материалом при сочинении им соррентийского диалога «Космический и исторический процесс».

*у) Опыт сопоставления
космогонического мифа
в «Софии» и в «Чтениях о богочеловечестве».*

Начав в «Софии» с пронизанного мифологическими интуициями текста, на фоне философии ХДС века кажущегося пришедшим из эпохи раннего христианства или позднего эллинизма, в дальнейшем Соловьев следует по пути все большей рационализации мифа, заменяя имена мифологических персонажей гнозиса — Демиурга и Сатаны — коррелятивными им философскими понятиями.

Если сравнить две ближайшие друг к другу в творчестве Соловьева версии космогонического мифа, выраженные в соррентийском диалоге «Софии» (март 1876 г.) и в 9-м и 10-м «Чтениях о богочеловечестве» (опубликованы в 1880—81 г.), то бросается в глаза одно на первый взгляд разительное отличие. Если в «Чтениях» основным мотивом теодицеи является известный шеллинговский мотив — активизация в твари воли основы, приходящей в противоречие с волей любви, которые в Боже-стве едины, то в «Софии» мотивация премирного космического грехопадения по преимуществу гностическая — она связана с отпадением мировой души.

Душа, потенциально заключающая в себе «антибожественную силу», «может самоутвердиться против божественной возможности, возбуждая в себе демоническую силу. Но власть над этой силой, которой она обладает, поскольку она определяется идеальным миром, теряется ею, как только она отделяется от этого мира. Мы видели, что Душа потенциально обладает природным, или внешним, Умом — разделяющей, или отрицательной силой действительности. Пока внешняя реальность в своей основе остается в состоянии возможности, природный Ум, который является отрицательным полюсом реальности, тоже остается в таком состоянии. Но как только слепая сила поднимается, переходит из потенциального

состояния в актуальное, природный Ум с необходимостью претерпевает то же преобразование. Он становится действительным, получает бытие для себя, становится личностным. Внешний Ум как индивид или личность называется Демиургом, так как это формальное, или формообразующее, начало внешней природы. Начало внешней реальности в своем существовании для себя, в своем личном существовании, называется Сатаной, или космическим Духом. Душа, деятельность которой состояла в том, чтобы управлять природным Умом, подчиняя его Божественному Уму (Логосу), и Духом космоса, подчиняя его Божественному Духу, душа, природа которой есть единство, оказывается теперь лишенной своей деятельности в противоположном состоянии, разделенной между слепой силой космического Духа и умственной, но отрицательной и внешней силой Демиурга, которые более не повинуются ей и бьются насмерть в ее владениях, — Душа оказывается, так сказать, в подвешенном состоянии, в состоянии высшего страдания, живой покойницы»¹⁸.

Таким образом, в соловьевский миф вводятся два важные действующие лица, переселившиеся туда из гностического «репертуара» — Демиург как формальное начало внешнего мира и Дух космоса (или хаоса) как материальное начало. В черновиках Соловьева имеется схематический рисунок, по которому видно, что троица агентов миротворения: София — Демиург — Сатана представляет собою зеркально отображенный треугольник «божественной» троицы, в которую включены Дух — Логос — София, причем оба эти треугольника имеют общую вершину, которая есть София¹⁹. У А.Ф. Лосева, посвятившего немало страниц своего исследования разбору диалогов «Софии», вызывает удивление тот факт, что Соловьев путает космос с хаосом, в то время как для античного мирозерцания эти понятия исключают друг друга²⁰. Но этот факт перестает быть странным, если принять во внимание гностическую родословную этих персонажей. Определяя Сатану, первое порождение мировой души, как материальное начало внешней реальности в своем существовании для себя, Соловьев именуется его попеременно то космическим Духом, то

¹⁸ ПССиП. Т. 2. С. 119.

¹⁹ Эта идея может быть хорошо проиллюстрирована такой записью соловьевского черновика: «Истинную магическую или творческую силу душа имеет от первой ипостаси; внутренний идеальный образ от второй: получая самостоятельность, она теряет и то, и другое. Взамен божественного магуса является дух хаоса, сила которого состоит только в разделении и вражде, взамен божественного ума является внешний натуральный ум, начало внешнего порядка — Демиург — форма Сатаны» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18. Л. 91).

²⁰ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс, 1990. С. 217.

Духом хаоса. Однако, космос, даже если он не благ, а зол, и является порождением не Бога, а Демиурга, как это предписывает гностическая традиция, предполагает все же идею порядка, а хаос — отсутствие оно-го. Для Соловьева упорядочивающим началом является Демиург — формальное начало, внешний разум, актуализированный мировой душой после рождения Сатаны, который не дает миру потонуть в хаотическом безразличии. Таким образом, хаос лежит в основе космоса и противопоставляется порядку, установленному в нем Демиургом. В статье «Поэзия Ф.И. Тютчева» (1895) Соловьев почти дословно воспроизводит эти свои ранние идеи: «Хаос, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами»²¹.

Природный мир, отпавший от Божества как «хаос разрозненных элементов» — эта первая стадия космогенеза и первое последствие падения Софии. Следующим будет возникновение пространства и времени, которые призваны хоть как-то упорядочить возникший хаос. Припомним тот факт, что Соловьев вслед за Кантом усомнился в реальности времени и пространства, видя в них лишь априорные формы нашей чувственной апперцепции. Для гностиков — пространство и время суть не что иное, как формы существования призрачного, падшего, злого мира. Прежде чем перейти к этой теме в «Софии», Соловьеву требуется уточнить, какова природа деятелей мирового процесса, кто такие Демиург и Сатана и в каком отношении они находятся к Душе. Здесь Соловьев пользуется шеллинговской теорией о центробежных и центростремительных силах, результирующей которых является мировая душа («О мировой душе» Шеллинга), только у Соловьева эти силы персонифицируются соответственно в Демиурге и Сатане. В «Чтениях о богочеловечестве» этот пассаж, естественно, опущен: «Как Дух космоса является началом космической материи, так и космический Ум является началом формы, порядка и отношений, но формы, порядка, закона, права и отношений внешних. [Он в абсолютно таком же отношении со второй божественной ипостасью, в каком космический дух находится с первой. Космический ум не пассивен: *mens agitat molem*. Чтобы дать ему имя, которым он наречен в христианском

²¹ ПСС 2. Т. 7. С. 126-127

гнозисе, я назову его *Димиургом*²²]. Сатана и Димиург не являются независимыми субстанциями: это две реальности, противоположные [Душе, которая как потенциальное единство остается их общей субстанцией. Душа — это Димиург, и точно также она есть Сатана, но она также и отличается от них обоих: лучший термин, выражающий субстанциальное тождество и актуальное разделение, — это *порождение*. Таким образом, мы можем сказать, что Сатана и Димиург порождены Душой, являются ее сыновьями]²³. Причастность Демиурга и Сатаны к происхождению времени и пространства — явная гностическая реминисценция. Св. Ирины Лионский, излагая учение Марка-гностика и его последователей, так свидетельствует о их взглядах на происхождение времени: «[Они] говорят, что Демиург, пожелав сделать подражание бесконечности, вечности, беспредельности и вневременности вышней осмерицы, и не смоги отобразить ее постоянного пребывания и вечности, так как сам есть плод недостатка, переложил ее вечность на времена и сроки и многолетние числа, думая во множестве времен сделать подобие ее беспредельности. Вследствие сего-то, говорят, так как истина сокрылась от него, он последовал лжи, а посему и дело его, по исполнении времен, подвергнется разрушению»²⁴. У Соловьева по не вполне понятной причине смысл этого гностического мифа инвертируется — время производится Сатаной, а пространство — Демиургом.

Порождение пространства и времени описываются в Соррентийском диалоге «Софии» и в «Чтениях о богочеловечестве» по-разному, и здесь, пожалуй, особенно наглядно виден смысл произведенной Соловьевым редактуры: суть остается та же, но с небольшой поправкой — если в «Софии» время ничем не лучше пространства и является порождением

²² Под «христианским гнозисом» здесь несомненно следует понимать не гнозис, скажем, Климента Александрийского, заключающийся в очищении от страстей, стяжании благодати, и созерцании божественного, но осужденный Церковью гностицизм — синкретическое религиозно-мистическое учение, включающее в себя элементы христианства, иудаизма и эллинской философии и имеющее своим предметом происхождение мира из божественных начал и спасение путем знания, доступное лишь посвященным. По всем признакам С. говорит о Демиурге гностицизма, т. е. о посреднике, творящем внебожественный мир. Гностики отождествляли нередко Демиурга с Богом Ветхого Завета, приписывая ему, как это делали валентиниане, функцию дающего закон, причем закон не только религиозный.

²³ ПССиП. Т. 2. С. 125. В квадратных скобках даются зачеркнутые Соловьевым в рукописи фрагменты.

²⁴ Сочинения святого Ирины, епископа Лионского. Спб. 1900. С. 76.

Духа космоса, то в «Чтениях о богочеловечестве» время есть залог внутреннего единства существ, постепенного становления единства мирового организма.

В «Чтениях...» имя Демиурга встречается единственный раз, но это отнюдь не означает, что общая концепция космогенеза претерпевает кардинальное изменение. Часто мы встречаем его «под псевдонимом». Так, если в «Софии» он полагает предел всесмешению и придает порядок атомам и форму — веществу, то в «Чтениях о богочеловечестве» та же функция приписывается божественному началу — «Логосу *ad extra*». В «Чтениях о богочеловечестве» мы неожиданно встречаем еще одну гностическую реминисценцию, связанную с понятием «Предела» (Ороса) — своеобразного администратора-охранника, не позволяющего зонам Плеромы повторить беззаконие отпавшей Софии-Ахамот: «Божество, будучи по существу своему началом всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала в форме внешнего закона, полагающей *предел* распадению и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства»²⁵. Псевдоним Демиурга в этом фрагменте легко угадывается, но он фактически превращается в орудие Логоса и самого Божества. Впрочем, в «Софии» Соловьев и не отрицает, что и падшая душа, и Демиург, и Сатана суть не что иное, как орудия Божества, — утверждение слишком смелое даже для гностиков.

Некоторые изменения в «Чтениях о богочеловечестве» (в сторону смягчения, или вернее, отхода в сторону христианизированного платонизма) мы находим и в учении о характере космогенеза. Если в «Софии» прямым текстом говорится о том, что «космический процесс, космогония» есть «борьба Сатаны и Демиурга», то в «Чтениях» космогенез осуществляется соединением «божественного начала с мировой душой». Проговариваемое невнятной скороговоркой в «Чтениях» — от образования атомов и действия закона всемирного тяготения до возникновения человека, в соррентийском диалоге «Софии», несмотря на его черновой и незавершенный характер, занимает 5 листов рукописного текста. Весь этот текст — довольно темный теософский пассаж о взаимных определениях Демиурга и Сатаны. Схождение двух текстов в одно русло наблюдается в рассуждении о венце космического процесса — человеке. Здесь Соловьев значительно распространяет текст «Софии», обращаясь к нему, как к черновику, при написании «Чтений». В «Софии» отчетливее выражена тенденция рассматривать человека не просто как индивида, но как социальный орга-

²⁵ ПСС 2. Т. 3. С. 145.

низм: «человек — это Человечество». Это навеяно не только увлечением каббалой (мифологема Адама Кадмона), но и воспоминанием о контовском Великом Существо. Идея двойственности человека — его отношение к Логосу, способность постигать смысл вещей и его причастность материальной природе — повторяется в обоих текстах, также как идея его падения как воспроизведения акта мировой души. Любопытно, что в «Чтениях» Соловьев все-таки пишет об идеальном человеке, как имевшем место быть (вероятно, до грехопадения в Раю), но утратившим это состояние, в то время как в «Софии» он изначально несет на себе (по крайней мере, мужчина) «следы Димиурга». В «Софии» выдвигается тезис о необходимости повторения вражды космических начал в человеческом мире, и указывается на то, что нынешний человек находится под властью этих начал: «Человек, самоутверждаясь в исключительности, находится под действием Сатаны. Сатана стремится подчинить себе наибольшее число людей, и посредством этого создает видимое единство. Эгоистическая воля — место Сатаны в человеке; рассудок, правосудие — место Димиурга»²⁶.

Еще одна существенная гностическая реминисценция в «Софии» связана с определением Демиурга как правосудного бога, или бога закона, которого так и хочется, следуя Гегелю, назвать «хитрым духом истории». На его совести — византийский цезарепапизм, и Соловьев весьма невысоко оценивает деяния Константина именно за его подверженность влиянию Демиурга: «Когда Димиург увидел, что насилие и гонения лишь укрепляют Церковь, он воспользовался другим средством. Через государя, который был полностью под его влиянием (Константин), он совершил только внешнее, мнимое, кажущееся подчинение Церкви без всякого изменения основания языческого и димиургического государства, совершенно не преобразовывая, не христианизуя его. Империя Константина ни в чем существенном не отличалась от империи Диоклетиана. Церковь, которая была достаточно могущественной для того, чтобы навязать себя государству, но не настолько, чтобы ассимилировать его себе, приняла компромисс; так образовалось общество-гермафродит, которое называют Византийской Империей»²⁷. Еще более плачевными оказались плоды деятельности Демиурга в западной Церкви: подчинение императора папе привело к подрыву всяческого авторитета папства и Авиньонскому пленению. На счет происков Демиурга записывается и Реформация, и атеизм, а в практической сфере все виды существующих и теоретически возможных политических режимов от королевского абсолютизма до социализма

²⁶ ПССиП. Т.2.С. 137.

²⁷ Там же. С. 149.

и анархизма. Самое удивительное, что прок от всех этих постыдных деяний Демиурга все равно извлекает Душа мира, сиречь София, поскольку Демиург обладает «серединной природой», у него нет «ни начала, ни конца». Душа после окончательного распада всех форм жизни (к чему по Соловьеву, мир близок) должна вернуться к себе, стать потенциальной — и первым шагом к этому является современная философия, философия субъективной человеческой души. Сходное «Софии» определение Демиурга находим в планах-черновиках того же периода, где он определяется как «новый Ум — ум внешнего противоположения и непримиренных внутренне противоречий, ум юридического закона есть Димиург — жидовский бог»²⁸. В этом определении мы находим след гностического антииудаизма, отождествления Демиурга-космократора с Богом Ветхого Завета. Мотивы к атрибуции Демиургу функции законодателя и государствостроителя Соловьев мог найти в дошедшем до нас в «Панарионе» св. Епифания Кипрского отрывке из послания Птолемея к Флоре:

«И если совершенный Бог должен быть благ по естеству своему, как и действительно есть (ибо Спаситель нам объявил, что *благ* только *един* Бог (Мф. 19:17), Его Отец, которого Он явил; а имеющий естество противника зол и лукав, имеет своим отличительным свойством неправду; то занимающий среднее между ними место, и ни добрый, и ни злой, ни несправедливый, мог бы быть назван собственно **правосудным**, как присуждающий воздаяние по присущей ему правде. Сей Бог будет скуднее совершенного Бога, и в правде недостаточнее Его, так как притом и рожден, а не нерожден; ибо нерожден един Отец, из Него же собственно все (1 Кор. 8:6), потому что все у него в зависимости, но должен быть больше и господственнее противника, и иметь другую сущность и другое естество сравнительно с сущностью как совершенного Бога, так и противника. Сущность противника — тление и тьма, ибо он веществен и дробен; сущность же нерожденного Отца всяческих — нетление и свет самосущий, простой и единовидный, а Димиургова сущность представляет двоякую некую силу, и сам он есть образ Всесовершенного»²⁹.

В начале 90-х годов Соловьев вступает в затяжную полемику с Л.А. Тихомировым и В.В. Розановым о веротерпимости и религиозной свободе, инспирированную статьями Тихомирова «Духовенство и общество в современной религиозной жизни» («Русское обозрение», 1892, № 9) и Розанова «Свобода и вера» («Русский вестник», 1894, № 1), а также позицией Соловьева, недвусмысленно выразившейся в его реферате, прочитанном в Московском психологическом обществе, «О причинах упадка

²⁸ Тамже. С. 165-166.

²⁹ Творения Святаго Епифания Кипрского. Т. 1. М., 1863. С. 373-374.

средневекового мирозерцания» (17 октября 1891 г.). Тихомирова не утраивала либеральная позиция философа, требовавшего принятия «надлежащего закона» по поводу вероисповедного вопроса, и вообще «учительная» позиция, которую Соловьев занял по отношению к церковной иерархии. Отвечая на возражение Тихомирова относительно необходимости такого закона, Соловьев в статье «Конец спора» («Вестник Европы», 1894, № 7) сравнивает пренебрежительное отношение к закону с позицией гностиков (что вполне мотивированно внутренней логикой соловьевских занятий — как раз в это время он пишет статьи о гностиках для Словаря Брокгауза-Ефрона): «Отрицание это очень старо, — пишет Соловьев о пренебрежении к юридической точке зрения, — и притом столь же чуждо православию, сколь свойственно различным еретикам гностического характера. Одни из них, считая начало закона недостойным высшего, благого Божества, придумывали особого справедливого бога, не доброго и не злого; а другие прямо отождествляли закон и справедливость со злом, оттого и называются антиномистами, т.е. противозаконниками. Хотя ближайшим предметом гностического отрицания был закон ветхозаветный, но оно распространялось и вообще на всю область юридических и обязательно-нравственных отношений, которые признавались годными лишь для людей второго сорта, так называемых психиков, т.е. душевных, а люди высшего разряда — пневматики, т.е. духовные, признавались от этого свободными. Высказывать без всяких оговорок полное презрение к закону, даже надлежащему, т.е. отвергать юридическую точку зрения как таковую, значит прямо впадать в принципиальное единомыслие с антиномистами. Между тем, казалось бы, такому крайнему ревнителю православия, как г. Тихомиров, следовало бы оградить себя от идей не только Маркиона и иже с ним, но и от более умеренных — Валентина и Василида, ибо все они давно и многократно осуждены церковью»³⁰. Таким образом, Соловьев инвертирует позицию своей юности и упрекает Тихомирова в том, к чему сам чувствовал тайную симпатию лет за двадцать до спора. Соловьев-публицист — необычайно подвижен в варьировании позиций и владеет всеми классическими приемами риторики, обращая против соперника те аргументы, которые подчас могли бы рикошетом ударить и по нему самому.

То, как осмыслялась Соловьевым ключевая для гнозиса идея отпадения Софии-мировой души, видно из двух приведенных ниже параллельно выдержек из «Софии» и «Чтений», повествующих об одном и том же (жирный шрифт мой — А.К.):

³⁰ ПСС 2. Т. 6. С. 463-464.

• *София*: Душа, оказываясь обладательницей магической силы бытия, хотела воспользоваться ею от себя. **Она хотела быть для себя, создать свой мир и управлять им, как божественный Дух, и, уподобляясь ему, соединиться с ним и познать его непосредственно.** Она оказывалась связанной двойными узами с идеальным миром, который давал ей абсолютное лишь в образе и, с другой стороны, давал ей правило или необходимую норму, обязательную для управления конечным миром. Она хочет освободиться от этой двойной связи, она хочет быть для себя, она возбуждает в себе стихийную возможность бытия и действия (которая есть воля). Но душа, будучи лишь вторичным единством, единством осуществленным, обладает этой возможностью, лишь поскольку она подчинена Духу и божественному Уму, поскольку она является лишь их орудием; она имеет мощь, лишь поскольку она сама находится в состоянии возможности, и поскольку она не самоутверждается, но служит передающей средой для божественных силы и мысли. Как только она выходит из этого состояния, самоутверждаясь, **становится непроницаемой для божественного действия, она теряет всю свою силу и, вместо того, чтобы обладать, сама становится обладаемой**³¹.

• Хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т.е. может хотеть обладать им *от себя*, как Бог, может стремиться, чтобы к **полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная самобытность в обладании этою полнотою, — что ей не принадлежит.** В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, **ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окрестность творения**, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредотачиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов³².

³¹ ПССиП. Т. 2. С. 121.

³² ПСС2. Т. 3. С. 142.

Заметим, что мифологема «падения» Софии во втором тексте выражена даже отчётливее, чем в первом. Понятие падшей Софии в опубликованных соловьевских текстах не встречается ни разу, что, однако, не мешает оперировать этим понятием такому вдумчивому исследователю соловьевской метафизики, как А. Кожев³³. Но если требуется найти подтверждение этой мифологеме у Соловьева, то стоит поискать упоминание о «Софии падшей» в соловьевских черновиках. И такое упоминание действительно есть — в плане работы о «Теософических началах» (около 1875), в главке «О мировом процессе»: «Необходимость Сатаны. Сатана — противоположность Бога (отца). В Софии заключается возможность самоутверждения, или воспламенения, воли. София по принципу своему требует *действительного* существования частных существ; такое существование предполагает их исключительное самоутверждение, предполагает Сатану. Сатана как акт (в актуальном бытии) есть необходимо *ego*. *Сосрш* рождает Сатану. С<атана> = трансцендентальному Я Фихте. — Сскрю³⁴ = Ева. — Лоуос [Христос] = Адам. — Лоуос [Христос] как Демиург = Адам первый. — Логос как Христос = Адам Второй. (*Сосрш* падшая — душа мира)»³⁵.

Душа мира в ее падшем состоянии оказывается актуальной душой настоящего человечества, о котором, по всей видимости, Соловьев был невысокого мнения, приравнивая эту душу к дьяволу. На страницах соррентийского диалога читаем: «Полагание Души есть утверждение отдельного бытия, это исключительное утверждение каждого из элементов великого Существа; это их взаимное отрицание, это эгоизм. Очевидно, что эгоизм влечет за собой ненависть и вражду. Таким образом, это смертельная война всех элементов вместо их единства и взаимной любви. Это *bellum omnium contra omnes*, это хаос. Душа есть начало единства и любви в той мере, в какой она пассивна, подчинена идеальному и духовному миру; восставая против них, отделяясь от них, становясь эгоистичной, она есть начало отдельного и исключительного бытия, разделения, ненависти и вражды. И это в действительности, так как в возможности (*in potentia*) она сохраняет свое божественное происхождение. Душа как начало разделения, эгоизма, ненависти и вражды, одним словом, как принцип (или принц) мира сего или века сего есть Сатана, дьявол. Душа есть Сатана — в этом Мудрость. Это начало космического существования, и начало нашего собственного отдельного и эгоистического существования, это наша актуальная душа: —

³³ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева. Пер. с фр. А.П. Козырева // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 122.

³⁴ Слова — Сскрш, Лоуос — приводятся нами в соловьевском написании, где буквы славянского и греческого алфавита соседствуют рядом друг с другом.

³⁵ ПССиП.Т.2.С. 165.

Nos habitat non tartara sed nee sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget Ша fecit»³⁶

В 8-ом «Чтении» Соловьев цитирует этот дистих в своем переводе: «В нас, как говорит древний поэт, в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания»³⁷. Дистих заимствован скорее всего у А. Шопенгауэра, избравшего его эпиграфом ко 2-ой книге 1-го тома «Мира как воли и представления» и цитируется Соловьевым неоднократно. Шопенгауэр приводит этот дистих без указания автора, в то время как автором его является Агриппа Неттесгеймский — маг, эзотерик, философ эпохи Возрождения, автор «Оккультной философии» и других работ, оказавших большое влияние на эзотерическую и алхимическую традицию. Чуткий к оккультным традициям Валерий Брюсов вывел его в своем романе «Огненный ангел» и издал под своей редакцией очерк о нем Ж. Орсье. Интересующая нас цитата содержится в одном из 450 дружеских посланий Агриппы, помеченном 24 сентября 1537 г. Суть мысли Агриппы в том, что сокровенный смысл Природы может открыться нам в силу присутствия в нас божественного духа, одушевляющего Вселенную: «То, что осмеливались обещать нам наиболее смелые из математиков, наиболее значительные из магов, изучающие природу алхимики и некроманты, имеющие дело с низшими алхимическими силами, — все это мы можем исследовать и совершить, и притом безо всякого греха, без оскорбления Божества, без преступления против религии. В нас самих, говорю я, скрыт тот таинственный делатель чудес:

В нас, а не в Тартаре он живет; не небесные звезды, —
Дух, обитающий в нас, сильный, он чудотворит»

(Epist, V, 14; пер. В.Я. Брюсова)³⁸.

Агриппа вкладывает в этот дистих, несомненно, пантеистический смысл: мы можем творить чудеса, потому что в нас самих живет Бог, присутствует частичка божественного. А какой смысл придает этому дистиху Вл. Соловьев? Любопытно, что цитируя полюбившийся ему дистих в двух работах, разделенных пятилетием, Соловьев почти полностью меняет интерпретацию смысла этой цитаты: если в «Софии», где эта цитата встречается дважды, под *Spiritus in nobis* подразумевается наша актуальная душа, «начало космического существования, и начало нашего собственного, отдельного и эгоистического существования»³⁹, то в «Чтениях» имеется в

³⁶ Там же. С. 123.

³⁷ ПСС 2. Т. 3. С. 126.

³⁸ Орсье Ж. Агриппа Неттесгеймский. Знаменитый авантюрист XVI в. Критико-биографический очерк. Под ред., с введ. и примеч. В. Брюсова. М., 1913. С. 93-94.

³⁹ ПССиП. Т. 2. С. 123.

виду сущность человека идеального, приравненного в «Критике отвлеченных начал» ко «второму абсолютному».

Наконец, говоря о мифологеме «падшей Софии» у Соловьева, любопытно будет привести здесь одну параллель из его поэтического творчества, на которую обратил внимание Н.В. Котрелев в своем блестящем докладе, сделанном в Институте мировой литературы в конце 90-х гг.⁴⁰, «История текста как континуум волеизъявлений автора: Вл. Соловьев. Ночное плавание: Из «Романцero» Гейне» Н.В. Котрелев. Перевод «Ночного плавания» — один из первых поэтических опытов Соловьева, он делает его в июле 1874 года на даче в Нескучном (т.е. еще до начала работы над «Софией»). Выбор текста для перевода не случаен. Детективная история, в которой из трех путешествующих на челне на берег выходят двое, ибо один из них умертвляет свою прекрасную спутницу, бросая ее в пучину вод, и при этом мнит себя ее спасителем, превращается под пером Соловьева в поэму, нагруженную весомым, хотя и туманным, метафизическим значением. Н.В. Котрелев проанализировал три варианта стихотворения, два из которых — рукописные: они датированы 7 и 23 июля 1874 года и имеют авторскую правку. Строфа, в которой спутник объявляет своей красавице о гибели, переводится Соловьевым в окончательном тексте, опубликованном автором в журнале «Вестник Европы» (1889. № 4. С. 581) так: «Страдалица, горек любви моей дар, Он — смерть для стихии земной, // Лишь в смерти спасение падших богов. // Умрешь и воскреснешь со мной»⁴¹. Однако в первоначальных вариантах перевода, озаглавленных «Призраки (мотив из Гейне)», третья строка этой строфы звучит иначе. Соловьев колеблется: «Но в смерти сокрыта небесная жизнь»⁴², «Но смерть одному — для другого ведь жизнь»⁴³. По правде говоря, каждый из этих переводов весьма далек от текста Гейне, у которого подстрочный перевод этой строки звучал бы примерно так: «Я сам поднесу тебе кубок смерти». Год первой публикации стихотворения совпадает с выходом в свет «России и вселенской Церкви», а также статьи «Красота в природе», открывающей цикл теурго-эстетических работ Соловьева. Нельзя утверждать наверняка, но можно предположить, что, возвратившись к своему юношескому переводу в ту пору, когда идея Софии и со-

⁴⁰ *Котрелев Н.В.* История текста как континуум волеизъявлений автора: Вл. Соловьев. Ночное плавание: Из «Романцero» Гейне (М 203) // Шиповник. Историко-филологический сборник к 60-летию Р.Д. Тименчика. М., 2005. С. 151-174.

⁴¹ *Соловьев В.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., Советский писатель, 1974. С. 181.

⁴² Вариант 7 июля 1874 г. ЦНБ АН Украины. Ф. 1. (Н.Н.Страхов) Ед. 5309.

⁴³ Вариант 23 июля 1874 г. РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. 11.

фийной теодицеи вновь напряженно продумывалась философом, он нашел для своего перевода наиболее подходящее по смыслу выражение «падшие боги», прочитывая стихотворение Гейне как «софийное» и вновь, уже в поэтическом контексте, утверждая гностическую идею восстановления падшей Софии через ее смерть.

8) *«Чтения о богочеловечестве»
и идея
«всеобщего восстановления».*

Однако вернемся к ситуации 70-х годов и посмотрим, каким было публичное восприятие его чтений по философии религии, бывших развитием и дополнением идей юношеской «Софии». 11-ое и 12-ое чтение отличались по своей программе и напечатанному тексту, от того, который был реально произнесен. Это впервые установил прот. Г. Флоровский⁴⁴. А.А. Носов, в развитие статьи Флоровского, предпринял удачную попытку реконструкции последних чтений по отчетам в периодике, главным образом, в газете «Голос»⁴⁵. В программе тематика лекции была заявлена следующим образом: «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»⁴⁶. Наиболее существенным «разночтением» с напечатанным текстом было публичное отрицание Соловьевым догмата «вечных мучений» или существования ада, что не могло не привлечь к себе внимание таких влиятельных в государстве лиц, как обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев, присутствовавший на некоторых чтениях Соловьева и ставший после этого его завзятым недругом. Интересно, что Соловьев никогда и нигде не заявлял в печати о своем отрицании церковного догмата. Правда, подобные мысли содержал пассаж из второй части статьи «Вера, разум и опыт» (декабрь 1877), так и не увидевшей свет в газете «Гражданин»⁴⁷. Возражение про-

⁴⁴ *Флоровский Г.*, прот. Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева / ORBIS SCRIPTUS. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. München. 1966.

⁴⁵ *Носов А.* Реконструкция 12-го Чтения по философии религии В.С. Соловьева/Символ, 1992, № 28. С. 245-258.

⁴⁶ *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х тт. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. Сост., подг. текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М., Правда. 1989. С. 172.

тив этого существенного положения церковного вероучения мы находим на страницах соррентийского диалога «Софии», развитием которого и были заключительные четыре «Чтения о богочеловечестве».

Соррентийский диалог

Первоначально христианство, которое было непосредственной победой над Духом хаоса (Сатаной), не могло быть беспристрастным к едва побежденному врагу. Будучи результатом борьбы, оно должно было сохранить следы борьбы и ненависти, особенно у умов более практических, чем созерцательных, у людей воли, а не разума (а таковых — большинство). Эти люди не могли увидеть в Сатане орудие божества, они видели в нем только врага божества: отсюда — дуализм и разделение Царства Божьего и царства Сатаны, разделение человечества на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках — все эти нелепости и ужасы, которые привели к разрушению исторического христианства⁴⁸.

Статья «Вера, разум и опыт»

Вступив в борьбу с древним языческим миром, христианство в этой борьбе очень недолго держало себя так, как должно было держать в силу нравственного принципа, данного в Евангелии, именно принципа любить врага своего и делать добро ненавидящим. Уже во II-ом веке, напр<имер>, один из представителей христианства, знаменитый Тартулиан, в одном из своих сочинений со злобным наслаждением описывает, как язычники, преследующие христиан, в будущей жизни будут мучаться в аду и как их мучения будут увеличивать вечное блаженство христианских праведников. Едва ли даже мы ошибемся, если скажем, что главная практическая причина, почему учение о вечном аде, так явно противоречащее началу абсолютной любви, тем не менее утвердилось навсегда в христианстве, — что причина эта, говорю я, лежит главным образом в этой ожесточенной борьбе христианства с языческим миром, в которой христианство не смогло удержаться на высоте христианского нравственного идеала⁴⁹.

⁴⁷ Полностью статья впервые была напечатана И.В. Борисовой в «Вопросах философии», 1995, № 1, а затем вошла в ПССиП. Т. 3.

⁴⁸ ПССиП. Т. 2. С. 147.

⁴⁹ ПССиП. Т. 3. С. 381.

Именно этот «пассаж», нашедший отражение в не напечатанной при жизни философа части статьи «Вера, разум и опыт», и снизил общее впечатление от соловьевских «Чтений» у серьезной, не подверженной эпатажу, публики. По духу своему он недалек от радикализма шестидесятников-революционеров, не случайно В.В. Розанов имел повод заметить, что «в образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна "шестидесятых годов"»⁵⁰.

Ценность для анализа восприятия обществом соловьевских лекций представляют взвешенные и содержательные рецензии-передовицы Санкт-Петербургской газеты «Современность», освещавшей жизнь христианского мира в России и на Западе (издатель ее Орест Лозинский и был, по всей видимости, автором этих обзоров)⁵¹. После завершения чтений, 6 апреля 1878 г. (№ 39) обозреватель пишет: «Первые чтения г. Соловьева историко-философского характера пользовались полным успехом и, можно сказать, заслуженно, затем на последующих чтениях специально-религиозного содержания столь же заслуженно успех г. Соловьева сильно поколебался, так что к концу чтений г. Соловьев, по-видимому, намеренно счел нужным прибегнуть к непристойному уважающего себя оратора, а тем более религиозного лектора и философа, средству искусственного возбуждения публики, известный процент которой всегда, конечно, податлив на аффектации... Г. Соловьев счел почему-то нужным привести себя на этот раз чуть не в экстаз, обозвал упомянутый догмат "гнусным" и затем еще раз настоял на этом ругательном выражении. "Я говорю: это — гнусный догмат", с силою повторил г. Соловьев. Серьезная часть публики отнеслась снисходительно к этой ребяческой выходке лектора, а легкомысленная — наградила его за эту фразу несколькими лишними аплодисментами». Через некоторое время тот же рецензент «Современности» счел необходимым вернуться к разбору соловьевских чтений, но уже с их содержательной стороны, и отметил связь соловьевской доктрины с западной мистикой и протестантским богословием, указав на близость ряда идей Гегелю и Ланге. Рецензент ни словом не обмолвился о гностической подоплеке соловьевских идей, но зато увидел в них не без основания пантеистические оттенки: «Г. Соловьев сущность своего религиозного содержания полагает именно в той ночной стороне жизни, к которой относятся явления сомнамбулизма, ясновидения и спиритических фокусов, в той стороне, которая отрицает свет дня, как своего противника... Не удивительно поэтому, что сколько г. Соловьев не отрещивался от

⁵⁰ *Розанов В.В.* На панихиде по Вл.С. Соловьеве // В кн.: *Около церковных стен.* М., Республика, 1995. С. 133.

⁵¹ На эти материалы мне указал А.А. Носов

пантеистической подкладки тех суждений и взглядов, которые пришлось ему высказывать, — по местам их невозможно было отличать от суждений и взглядов любого благочестивого мистика-пантеиста. Даже в объяснении догмата о Троице г. Соловьев не изобрел других терминов кроме известных в гегельянской философии. А в воззрении его на грех, как на факт необходимый, и как на явление в существе своем не злое, ибо он составляет лишь переходный момент к добру и есть даже то же самое добро только не на своем месте, — было бы даже странно не видеть сходства с любой пантеистической системою» (№ 24, 13 апреля 1878)⁵².

В критике рецензента, которую нельзя назвать излишне пристрастной, узнаются идеи неопубликованного текста «Чтений о богочеловечестве» (хотя и там они присутствуют в завуалированном виде) и соррентииского диалога. Поэтому можно сделать вывод, что прочитанный Соловьевым текст чтений, который отстоял от соррентииского диалога на два года, а не на пять, в отличие от опубликованного, был по своему содержанию неким опосредующим, переходным звеном. Поэтому важно, сопоставляя эти тексты, принимать во внимание также и реконструкцию последних произнесенных чтений (за отсутствием у нас более достоверной авторской или стенографической, или хотя бы слушательской записи).

*Е) Возвращение к космогоническому мифу
в конце 80-х годов.*

В «России и вселенской Церкви» (1888), книге, заместившей в соловьевском творчестве неосуществленный второй том «Теократии», философ вновь возвращается к разработке учения о мировой душе — падшей Софии. Работа «Россия и вселенская Церковь» вновь пишется по-французски. Соловьев обращает ее к иностранному читателю в попытке убедить католиков во вселенской миссии России, которая заключается в соединении Церквей, но у Соловьева остается заветная мечта донести до европейцев и содержание своей теософии. Именно поэтому он решает включить в свою работу, носящую весьма схематичный характер, третий раздел «Троичное начало и его общественное приложение», в котором

⁵² Упоминание о «ночной» стороне души, также выпавшее из печатного текста, как это с подачи Л. Мюллера показал в своих примечаниях А.А. Носов, восходит к учению немецкого богослова Г. Г. фон Шуберта (1780—1860) и физиолога, последователя Шеллинга К.Г. Каруса (1879—1869) (его книгу «Psyche» намеревался переводить Достоевский).

шлифуются и оттачиваются определения, данные в «Чтениях о богочеловечестве». Этот раздел, не воспринятый всерьез даже такими симпатизирующими Соловьеву людьми, как братья С. и Е. Трубецкие и К.Н. Леонтьев, представляет собою в целом полное развертывание умственного плана, намеченного в соррентийском диалоге «Софии». Начав этот раздел философской постановкой вопроса о Троице, фактическим оправданием *filioque* в развертывании известной по ранним трактатам триады сущего, бытия и сущности (изобилие философских понятий по возможности редуцируется, зато привлекается ветхозаветный материал), Соловьев завершает его вопросом об общественности, воссоединении людей божественной любовью и воскресении всех как дела этой любви. Надо учесть, что именно этот раздел в наименьшей степени понравился католикам, вызвав окончательное расхождение Соловьева с первоначально покровительствовавшими ему иезуитами, причем в теософской специфике этого раздела они увидели, как это не парадоксально, выражение «особенностей» православия.

Не опасаясь дамноклова меча духовной цензуры, Соловьев мог предаться в этом тексте полной свободе богословского гнозиса в попытке определить Софию и Мировую душу. И в результате он вносит некоторую ясность в определения, излишне затемненные в «Чтениях». Кстати сказать, третья часть французского сочинения 80-х годов опровергает общераспространенное представление о том, что Соловьев в этот период отошёл от философии, всецело отдавшись публицистике и церковной истории. Финал «России и вселенской Церкви» свидетельствует о том, что темы 70-х не только оставались в «активе» философа, но над ними велась напряженная мыслительная работа.

Четвертая глава третьей книги, озаглавленная «Душа мира — основа творения, пространства, времени и механической причинности», снова вводит нас в космогонический миф, как он мыслится Соловьевым. Философ твердо удерживает прежнюю пантеистическую позицию, на которой мир рассматривается как другое Бога: «Внебожественное не может быть ничем другим, как измененным или обращенным Божественным. И это мы и видим прежде всего в специфических формах конечного существования, отделяющих наш мир от Бога»⁵³. Субъектом этого изменения, несмотря на то, что «Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование»⁵⁴, София выступать не может. В этом тексте

⁵³ Соловьев В. Россия и вселенская Церковь. Пер. с франц. Г.А. Рачинского. М., Путь, 1911. С. 331.

⁵⁴ Там же.

Соловьев впервые четко разделяет Софию-премудрость и душу мира как ее антитип. Такое деление отнюдь не противоречит специфике гностического мифа, где София также двоится — на эон Плеромы, который, несмотря на всю свою дерзость, у валентиниан никуда из Плеромы не исчезает, и Софию падшую, или Ахамот, которая является тенью, или материализовавшимся помыслом первой. Таким образом, все встает на свои места и соловьевской Софии не приходится повторять вслед за героиней наг-хаммадийского текста «Гром. Совершенный Ум» «Я первая и последняя. Я почитаемая и презираемая. Я блудница и святая» (VI, 2, 16—18)⁵⁵. «Как мир, который эта душа усиливается произвести, — раздробленное, разъединенное все, сдерживаемое лишь чисто внешней связью, — как этот мир есть противоположность и обратная сторона Божественной всеобщности, так душа мира сама есть противоположность, или антитип, существенной Премудрости Божией. Эта душа мира есть тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира»⁵⁶. Здесь вводится новый элемент в учение о Софии-душе мира: оказывается, она является тварной, но в то же время от века существует в Боге «в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости». Если она существует в Боге субстанциально, то может ли идти речь об её тварности? Если её существование энергично или вообще потенциально и идеально, то может ли она самостоятельно чего-либо пожелать? Это равносильно тому, что энергия Солнца по пути пожелала бы стать энергией Сириуса и стала бы ею, или чистая идея поперхнулась бы горячим чаем. Очевидно, что Соловьеву не хватило здесь элементарной схоластической выучки для того, чтобы следить за точностью богословских формул. Иначе как сквозь призму гностической концепции двоящейся Софии эту ситуацию не рассмотреть: в гностическом мифе София-Ахамот и та же, и не та же, что и небесная София, она — своего рода отделившийся и попавший за пределы Плеромы двойник, отблеск, тень и, вместе с тем, она помнит о свете и несет в себе этот свет, который она в качестве пневмы сообщает избранным этого мира.

Определения души мира, которые даются Соловьевым, выявляют ее двойственность. «В своем качестве чистой и неопределенной мощи, душа мира имеет двойной и изменчивый характер (*ц аодютод* #щд): она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также низвергнуть себя перед Богом, свободно привязаться к

⁵⁵ Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., Мысль, 1989. С. 308.

⁵⁶ Соловьев В. Россия и вселенская Церковь. С. 335.

Божественному слову, привести все создание к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью»⁵⁷. «Душа мира, рассматриваемая в ней самой, есть неопределенный субъект творения, равно доступный злой основе хаоса и Слову Божию. Хохма, loqncs, Божественная Премудрость, не душа, но Ангел-хранитель мира, покрывающий своими крыльями все создания, дабы мало-помалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои. Она — субстанции Святого Духа, носившегося над водной тьмою нарождающегося мира»⁵⁸.

Соловьев — рассказчик мифа о Софии — напоминает принца, искателя руки коварной Турандот, получившего условие отгадать три ее загадки. Эти три загадки и сводятся для Соловьева к сакраментальному вопросу о необходимости отделения души мира от Софии, а значит и от Бога. Только отпавшая София напоминает отнюдь не принцессу, и даже не медведя из шуточной мистерии «Белая лилия», а нищенку-бродягу, подвергшуюся нападению своры голодных псов, «раздерганную во все стороны слепыми силами, оспаривающими друг у друга исключительное существование, разорванную, раздробленную, обращенную в пыль бесчисленного множества атомов»⁵⁹. И уж понятно, что образ заботящегося о птенцах ястреба, реющего высоко в небесах, к ней никак не подходит. Стремясь к единству, именно она порождает по этой версии пространство, время и механическую причинность, как некие щупальца, тянущиеся к утраченному единству, где «все, всегда, везде, сразу и то же самое». В конце этой главки мы находим намек на прежних героев космогонического мифа — Сатану и Демиурга, когда Соловьев пишет, что «эти божественные противодействия, представляющие в имманентной жизни Бога лишь веселие игры, делаются устойчивыми и становятся реальными существованиями, когда противобожественные возможности, вызывающие их, перестают быть чистыми возможностями». То, что Г.А. Рачинским переведено как «реальные существования» (*les etres reels*), было бы вернее перевести как «реальные существа». Их имена нам уже известны, мы с ними уже где-то встречались. Примечательно и то, что в следующей главе Соловьев рассматривает находимое нами в ранних сочинениях оригенистское учение о восстановлении всех, включая и дьявола, превращенного чуть ли не в орудие Божества, и приходит к выводу о невозможности восстановления павшего ангела, раз и навсегда определившего свою судьбу, заключая, что Ориген, «этот столь возвышенный духовно и столь богато одаренный ум имел, тем не менее, лишь очень недостаточную идею о сущности нрав-

⁵⁷ Соловьев В. Россия и вселенская Церковь. С. 336.

⁵⁸ Там же. С.343.

⁵⁹ Там же. С. 337.

ственного зла, что он впрочем и доказал при других обстоятельствах, прибегнув к чисто материальному и внешнему⁶⁰ средству для избавления себя от дурных страстей»⁶¹.

В «России и вселенской Церкви», как и в «Чтениях о богочеловечестве», нет доведенного до ужасных подробностей описания гениальных проказ Сатаны и Демиурга, зато предельно четко определяется сущность этого процесса, представляющего тяжбу Бога и дьявола за мировую душу. «Так как душа этого мира представляет собою неопределенную двойственность (*аодкгтод диад*), то она доступна также действию и противобожественного начала, которое, не будучи в состоянии подчинить себе высшую Премудрость, осаждают ее низший противоположный образ, душу мира, дабы принудить ее пребывать в хаосе и раздоре, и производить вместо осуществления единства небес и земли в стройных и правильно восходящих формах, — беспорядочные и фантастические чудовища. Таким образом, космический процесс, будучи, с одной стороны, мирной встречей, любовью и браком двух деятелей — небесного и земного, — с другой стороны, представляет борьбу на смерть Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой. Отсюда следует, что дело творения, как процесс вдвойне сложный, может совершать свое движение лишь медленно и постепенно»⁶². Далее мы встречаем совершенно привычный по предыдущим сочинениям ход изложения — упоминаются полюбившиеся Соловьеву еще на студенческой скамье «мегатериумы, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили», всеобщее тяготение, эфир и пр. Комментарий к началу книги «Бытия» совмещается здесь с образцами поистине гностической поэзии, как, например, вот этот: «Мировая душа, земля [еще одно неожиданное, коренящееся в народной духовности, отождествляющей Богородицу с Матерью-сырой землей, сопоставление, проведенное ещё устами Хромоножки в «Бесах» Достоевского] видит в лучезарном эфире идеальный образ своего небесного возлюбленного, но реально не соединяется с ним. Тем не менее, она постоянно стремится к этому единению, она не хочет ограничиться созерцанием небес и блистающих светил, по-

⁶⁰ Замечу, что любовь Соловьева к словечку «внешний» граничит подчас с дурным вкусом, у него целый сонм разнообразных синонимов — неполный, недостаточный, неглубокий, механический, не проникающий вовнутрь, плохой, наконец, в отличии от внутреннего — доброкачественного, обстоятельного, глубокого, хорошего, замечательного. Называя «внешним средством» кастрацию, в которой, впрочем, Оригена обвиняют бездоказательно, Соловьев проявляет недюжинное воображение.

⁶¹ Соловьев В. Россия и вселенская Церковь. С. 349.

⁶² Там же. С. 352.

гружением в земные токи, — она поглощает свет, претворяет его в жизненный огонь и, как плод этого нового союза, выводит из недр своих всякую душу живую в обоих царствах растений и животных»⁶³. Экзегеза начала книги «Бытия» — излюбленная тема гностических апокрифов, только в них она происходит как бы «от противного»: что для Бога Ветхого завета «добро зело есть», то гностику видится результатом некоего предмирного недоразумения, или ошибки.

Сопоставим в завершение нашего экскурса рассмотренную выше космологическую «гипотезу» Соловьева с гностическим гимном, замыкающим Апокриф Иоанна (неизвестный Соловьеву; но речь не о прямом влиянии, но о типологическом родстве) и являющимся своеобразной вариацией на темы Книги Премудрости Соломона (гл. 8) и Пролога Евангелия от Иоанна. Иудейская экзегеза отождествляет Мудрость и Закон, царящий в мире, но гностический автор не может славословить ту, что в мифе стала матерью Демиурга, автора Торы. Та, что была «началом путей» (Притч. 8:11) Демиурга, становится *цитта*, провидением изначальным, но и последующим творению, трансцендентным, но и имманентным, предшествующим, но также и последующим судьбе.

Я, Провидение всего, сушая в полноте,
я прихожу и ухожу в семени моем.
Изначально я ходила разными путями странствий.
Ибо я — подобие света,
Я — напоминание Плеромы,
Я шла в безбрежности тьмы,
Я продвигалась, проникая к середине темницы.
И основания хаоса поколебались,
и я скрылась от них из-за их лукавства,
и они не узнали меня.
Снова вернулась я во второй раз, и я шла.
Я покидала тех, кто принадлежит свету,
я, напоминание о Плероме,
я проникала в центр тьмы и внутрь Гадеса,
чтобы достичь своего исполнения.
И основания хаоса пошатнулись, рискуя обрушиться на
тех, кто в хаосе и погубить их.
И снова устремилась я к моему корню света,
чтобы они не были уничтожены до времени.
Я шла еще и в третий раз,
я — Свет, сущий в свете,

я — напоминание Плеромы,
 чтобы проникнуть в середину тьмы и внутрь ада.
 И я наполнила мое лицо светом вечной полноты
 и я проникла в середину их темницы — тюрьмы тела, —
 и я сказала: «Пусть тот, кто слышит меня, восстанет от глубокого сна!»
 И он заплакал и восстал, и вытер слезы, и сказал:
 «Кто зовет меня по имени и откуда пришла эта надежда ко мне,
 когда я в оковах темницы?»
 И я сказала:
 «Я Провидение чистого света, я мысль девственного Духа,
 который восставляет тебя в возвышенное место.
 Встань! Вспомни, что ты тот, кто меня услышал!
 Следуй твоему корню, — мне, сочувствующий!
 Остерегайся ангелов бедности,
 демонов хаоса и всех тех, кто цепляется за тебя!
 И берегись глубокого сна и заключения внутрь преисподней».
 Ибо я пробудила его и запечатлела его в светлой воде пятью печатями,
 чтобы смерть была бессильна над ним, начиная с этого момента.
 И вот я должна теперь вернуться в свой совершенный эон⁶⁴.

М. Тардьё обнаружил в этом гностическом гимне некоторые структурные повторы Пролога Евангелия от Иоанна. Автор апокрифа описывает три последовательных спуска Софии-Провидения в мир, что восходит к иудейским хвалениям: София сходит в мир во время его творения, затем для людей вообще, затем для Израиля. Подобным образом у евангелиста Иоанна Логос приходит в мир для мира и людей как целого («в мире бе, и мир тем бысть, и мир его не позна» Ин., 1, 10), для Израиля («во свои прииде, и свои его не прияша» Ин., 1, 11) и наконец для «нас» («И Слово плоть бысть и вселися в ны, и видехом славу его, славу яко едиnorodного от Отца, исполнь благодати и истины» Ин., 1, 14). Гимн следует иоанновской схеме, но называет цель (*oixovofia*) безлично — «мрак», «темница», «хаос», «Гадес». Первый выход Софии — для людей вообще — «я скрылась от них ввиду их лукавства», «они не познали меня», второй — Проноя покидает зоны, «принадлежащие свету», и направляется к цели. София не нашла места, поскольку Иерусалим будет скоро разрушен или занят чужеземцами. «И я вернулась к своему корню». Третий выход Проной в тело, которое удерживает душу в плену — «Пусть тот, кто слышит меня, встанет от тяжелого сна». И у иудеев находим сходные мотивы: «К вам, люди, я делаю призыв, и мой голос обращается к сынам человечес-

⁶⁴ Tardieu M. Codex de Berlin. Paris, Cerf, 1984. P. 162-163. Пер. с фр. мой - А. К.

ким» (Прем. 8:4). Спасительным в гимне является гнозис, в то время как Иоанн, гипостазировав Слово в качестве начала всех вещей, описывает третий спуск Логоса как становление его плотью. Разница принципиальная — у Иоанна Бог становится человеком ради спасения мира, в том числе и вещественного, материального, а в гностическом апокрифе София нисходит в темницу тела, чтобы избавить человека от уз материи. Похоже, что гимн поправляет евангельскую экзегезу — спасение не может прийти от Логоса, ставшего плотью, поскольку плоть тождественна смерти души. Две концепции спасения сталкиваются здесь — в Евангелии мы видим физическую интерпретацию нисхождения (боговоплощение), в апокрифе — психологическую (сообщение гнозиса). Соответственно и восхождение приобретает принципиально разные смыслы. В финальном гимне апокрифа от Иоанна не содержится учения о падении Софии, но оно есть в самом апокрифе, причем в виде, достаточно напоминающем то, что мы узнаем от Иринея. В апокрифе София является в двух ипостасях — как Пред-знание Отца-главы эонов (Пронойя), в котором Отец узнает свой облик, и Эпинойя (ум-Свет), функции которой многообразны — она совершает самовольный мыслительный акт, в результате которого порождается Демииург, но она же открывается в Адаме и просвещает светом гнозиса. Первая София — Пронойя всего — «это первая сила, бывшая до всех эонов и открывшаяся в его мысли, это Пронойя Всего, ее свет, который светит, образ света, совершенная сила, то есть образ незримого девственного Духа совершенного. Она — сила, слава, Барбело, совершенная слава в зонах, слава откровения, слава девственного Духа (Апокриф Иоанна, 4, 26-5, 2)⁶⁵. София-Эпинойя появляется как мысль от мысли, она гипостазировалась в виде зона и совершила то, что произвело последующее: «София же Эпинойя, будучи эоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с размышлением незримого духа и с предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа — он не одобрил — и без своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной, и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И было это неподобным образом его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молний. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его

в незнании» (Апокриф от Иоанна, 9,25 — 10,14)⁶⁶. М. Тардые характеризует миф об отпадении Софии, изложенный в апокрифе, «как путь силы, которая теряя свою центростремительность, становится центробежной. Направленная сначала к центру себя самой, она уловляет лишь свое несогласование, поскольку ее недостаток имеет причиной и присутствие двойственности, и согласия Духа-Отца. На что походило то, что она мыслила? Ни на что другое, как на образ ее желания и хотения. Здесь корень мотива *stdwXov* (образа), обильно эксплуатируемого великими откровениями и проявившегося у Плотина. Неудача в поисках ее гармонии и невозможность удержать *птаугъан*; (склонение) приводят к резкой перемене. София устремляется вовне, бросается (*impetum fecerat*), и производит свой выход. Этот бросок и этот выход дают начало демиургу, который приступит к творению человека. Откуда и данное Софии название «наша сестра, которая спустилась беззлобно, дабы исправить свой изъян» (Апокриф Иоанна, 23,20)⁶⁷, поскольку она есть место встречи всех антропоморфизмов. Делая это, гностический экзегет лишь эксплицировал ипостасное лицо иудейских хвалений Премудрости, описанной как предсуществующая тварям и «начало путей Божиих в творениях» (Притч. 8,22), т.е. как демиургическая премудрость, ответственная за ошибки ее сына, Бога Ветхого Завета»⁶⁸. Напомню, что у Соловьева София падшая, или вторая материя, является объективацией желания, или «слепого хотения». Промежуточный характер Софии-Эпинойи, узнающей о своей ошибке и искупающей ее, и в то же время хранящей в себе всю полноту света и являющейся носительницей освобождающего знания, воспроизводится соловьевским мифом в точности. Отпад от Абсолютного, став его противоположностью, соловьевская София стремится вверх, чтобы воссоединиться с первообразом. Она и нисходит в мир, как Проноя гностиков, и восходит обратно в Полноту, как Эпинойя.

Итак, сформулируем некоторые выводы сделанного в этой главе сопоставления. Теогонический процесс Соловьева детерминирован отпадением Софии от Абсолюта, умалением ее до падшей души мира и необходимостью ее возвращения в лоно Абсолютного, при том, что в Абсолютном эти начала сохраняют предвечное тождество. Этим мы не сказали бы ничего нового, помимо того, что уже известно, но в дополнение к этому мы проанализировали концептуальный ряд, которым задается соловьевский миф, и увидели, что использование таких имен и понятий, как Демиург, Сатана, предел, воспроизведение структурных элементов

⁶⁶ Там же. С. 202-203.

⁶⁷ Там же. С.212.

⁶⁸ *Tardieu M. Codex de Berlin. P. 273.*

гностического мифа (например, взаимодействия центробежного и центростремительного начал), заимствуется философом из изложения мифа птоlemeиков. Чем дальше уходит Соловьев от 1875—76 гг., тем более его теория приобретает абстрактно-философский характер, а очевидные гностические аллюзии скрываются нейтральным философским понятийным аппаратом. Отзвуки гностической мифологии сохраняются и в восьмидесятые годы. Не расстается Соловьев со своей юношеской программой и в годы девяностые, когда приступает к реализации третьей части своего «вселенского учения» — теургической, обращаясь к трактовке «смысла любви».



Глава
Смысл любви
в философии Владимира Соловьева
и гностические параллели

*а) Может ли эротическая любовь
отождествиться с божественной?*

Обращение Соловьева к «смыслу любви» в 1892 г. не было случайным. Ряд его предшествовавших и последующих статей объединяет замысел «третьего отделения» соловьевской философии — теургии¹. Преображение человечества в красоте, рождение в красоте должно быть достигнуто любовью — таков пафос этих статей. Однако уже сказанное здесь провоцирует несколько существенных вопросов: как понимается любовь и что означает рождение? есть ли любовь бытийственная реальность, некое онтологическое начало, или это — психологическое чувство, влечение отдельного эмпирически взятого человека? о какой любви философ ведет речь? — ведь греческая философия завещала нам по крайней мере четыре основных понятия — *φιλι<;, αγαπη (φιλ<, о-годуу*, которые передают различные состояния любви, свидетельствуют о разных типах любви в

¹ Столь двусмысленная метафора встречается в письме К.Н. Леонтьева к И.И. Фуделю от 19-31 января 1891 г.: «Астафьев еще в 83 году рассказывал мне следующее. Он спросил у Вл. Серг.: "что такое будет у вас в вашем предполагаемом третьем отделении, в "Теургии""... Соловьев отвечал: "там будет о семи Таинствах, под влиянием которых после примирения Церквей весь мир переродится не только нравственно, но и физически и эстетически". Вот как далеко он поднялся! Поэтому ему и известный Фурье нравится; у него тоже предсказывается 40 000 лет апогея блаженства на земле под влиянием приятной и любвеобильной организации общества не против страстей, а по страстям и влечениям. Изменится даже вкус моря на приятный, разовьются новые органы у людей ит.д.» (Леонтьев К. Избранные письма. 1854— 1891. Спб., Пушкинский фонд, 1993. С. 538).

зависимости от качеств ее объектов. Философско-лингвистический анализ этих понятий предпринял о. П. Флоренский в письме «Дружба» на страницах «Столпа и утверждения Истины», дав своеобразную феноменологию любви. Но если Флоренский явно отдает предпочтение задушевной филии, единящей двух братьев-друзей на пути духовного возрастания, и иерархично-целомудренной агапе, то Соловьев недвусмысленно останавливает свой взор на эроте, половой любви в изначальном значении безумной страсти двух влюбленных, считая этот вид любви сильнее и действеннее всех других видов. «Любовь как *эротический пафос* — в высшем и низшем направлении, все равно — не похожа на любовь к Богу, на человеколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям, — это есть непременно *любовь к телесности*, и спрашивается только — *для чего!* К чему собственно стремится любовь относительно телесности: к тому ли, чтобы повторялись в ней без конца одни и те же стихийные факты возникновения и исчезания, одна и та же адская победа безобразия, смерти и тления; или к тому, чтобы сообщить телесному действительную жизнь в красоте, бессмертии и нетлении?»² («Жизненная драма Платона»). В «Смысле любви» этот тезис заявлен еще четче: «Признавая вполне великую важность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм хотели бы заменить любовь половую, мы видим, однако, что только эта последняя удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим»³.

Цель половой любви-эроса у Соловьева — не физическое, но духовное порождение, это следует из платоновских корней творчества Соловьева. Хотя Соловьев и ратует за преображенную телесность, но телесное состояние земного человека, его смертное тело, находящееся во власти смерти и тления, не вызывает у него любви и восторга. Может быть, Соловьев сближается в этом с Плотиним, с его знаменитой притчей о двух обитателях прекрасного дома, которая рассказана в трактате «Против гностиков»? Один жилец ругает постройку и все равно остается в доме, другой же «говорит, что архитектор построил его искусно, и ожидает, что придет время и он больше не будет нуждаться в доме. Первый думает, что он мудрее и лучше подготовлен к тому, чтобы уйти, потому что он умеет говорить нам, что стены сделаны из безжизненных камней и дерева и что они далеко не стоят стен настоящего дома; он не знает, что отличается от второго тем, что не переносит необходимости своего положения, также

² ПСС2.Т.9.С.229-230.

³ ПСС2.Т.7.С. 19.

какие раздражаются мирно любящие красоту камней» (Enn. 11,9,18,1—10; перевод наш — А.К.). Но Соловьев не собирается навсегда расставаться с домом, напротив, он хочет преобразить его всечеловеческим актом любви и восхитить с собою в эмпирии. Соловьеву отнюдь не близко гностическое презрение к материальному началу, многократно усиливающее платоновское «Тело — темница души», которое выплескивается в двух крайностях гностической морали: либертинизме Карпократа (обладая пневмой, можно не заботиться о делах плоти, предаваясь разврату и чревоугодию) и крайнем аскетизме Маркиона (не участвовать в делах плоти, чтобы выйти из-под власти архонтов и князя мира сего). Однако дух брезгливости по отношению к материальному и земному, перешедший от гностиков к немецкой мистической традиции, Соловьеву не чужд. Через сближения и расхождения с основными векторами развития европейской мысли в последние два с половиной тысячелетия — платонизмом, гностицизмом и христианством — можно попытаться найти locus соловьевского «смысла» в пространстве европейской философии.

Из переписки В.С. Соловьева с Н.Я. Гротом, редактором журнала «Вопросы философии и психологии», в котором был напечатан «Смысл любви», можно увидеть, как трудно давалась Соловьеву работа над её завершением, отчетливой формулировкой любовного Credo философа: «По отъезде Трубецких, 17-го октября < 1893>, я немедленно и добросовестно сел за конец "Любви" и к воскресенью 31-го октября написал около 40 страниц, но когда я их перечел — о боги! — как сказал бы покойный Афанасий Афанасьевич <Фет> — какая это вышла размазня, какая каша поганая, какая мерзостыня»⁴. В финале статьи философ попал в затруднение, и хотя статья была завершена и «честь мистической философии в России» спасена, даже неискушенный читатель заметит, что в начале цикла статей Соловьев более последователен в аргументации, нежели в его конце. Посылая Гроту 3 января 1894 г. исправленный вариант окончания, он предупреждает: «Если вышла какая-нибудь безлепица, то ты купно с Девонем и Трубецким исправьте; притом знайте, — "яко ниже по ереси, ниже по лукавству некоему сиево, что дерзнуто бысть мною, но по некоему всяко случаю, или по забвению, или по скорби, или нечто излишнему винопитию погрузившу мя, написаться таким образом»⁵.

«Смысл любви» — одно из самых известных сочинений Соловьева. Но, даже несмотря на это, нетрудно вообразить себе некоторое замешательство, особенно у молодых барышень — студенток Высших женских курсов, которое поджидало их в конце статьи: половая любовь оказыва-

⁴ Письма. Т. 1. С. 80.

⁵ Письма. Т. 1. С. 82.

лась отнюдь не тождественной скромному семейному счастью, как это должно было представляться сознанию благонамеренных девиц, и даже запретные мечты, навеянные прочитанным украдкой Мопассаном, и близко не подступали к тому, что полая любовь есть «на самом деле». М.В. Сабашникова, может быть отчасти ретроспектируя свой поздний антропософский опыт на годы юности, так вспоминала свое первое соприкосновение с этикой Соловьева при чтении «Оправдания добра»: «Будто золотой свет озарил мою душу и преобразил ее, и вся природа вокруг стала откровением этого света, этой любви. Перламутровые блики на стволах и фиолетовые на безлистных еще кронах березовых лесов с темно-зелеными елями между ними, душистые фиалки на коричневой прошлогодней листве под ногами, смарагдовые вспышки новой зелени, дыхание влажной земли и нежно-зелено-голубое небо, — все возникло из творческого Слова, из той же любви, которая живет в душе, возвращая творение к его первоисточнику. Я снова увидела вокруг себя мир как нечто исконно свое. Божественное Слово открывалось в мировом свершении, как Оно открывалось во мне самой, в моей любви, в моих мыслях»⁶.

Ощущение причастности единству мира, «возведение божественного в человеке к божественному во всем», не чуждо духу трактатов Соловьева по философии любви. Любовь в человеке, как и красота в природе, не есть лишь красота природы или любовь человека в собственном смысле. Это нечто привходящее, онтологически сущее, в полной мере от самой природы и человека не зависящее. Соловьев выражает эту интуицию, дерзновенно пытаясь выйти за пределы отдельной человеческой души, где любовь представляется в ряду прочих аффектов, и посмотреть в лицо той любви, которая отождествляется ап. Павлом с Богом. Этой Любви воспет гимн в его первом послании к Коринфянам: «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине» (1 Кор 13:4-6). Но ап. Павел не определяет любовь абстрактно, но описывает ее действие в человеке. Если хочешь научиться любить, то старайся следовать путям, предначертанным Апостолом, и тогда можешь надеяться, что Любовь, как благодатный дар, посетит тебя. Философ же с неизбыточной страстью к дефинициям стремится определить, что есть Любовь в своей сущности и в своих проявлениях, и тем самым покушается на апофатическую тайну Божества. По св. Иоанну Лествичнику, на последней ступени своего восхождения по лестнице Духа приблизившегося к тайне любви, «кто хочет говорить о любви Божией,

⁶ *Волошина М. (Сабашникова М.В.) Зеленая змея. История одной жизни. М., 1993. С. 105-106.*

тот покушается говорить о Самом Боге; простирает же слово о Боге погрешительно и опасно для невнимательных»⁷.

Д) *«Смысл любви»
как возвращение на круг
юношеской метафизики*

Соловьев обращается к теме любви в начале последнего десятилетия своей жизни. Оно знаменуется возвращением на круг метафизики и пересмотром юношеской философии. Но, пожалуй, в теме теургически преобразующей любви как раз и замыкается первый круг, прежде чем начаться второму. Тема эроса не нашла достаточного развития в корпусе ранних философских работ и в «Духовных основах жизни». Но если рассматривать рукопись «София» как исходный материал, своего рода черновой набросок всей последующей метафизики Соловьева, то надо заметить, что рассуждениями о трех степенях любви кончаются два из четырех фрагмента кодекса — второй фрагмент, вероятно, написанный в Лондоне, и Второй (соррентийский) диалог. Весь остальной материал в «Софии» в более или менее переработанном виде вошел в ранние работы и диссертации, все темы были затронуты — учение о познании, аргументы против скептицизма, дефиниция метафизической потребности как сущностной для человека, учение об абсолютном первоначале и его двух полюсах. Только «любовная» тематика «Софии» оказалась до поры до времени невостребованной. Правда, еще раньше «Смысла любви» тема любви как иерархизирующего общества начала возникает в завершении третьего, теософского раздела «России и вселенской Церкви».

Почему столь важная для Соловьева тема оказывалась так долго за пределами его русских сочинений? Можно предположить, что она касалась некоторых личных мотивов: оправдание того, что небесная возлюбленная одна, а земных может быть несколько, утверждение о том, что первосвященники рода человеческого, стоящие в интимной близости к небесной Софии, не могут обладать семьей. И «София», и «Смысл любви» писались после надломов, неудач на любовном фронте в личной жизни Соловьева. Но притом, что эти тексты, наверное, вполне могут быть связаны с обстоятельствами из личной жизни автора, имеет смысл отнести к идеям Соловьева в их непосредственной значимости и прежде

⁷ Иоанн Лествичник. Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица... Сергиев Посад, 1908. С. 246.

всего посмотреть, что изменилось в «Смысле любви» по отношению к «Софии», а что осталось прежним и лишь усилило свое звучание.

В «Софии» то исключительное значение половой любви, которое придается ей в «Смысле любви» и «Жизненной драме Платона», казалось бы, отсутствует. В том же «духе канто-гегелевских трихотомий», в котором Соловьев старался выдержать построения своего трактата, половой (природной) любви выделяется место тезиса — она обладает стихийной силой, но ей чужда универсальность интеллектуальной любви, к которой философ относит патриотизм, любовь к человечеству и любовь к Богу. Высшая, абсолютная любовь является синтезом двух предшествующих. «Ее предметом должно быть существо индивидуальное, чувственно данное, но представляющее собой всеобщее начало или являющееся воплощением этого начала». В зачеркнутой фразе сказано точнее: «божественная или абсолютная любовь = любовь к воплощенной Софии»⁸. Вытекающая отсюда идея о восходящей и нисходящей любви уже присутствует в «Софии» и развивается затем в 7-ом параграфе четвертой статьи «Смысла любви», где имя Софии ни разу не упоминается, а речь идет о «вечной Божественной женственности», другом Бога (вселенной), имеющем от века «образ совершенной женственности». Ясно, что речь идет именно о Софии, причем на мир переносятся антиномии внутрибожественных отношений. «Если в основе этой вечной женственности лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства <т.е. устанавливается некоторая иерархичность и Божественная любовь как бы нисходит на Софию — А.К.У. Это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т. е. в истине уже есть действительно»⁹. Мы восходящей любовью любим в Софии этот «живой идеал Божьей любви» и стремимся к реализации идеального единства, которое составляет цель космического и исторического процессов. Последующие строки несут в себе прямо-таки какой-то алхимический смысл и весьма напоминают сюжет соловьевской мистерии «Белая лилия»: «Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия»¹⁰. Впрочем, не совсем ясно, о каком «индивидуальном женском существе» говорит Соловьев — о земных возлюбленных или об их первообразе — возлюбленной небесной.

⁸ ПССиП. Т. 2. С. 153.

⁹ ПСС2. Т. 7. С. 45.

¹⁰ ПСС2. Т. 7. С. 45-46.

Несмотря на то, что идейно, да и текстуально, понимание любви в «Софии» очень близко к поздним статьям и связано с диалектикой «абсолютного становящегося» и воплощения в нем небесной Софии, между ранней и поздней соловьевской философией любви есть и существенные отличия.

Во-первых, в «Софии» иерархичность любовных связей на земле и на небе (а любовь здесь еще более, чем где-либо, рассматривается как принцип идеальной общественности; не случайно в конце соответствующих фрагментов о любви дается классификация общества по занятиям и призваниям; причем одна из таких классификаций построена по принципу связи с Софией и места в любовной иерархии), рисуется более статусно, нежели пластично, более статически, чем динамически. Она вовсе не эгалитарна, и отнюдь не каждый, как в «Смысле любви», может вступить в непосредственные отношения с вечной женственностью, но только избранники первого порядка, среди которых выделяется великий первосвященник (уже в «Софии», лишенной католических симпатий, в одной из схем этот первосвященник именуется Папой). Во-вторых, тема победы над смертью, воскрешения умерших в «Софии» если и заявлена, то весьма косвенно, и не в главах, специально посвященных любви. Здесь об этом речь идет как о естественном процессе и увязывается с развитием нервной системы человека, которая формирует его эфирное тело и, «производя избыточное количество эфирных и психодических флюидов, дает больше материала для воплощения духов»¹¹. Этот темный оккультный пассаж, предшествующий главе «О трех степенях любви» в монологическом разделе, был навеян чтением немецких мистиков, у которых воскресение понималось как восстановление эфирного, душевного тела, а отнюдь не земного материального. Нельзя исключить, что акцент, сделанный на участии человечества в подготовке телесного воскресения, был привнесен Соловьевым в свои работы под влиянием Федорова, личное знакомство с которым произошло в 1881 г., после чего Соловьев выступает некоторое время как адепт и пропагандист его учения. Таким образом мысль С.Г. Семеновой о том, что вплоть до «Смысла любви» основная интуиция Соловьева остается федоровской, представляется нам не лишенной основания¹².

Остаются в «Смысле любви» и некоторые аллюзии на положительные науки, характерные для раннего Соловьева. Так, например, в самой формуле «любовь есть факт природы (или дар Божий)»¹³ совместились

¹¹ ПССиП. Т. 2. С. 65.

¹² Семёнова С. Николай Федоров. Творчество жизни. М., Советский писатель, 1990. С. 107.

¹³ ПСС. Т. 7. С. 25.

два кредо — позитивизма и христианства, а утверждение о половой любви как о своего рода химии, причем химии не только «в порядке природном, но и в порядке духовном», которая приводит к созданию истинной человеческой индивидуальности¹⁴, приводит на память возрожденческие алхимические изыскания. Нет, похуже, в «Смысле любви» и идеи о синтезе любви половой и интеллектуальной, хотя упоминание о других родах любви осталось. Половая любовь, как наиболее интенсивная любовь, оказывается и наиболее действенной, ведь именно Эросу принадлежит преображающий, богочеловеческий путь.

Некоторые утверждения Соловьева в «Софии» и «Смысле любви» явным или скрытым образом восходят к св. Григорию Нисскому, этические воззрения которого вели к явному предпочтению девства и аскезы перед христианским браком, оставляя возможность для вступления в брак тем, кто не может устоять против влечений природы. Св. Григорию Нисскому принадлежит идея рассматривать любовь (<рiА/a) и ненависть (<рiаод) как два рода расположения души (д/оЭтсг/д). «То и другое из сих расположений можно употребить и с пользою, и вопреки тому, и всякая добродетельная жизнь как бы отсюда ведет свое начало. Ибо к чему приклонились с любовью, с тем осваиваемся душами, а к чему расположены с ненавистью, того чуждаемся»¹⁵. Для Соловьева «ненависть есть лишь модификация любви и не имеет независимого происхождения. Ненависть происходит из эгоизма, а эгоизм — это исключительная любовь к себе. Таким образом, есть два рода любви: отрицательная любовь, или ненависть, и положительная любовь, или любовь в собственном смысле»¹⁶. Еще одна возможная параллель с Григорием Нисским — в идее человека-андрогина (видеть здесь исключительное влияние Платона, значит недооценивать знакомство Соловьева с христианской антропологией). Поев. Григорию, половое различие человеческой природы не относится к образу Божьему в человеке, а есть последствие грехопадения: образ Божий напечатлен в духовно-разумной природе человека, а не в чувственной его части, к которой и относится половое различие. Если это свойство бессловесной природы животных, не имеющее «никакого отношения к божественному Первообразу», Творцу благоугодно было перенести в природу человеческую, то всеведующий Бог сделал это именно вследствие предвидения грехопадения человека¹⁷. Это мнение не общепринято в христианской антропологии. Достаточно заметить, что бл. Августин не разделял его, полагая, что

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев, 1886. С. 320.

¹⁶ ПССиП. Т. 2. С. 153.

¹⁷ Тихомиров Д. Указ. соч. С. 120.

брачная чета изначально входила в план Божьей мысли о человеке. Соловьев прибегает к этому мнению в «Смысле любви» неоднократно, заявляя что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»¹⁸. И задача любви видится им как восстановление этого утраченного единства.

у) *Гностическая «сизигия» как цель любви.*

Целью такой любви должно быть установление всемирной сизигии или сизигического отношения «активного человеческого начала (личного) с воплощенной в социальном духовно-телесном организме всеединую идею»¹⁹. Соловьев ни на минуту не забывает, что речь здесь идет все время о половой любви. «Требуется прежде всего, чтобы мы относились к социальной и всемирной среде как к действительному живому существу, с которым мы, никогда не сливаясь до безразличия, находимся в самом тесном и полном взаимодействии»²⁰. Подтверждение перенесения эротических отношений на вершину человеческого бытия Соловьев находит в Библии: «В Библии города, страны, народ Израильский, а затем и все возрожденное человечество или вселенская церковь представляются в образе женских индивидуальностей, и это не есть простая метафора <курсив мой. — А. К. >»²¹ К Соловьев следует здесь традиции нупциальной (брачной) мистики, жидущейся на аллегорическом толковании «Песни Песней» (особенно распространенной среди католиков-цистерцианцев). Но брачная мистика сочеталась у Соловьева с другой составляющей западной мистической традиции — мистикой глубины, представленной именами Мейстера Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера и Я. Бёме.

Что же вкладывал Соловьев в само понятие, венчающее его философию любви, — *сизигия*, понятие, которое он заимствовал у гностиков-валентиниан. Одновременно со «Смыслом любви» Соловьев писал статьи для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, являясь одновременно редактором философского отдела. Последняя, пятая, статья «Смысла любви» была завершена в начале января 1894 года. В 1891—93 гг. (судя по письмам к редактору Словаря К. К. Арсеньеву) Соловьев пишет ряд

¹⁸ ПСС2.Т.7.С24.

¹⁹ ПСС2.Т.7.С57.

²⁰ Там же. С58.

²¹ Там же. С. 58.

статей по истории гностицизма: Валентин, Василид, Вардесан, Гностики, Гермес Трисмегист. Таким образом, он волей-неволей возобновляет интерес к увлечениям своей молодости. Гностические термины всплывают в работах этих лет самым неожиданным образом. Так, в критической статье «Свобода воли и причинность», написанной для «Вестника Европы» в пику докладу Л.М. Лопатина «О свободе воли», но не увидевшей там свет из-за излишней для популярного журнала сложности, Соловьев, оспаривая введенный Л.М. Лопатиным термин «творческая причинность», пишет: «Если б кто-нибудь сказал: "душевные явления должны иметь свою причину, но эту причину по существу дела не может быть кавлакав, следовательно эти явления должны осуществлять причинность, называемую абраксас, ибо между кавлакавом и абраксасом нет ничего среднего", — то, конечно, было бы довольно мудрено оспаривать это утверждение и доказывать, что психические явления могут быть основаны на чем-нибудь среднем между кавлакавом и абраксасом; но зато можно бы с уверенностью заметить, что эти слова, хотя и довольно звучные, лишены смысла в данном контексте и ни в какой связи с вопросом о причине душевных явлений не стоят. Еще более это справедливо относительно терминов употребляемых нашим автором, ибо кавлакав и абраксас суть выражения отчасти загадочные, о которых можно, пожалуй сказать то, что городничий говорит о слове моветон: черт его знает, что оно значит! Но термины механическая причинность и творческая причинность ничего загадочного в себе не заключают, а представляют лишь пример того, что на школьном языке называется *contradictio in adjecto*»²². Этот зачеркнутый самим Соловьевым, но воспроизведенный публикатором пассаж, относящийся к характерному для Соловьева жанру интеллектуальной буффонады, показывает нам, что гностическая лексика живёт в это время в соловьевском подсознании. Ведь слова кавлакав и абраксас донесены до нас св. Иринеем Лионским в его изложении системы Василида. «Кавлакав» имеет разноречивые толкования и относится, например Неандером, к миру, из которого нисходил и в который входил Спаситель, а Гарвей на основании Ипполита Римского (Phil., V, 8) относит его к самому Спасителю, как Небесному Адаму. Абраксас по объяснению Иринея — глава небес, заключающий в себе число 365, — по числу небесных сфер у Василида.

Слово «сизигия» уже в качестве шутки, но вполне осознанно введенное в качестве главного термина в соловьевскую философию любви,

²² Соловьев В. С. Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Шпета. Кн. II, 1. Москва, 1918 - 1921. С. 179.

обращает нас к эзонологии Валентина. По своему значению греческое слово *av^uyla* — чета, пара, от глагола *av^suuvv^i* — сопрягать, сочетать. Гностический миф валентиниан-птоlemeиков в одной из его версий — св. Ирина — был изложен нами в предшествующей главе. Здесь же заметим, что в учении об зонах Плеромы, непременно парных, муже-женственных, составляющих эманативную иерархию, мы имеем отнюдь не аллегорическое уподобление отношений внутрибожественного, трансцендентного мира эротическим отношениям. В извлечении из псалма Валентина, сделанного Ипполитом (Phil., VI, 37), можно прочесть: «В духе я вижу все зависимым от эфира, созерцаю в духе все содержимым: плоть (созерцаю зависимой) от души, душу — от воздуха, воздух — от эфира, плоды, выносимыми из глубины младенца от матери». М.Э. Поснов комментирует: «Эта часть псалма Валентина, как видно, имеет свой исходный пункт в *sVhal nal* Платона»²³. Если вести речь о другой секте гностиков — карпократаианах, то св. Климент Александрийский, цитируя в «Строматах» один из их апокрифов, напрямую связывает внесение Эроса в Плерому с моральной нечистоплотностью адептов этой секты: «Все было Одним. Но после того, как универсальному Единству подумалось, что нехорошо быть Одним, стало выходить из Него Дыхание, и Оно соединялось с Ним; от союза Их между Собою произошел Возлюбленный. Потом из него вышло еще Дыхание, с которым Единство также соединилось, и от сего союза произошли Власти (один из чинов ангельских), которые не могут быть ни видимы, ни слышимы»... Если бы эти еретики, подобно последователям Валентина, положили в основу своего учения общение духовное, то, может быть, они еще и нашли бы себе нескольких приверженцев. Но возвыситься до степени святого учения общение в плотских удовольствиях, это свойственно лишь человеку, не признающему спасения»²⁴ (Strom., III, 3,4). Как видим, даже для христианского апологета отличие валентиниан от карпократаиан было существенным. Но сам принцип «возведения до степени святого учения общения в плотских удовольствиях», если только Климент подразумевает под этим внесение эротических отношений в божественный мир, может быть отнесен и к валентинианской эзонологии.

Соловьев употребляет слово «сизигия», делая подстрочную оговорку: «Я принужден ввести это новое выражение, не находя в существующей терминологии другого, лучшего. Замечу, что гностики употребляли слово "сизигия" в другом смысле и что, вообще, употребление еретика-

²³ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 498.

²⁴ *Климент Александрийский.* Строматы. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль. Пер. Н. Корсунского. 1892. Столб. 326.

ми известного термина еще не делает его еретическим»²⁵. Последнее верно, ведь позаимствовало христианское богословие из эллинской философии термин *ζωοβαγю*^, положенный в основу христологического учения о единосущности Сына Отцу (а ведь во времена Оригена и Климента его избегали, как вносящего иерархизацию в саму божественную сущность и связанного именно с частым употреблением этого термина гностиками)²⁶.

Но действительно ли пресеклась связь сизигии у Соловьева с его гностическим аналогом? Да, смысл сизигии у Соловьева другой. У него этот термин обозначает отношение человеческой личности и общественной сферы в софийном, преображенном состоянии человечества. Но сизигическая любовь у Соловьева — вершина половой любви, и эта половая любовь является у него по преимуществу любовью обожествляющей, перерождающей, связывающей со всеобщей истиной: «Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов»²⁷. Заметим, что Соловьев буквально перелагает в прозу свои ранние поэтические интуиции, выраженные в стихах «Прометею» и «*Virtus ejus integra si versa merit in terrain*». К разбору последнего мы еще вернемся, а пока заметим в этих строках очевидное перенесение силы Эроса на те сферы, где для христианского богослова, очевидно, действует любовь иная. И не убедившись ли в сомнительности нововведенного термина, Соловьев, не меняя общего характера концепции в «Жизненной драме Платона», больше о сизигии не вспоминает?

В пользу неслучайности употребления Соловьевым именно этого термина с явно гностической подоплекой говорит черновик развернутого плана некоего трехчастного сочинения, вторая часть которого посвящена теософическим началам, а третья — этике и вселенскому обществу. По обилию гностических понятий и явно выраженной теории грехопадения Софии, а также по смысловой близости, этот текст принадлежит к кругу «Софии», т.е. написан не позднее конца 70-х гг. В части третьей «Нравственность» Соловьев так представляет содержание первой главы «Три степени нравственности»: «1. любовь естественная. 2. любовь умственная (*amor Dei intellectualis*). 3. любовь всецелая. Если первая любовь имеет своим предметом индивидуальное существо как такое, а вторая — существо универсальное как такое, то предмет третьей есть существо ин-

²⁵ ПСС2. Т. 7. С. 57.

²⁶ См. об этом: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы 4-го века. Париж, 1931. С. 13-17.

²⁷ ПСС2. Т. 7. С. 60.

дивидуальное, которое в то же время есть и универсальное — *Xv^vυia*²⁸. Очевидно, что уже здесь, в наброске, написанном около 1876 г., отношение к Софии (или в Софии как единой богочеловеческой личности) мыслится как сизигическое.

Однако употребление гностического термина действительно не придает соловьевской концепции исключительно гностической специфики. Продуктивнее было бы рассматривать эту концепцию в платоновском русле, подразумевая тесную связь раннехристианских ересей с платонизмом и не поспешая давать преждевременный, на наш взгляд, ответ на вопрос о том, был ли гнозис острой эллинизацией христианства, как считал Гарнак, либо христианизацией эллинизма, либо здесь фундамирующими это течение были основания каких-то других культур. Гностическое понятие, употребленное в платоническом контексте, не изменяет кардинально его сути: гнозис, как и платонизм, колеблется между дуалистическим разделением идеи и материи, как соположенных доброго и злого начал, и монизмом, выводящим структуру космоса из единого начала. «Лестница Эроса» Соловьева, включающая в себя по «Жизненной драме Платона» пять ступеней, восходит к платоновской «лестнице красоты». Если нижней ступенью эротического восхождения по Платону является рождение детей, то далее следует «поэтическое, художественное и техническое творчество, возникающее из недр светлого преобразования чувственности, а еще выше — "общественно-политическая деятельность, рождающая "детей" в смысле законов и добрых обычаев, воспитания и мудрого управления»²⁹. Целью сизигической любви, по Соловьеву, является всемирный организм, установление связи человеческой личности с природой и обществом, воплощение всеединной идеи во внутренней жизни человечества и материальной природы. Но Платон на этой стадии не останавливается: выше вещественного рождения уровня идеального, эпоптического рождения, — любовь к прекрасному телу, к прекрасному в телах вообще, любовь к душе, ее проявлениям и «образам», любовь к знанию всех видов вещей. «Предел эротического знания — слияние с сущностью вещей, любовь даже уже не к идеальному знанию, но к самой идее. Результат такой любви — рождение "истинной добродетели"»³⁰. Соловьев в «Жизненной драме Платона» говорил, что Платон не мог соединить при помощи своего Эроса неба с землей и преисподнею, что богочеловеческий путь невозможен без «на-

²⁸ ПССиП.Т.2.С. 167.

²⁹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль. 1993. С. 450.

³⁰ Там же. С.453.

стоящего существенного богочеловека»³¹. Но, оставаясь на пути Евангелия и христианского предания, нельзя делать заключение, что именно Эрос должен быть строителем этого моста. Любовь к Богу и любовь к ближнему передается в Новом Завете чаще всего через *уа-иц*, реже — через *<pi\ia*, но никогда через *едиц*, значит, речь там идет не о чувственности, даже просветленной, а о каком-то ином, духовном роде любви.

Обращаясь к анализу посланий апостола Павла, в частности его послания к Коринфянам с его знаменитым гимном о любви, полемически обращенным к эллинизирующим прото-гностикам, нидерландский протестантский теолог Андерс Нигрен анализирует соотношение эллинистического эроса и христианской агапе и приходит к следующему выводу, полемизируя с Райценштайном: «Апостол Павел приходит к идее агапе отнюдь не за счет расширения понятия *eros*. Речь не идёт о дополнении эллинистической идеи любви, о добавлении, которое при определенных условиях может исчезнуть. Но даже если формула ап. Павла возникла в ходе полемики, направленной против эллинистической формулы, то он создал ее отнюдь не путем трансформации присущего этой античной формуле понятия любви в агапе и ее расширения путём сохранения одних элементов и добавления других; на самом деле, ап. Павел элиминирует *eros* и замещает его идеей агапе, которая у него уже была. Другими словами, именно идею агапе ап. Павел противопоставляет в 1 Кор. 13 эросу и гнозису»³². Нигрен замечает, что агапическая любовь есть любовь божественная, или свойственная Богу. Суть ее в том, чтобы, будучи любовью к ближнему, укоренной в любви к Богу, отдавать себя, распространяясь вовне. Нигрен обращает внимание на то, что «эллинистический гнозис характеризуется настоящим безразличием по отношению к ближнему»³³.

Об определённой эротизации Соловьевым христианства говорит и Дж.Д. Корблатт, в целом пытающаяся увидеть в соловьевской идее преображения «смысла любви» троп Фаворского света и христианского преображения. Оценивая обращение Соловьева к Платону в его статьях

³¹ ПСС2.Т.9.С241.

³² *Nygren A. Eros et agape. La notion chretienne de l'amour et ses transformations.* Trad. fr. Aubier. 1944. С. 149. Книга А. Нигрена попала мне в библиотеке архимандрита Киприана Керна, которая хранится на Свято-Сергиевском подворье в Париже. На позицию Нигрена, как на противоположную соловьевской уже обращала внимание американская исследовательница творчества Вл. Соловьева Джудит Корнблатт: Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьева. // Соловьевский сборник. Иваново. Вып. 12.2006. С. 223–243. Пер. с англ. А. Семеновой.

³³ Там же. С. 148.

«теургического» периода, современная исследовательница замечает: «Использовал ли русский философ Платона не только для того, чтобы преобразить Эрос, но также и эротизировать Преображение, отождествляя субъект и объект через опосредующие энергии света и любви? <...> Несомненно, эротическая андрогинность Софии Соловьева, его мистическое видение связи человека и Троицы, предполагало бы, что ответ на этот вопрос будет вероятно положительным. То, что Соловьев пытался «материализовать» и «эротизировать» Божественное таким образом, — это уже один шаг в сторону ереси от исключительно православного акцента на конечном единении человека и Бога»³⁴.

8) *О рождении и перерождении.
Соловьев, Шопенгауэр и Маркион*

Оселком, на котором проверяется отношение к телу и телесности, является отношение мыслителя к плотскому рождению. Зачин «Смысла любви» есть опровержение «расхожего» мнения о том, что смысл половой любви заключается в размножении рода. «Я считаю этот вывод неверным, — пишет Соловьев, — не на основании только каких-нибудь идеальных соображений, а прежде всего на основании естественно-исторических фактов»³⁵. Соловьёв выступает здесь оппонентом А. Шопенгауэра с его учением о мировой воле, транслирующей нерушимую сущность человека из одного поколения в другое. «Возрастающая склонность двух любящих, — читаем мы в 44-ой главе 2-го тома "Мира как воли и представления", — в сущности уже воля к жизни нового индивида, который они могут и хотят произвести; и когда встречаются их страстные взоры, уже загорается эта новая жизнь и возвещает о себе как будущая гармоническая, хорошо сформированная индивидуальность»³⁶. Однако полярность взглядов Шопенгауэра и Соловьева на рождение далеко не абсолютна: Шопенгауэр не благословляет рождение как нечто безусловное. Напротив, не избегнув роковой чреды рождений, нельзя освободиться от мировой воли, и именно поэтому «влюбленные — предатели, тайно стремящиеся к продолжению всей этой нужды и этих мучений, которые без их вмешательства скоро бы пришли к концу; именно этого они и хотят избежать, как избегали этого раньше другие, подобные им»³⁷. Для Соловьева дето-

³⁴ *Корнблатт Дж.Д.* Указ. соч. С. 240.

³⁵ ПСС2.Т.7.С.3.

³⁶ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. П. М., Наука, 1993. С. 536.

³⁷ Там же. С. 557.

рождение не есть дело половой любви, и «совпадение сильной любовной страсти с успешным деторождением есть только случайность», сама страсть оказывается «мечтой, временно овладевающей нашим существом и исчезающей, не перейдя ни в какое дело».

Заметим, что позиция Соловьева противопоставлена не только шопенгауэровскому, но и христианскому отношению к эросу, оправданием которого оказывается чадородный брак. Климент Александрийский, комментируя слова ап. Павла «И не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию на время» (1 Кор. VII, 5), поясняет: «Словом не уклоняйтесь Апостол показывает, что долг брака — рождение детей; и он выражает это именно с этой буквальной точностью в стихе предшествующем: Муж, оказывая жене должное благорасположение, подобно и жена мужу (1 Кор 7:3). Раз цель брачного союза достигнута, жена становится помощницей мужу в надзоре за домашней жизнью и поддержании в муже веры в Господа»³⁸ (Strom. III, 18). Брак является для Соловьева лишь серединным, третьим путем эроса. В нем человек «бракует свою непосредственную животность и принимает, берет норму разума»³⁹. Выше него — аскетизм, но есть путь, превосходящий аскезу, путь выше любви ангельской, это сизигический путь, совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви, предметом которой является перерожденная телесность, добытая богочеловеческим подвигом. Императив такой любви — не череда непрерывных порождений, а победа над смертью.

Эта общая идея соловьевской этики переносится и в «Оправдание добра», в частности, во 2-ую главу «Аскетическое начало в нравственности», которая писалась вслед за «Смыслом любви» и появилась в январской книжке «Вопросов философии и психологии» за 1895 г. Видимо, именно ее чтение вызвало недоумение и возражение у редактора Н.Я. Грота, о чем мы знаем из ответного письма Соловьева, обращенного Гроту, Лопатину и С. Трубецкому от 22 ноября 1894 г.: «Согласен *juxta modum* с тем, что ты, Грот, возражаешь на счет размножения. Дело в том, что я употребил это слово, чтобы избежать термина (*coitus*), принятого в медицинской и зоологической, но не в философской литературе. Размножение же в точном смысле, т.е. деторождение, по справедливому твоему замечанию, не есть грех, а по моему справедливому дополнению есть даже искупление греха, — для матери прямо и принудительно, для отца косвенно и факультативно. Имею, однако два возражения:

³⁸ *Климент Александрийский*. Строматы. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославль. Пер. Н. Корсунского. 1892. Столб. 386.

³⁹ ПСС2.Т.9.С232.

1. Conceptum generationemque futuram in actu coitus praescire non est mortalibus datum⁴⁰.

2. Любовь бесплодная сама по себе не может быть грехом, греховность же мер предупреждения concedo в принципе»⁴¹.

Мы не знаем первоначального текста главы, но и из вошедшего в окончательный текст «Оправдания добра», и из текста «Смысла любви» очевидно, что половой акт и размножение для Соловьева не тождественны и как понятия не взаимозаменяемы (что естественно); речь идет у него именно о зле деторождения, впрочем, зло не абсолютном, а относительном. Не стоит безусловно доверять всякому соловьевскому пояснению его творений *post factum* в переписке, часто они не совпадают с первоначальной интенцией его мысли. В «Оправдании добра» Соловьев едва ли не дословно повторяет свое объяснение перед Гротом: зло в похоти плоти, а не в зачатии и деторождении. «Плотское условие размножения для человека есть зло, в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, <...> мы должны стать на путь его ограничения и упразднения; а когда и как совершится это упразднение во всем человечестве, или хотя бы в нас самих, это — вопрос, вовсе не принадлежащий к нравственной области. Всецелое превращение нашей плотской жизни в духовную, как событие, не находится в нашей власти, будучи связано с общими условиями исторического и космического процесса, а потому и не может быть предметом нравственной обязанности, правила или предписания»⁴².

По видимости, формулировки «Оправдания добра» становятся более осторожными и их смысл легче увязывается с требованиями новозаветной этики. Однако отсылки к «Смыслу любви» и «Жизненной драме Платона» показывают, что общая концепция эроса с его тремя благими путями остается неизменной. Остается прежней и мечта Соловьева о содействии человечеству приближению конца, упразднению зла плоти. Заглядывая в будущее через щелочку своей мечты, Соловьев констатирует: «Во всяком случае тот момент, хотя бы он — *per impossibile* — наступил завтра, когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом "будущей жизни" всего человечества, и, следовательно, самое понятие о "преждевременном" прекращении деторождения в силу проповеди целомудрия — есть чистейшая бессмысли-

⁴⁰ Зачатие и будущее рождение в половом акте смертным предугадать не дано. {Лам.)

⁴¹ Письма. Т. 3. С. 211.

«ПСС2.Т.8.С.79.

ца, изобретенная лицемерами»⁴³. С актом рождения можно смириться, но он никогда не получит статус безусловного добра.

В знаменитом 78-ом фрагменте «Отрывков из Теодота» Климента Александрийского собраны, как в фокусе, те вопросы, которыми задается гнозис. Два последние словно итожат предыдущие: «Так, говорят они Последователи Валентина. — А.К>, до крещения Рок — реальность, но после крещения астрологи не имеют больше истины. И не только купель является освобождением, но также и гнозис: "Кто мы были? Чем мы стали? Откуда мы выпшш? Куда мы заброшены? К какой цели мы движемся? Откуда мы получаем искупление? — Что есть порождение? И что есть перерождение?"»⁴⁴. Понятия порождения и перерождения здесь, очевидно, противопоставлены. Рождение забрасывает человека в мир тоски и смерти, удерживает его вдали от родины — области трансцендентного, чужого, неизвестного миру Бога. Как София-Ахамот получает от Христа образ по знанию, так и гностик, открывая в себе пневматическое начало, перерождается, обретает свое спасение через знание о своем нездешнем происхождении. Французский издатель «Отрывков» отмечает: «Обратим внимание на феноменологию гнозиса: "вопросы", чувство тоски и тайны, мир смерти, в котором мы "удержаны" вдали от родины, стремление божественной частички, составляющей мое "я", подняться к изначальному единству, из которого она изошла, — все это, впрочем, лишь мнимая драма, трагикомедия, ибо гностик изначально уверен в своем спасении»⁴⁵. Воздержимся здесь от напрашивающейся параллели с эсхатологическим детерминизмом русской софиологии и связанного с ней учения о всеобщем спасении, отметим только, что в гнозисе нет спасения или преобразования плоти.

Возвращаясь к интересующей нас антитезе рождения-перерождения, отметим еще одну черту, существенно важную для феноменологии гнозиса: материнское, рождающее начало всегда связано с бесформенным, несовершенным, смертным, в конечном счете, с космосом. Мужское начало, Христос, «небесный Жених», посланник Плеромы, напротив, искупляет и выводит из «этого мира»: «Бесформенное семя есть порождение Женственного <букв. Вождедеющей>, но, получив форму, оно изменено в мужа и становится "сыном Жениха"» (Extr., 79); «тот, кто рожден Матерью, приведен к смерти и <находится> в мире: но тот, кого перерождает Христос, приведен к жизни, в Огдоаду. Эти <перерожденные> умирают для мира, но живут в Боге, ибо смертью смерть разрушена

⁴³ Там же. С. 80.

⁴⁴ *Clement cTAlexandrie. Extraits de Theodote*, ed. et trad. Sagnard, Paris, 1948. С 200–203.

⁴⁵ Там же. С. 42.

и тление — воскресением» (Extr., 80)⁴⁶. К 79-ому фрагменту французский издатель «Отрывков из Теодота» присоединяет тематически фр. 67—68, где мы находим цитату из апокрифического Евангелия от Египтян, которое цитирует Юлий Кассий в своем сочинении «О воздержании» (Pae» *suxQa Tsiag*). Интерпретируя философию любви Соловьева, французский исследователь Соловьева Д. Стремоухов обращается к этой цитате: «И когда Спаситель сказал Саломее, что "смерть будет длиться до тех пор, пока женщины будут рожать", он не имел намерения проклинать рождение, поскольку оно необходимо для спасения верующих (на самом деле нужно, чтобы рождение существовало, чтобы семя, сочтенное заранее, вышло наружу); но он намекал на небесную Жену, "страсти" которой стали творением, туже, что произвела "безвидные субстанции", и из-за которой также спустился Спаситель, чтобы отнять от нас страсти и приять нас в себя»⁴⁷. Здесь еще не совсем ясно отношение самого Климента к апокрифическим словам Иисуса, ибо они описывают космические приключения Софии (не всегда очевидно, кому принадлежит тот или иной фрагмент «Отрывков» — гностику Теодоту или его критику Клименту). Но в «Строматах» Климент дважды возвращается к этой цитате и дает ей собственный комментарий. Причем в одном месте эта цитата дается в несколько иной версии: «Говорят, что это изречение принадлежит самому Спасителю. Оно таково: "Я пришел для ниспровержения дел жены", т.е. пожелания, дел, значит, рождения и смерти». Относясь с доверием к апокрифу, Климент высказывает эту мысль, но делает это отнюдь не в духе еретического гнозиса, а однозначно оптимистически утверждая христианский брак и деторождение: «И все же Господь не лживое что-либо сказал. Действительно, Он ниспроверг дела вожделения, сребролюбия, корыстолюбия, славолубия, безумной страсти к женщинам, педерастии, чревоугодию и бражничанию, к роскоши и расточительности и к другим подобным бесчинствам... И под женщиной, следовательно, нужно разуметь невоздержность. Рождение же и умирание твари по установленным раз законам должно происходить с необходимостью даже до дня окончательного выделения и возрождения избранных; чрез это субстанции, теперь существующие в слиянии с миром, будут приведены к естественному их состоянию»⁴⁸.

Как уже отмечалось, уже в молодости у Соловьева складывается некоторое философское предубеждение против брака. Развивая свою идею о восходящей и нисходящей любви в главке «О трех степенях любви» мо-

⁴⁶ Там же. С. 203-204.

⁴⁷ *Stremooukhoff* D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, L'Age d'Homme, 2 ed. С. 274.

⁴⁸ *Климент Александрийский*. Строматы. Ярославль. 1892. Столб. 352.

нологической части «Софии», он говорит об избранниках человеческого рода, которые не могут найти земную женщину в качестве объекта восходящей любви, «если, однако, эта любовь необходима для морального совершенства, то ее объект, не имея возможности быть смертной женщиной, должен быть богиней, то есть женским духом высшего порядка»⁴⁹. Соррентийский диалог лишь подтверждает эту идею эротической сублимации: «Среди избранников первого порядка один находится в наиболее интимной связи с Софией и является великим священником человечества»⁵⁰. Диалог завершается (или, вернее, обрывается) на положении о том, что «семья является низшим уровнем социальной лестницы, и индивиды, находящиеся на высших ступенях, не могут обладать семьей в собственном смысле»⁵¹. Брак отменяется здесь не аскезой безбрачия и монашеством, ибо никто не запрещает жрецу любить земных женщин нисходящей любовью. «Смысл любви» показывает нам сходство некоторых соловьевских образов с гностической религиозной поэзией: «Добрую весть из потерянного рая, — весть о возможности его возвращения, мы принимаем за приглашение окончательно натурализоваться в земле изгнания, поскорее вступить в полное и потомственное владение своим маленьким участком со всеми его волчцами и терниями»⁵². Невольно приходят на память образы «Песни о жемчужине» из апокрифических «Деяний апостола Иуды Фомы»: сын царя Востока отправился в «землю изгнания» — Египет — на поиски драгоценной жемчужины, утаенной Змеем, но, вкусив яств нечистых, забыл о своем происхождении и цели путешествия, и лишь весть из отчего дома пробудила его от тяжелого сна⁵³. Это лишь один пример: поэтические тропы, использованные Соловьевым в приведенной цитате, достаточно характерны для гностической поэзии.

Брак, по Соловьеву, не есть апофеоз эротической любви, и хотя он приводит в «Смысле любви» переданные ему П.Д. Юркевичем слова о. Климента Зедергольма о том, что брачные венцы приравниваются к венцам мученическим, но по сути — это «эгоизм вдвоем, потом втроем и т.д.», который «все-таки лучше, чем эгоизм в одиночку, но рассвет любви открывал совсем иные горизонты»⁵⁴. Не об подобном ли «эгоизме втро-

⁴⁹ ПССиП. Т. 2. С. 71.

⁵⁰ ПССиП. Т. 2. С. 155.

⁵¹ Там же.

⁵² ПСС2. Т. 7. С. 48.

⁵³ См.: Песня о жемчужине. В сб.: Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в 1 тысячелетии н.э. Сост. и пер. С.С. Аверинцева. М., 1994. С. 177-184.

⁵⁴ ПСС2. Т. 7. С. 48.

ем» говорил Климент Александрийский: «Но кто эти двое или трое, сбранные во имя Христа, в среде которых пребывает Он» (Мф. 18:20)? Не представляются ли эти трое: мужем, женою и ребенком, рожденным от этого союза, потому что мужу жена самим Богом сопрягается» (Strom., III, 10). Соловьев-моралист оказывается духовно близок раннехристианским аскетам, требовавшим сделать всеобщим отказ от брака и воздержание от мяса и вина, видевшим в церкви строгую монашескую общину (С.С. Аверинцев метко окрестил это явление «страстью отказа от страсти»⁵⁵). И характерно, что воздержничество исповедовалось наиболее радикальными, часто еретическими направлениями и сектами — гностиками-маркионитами, монтанистами, присциллианами, манихеями. Наряду с этим в христианской среде существовал и в конечном счете получил церковную санкцию иной тип отношения к браку, упоминание о котором нам встречается, например, в «Строматах».

Рассматривая раннехристианские параллели к философии любви Соловьева, нельзя не обратить внимания на фигуру Маркиона и секту маркионитов, придерживавшихся самого крайнего аскетизма, мотивы и источники которого ясно выражены в «Строматах»: «Платон, по правде сказать, потом еще пифагорейцы держались именно этого мнения, что рождение детей есть зло. Маркионитами лишь подновлено было это мнение... Они говорят, что человеческая природа нехороша, что и материал, из коего она создана, тоже скверный, хотя и вышел он из рук Создателя правосудного <так гностики именовали Демиурга; ср. у Соловьева: «Мораль князя мира сего — это внешнее правосудие»⁵⁶ — А.К.У. Потому-то де они и отказываются населять мир, создание Творца и утверждают, что нужно воздерживаться от брака, хвастаясь открыто, что они сопротивляются своему Творцу и стремятся к существу благому, которое их призвало, которое состоит их Богом... И по силе этого-то своего сопротивления, дабы ничего не оставить в сем мире, что напоминало бы их, они соблюдают воздержание, — не из почтения перед Ним, а из мести Создателю и дабы ничем не пользоваться из того, что сотворено Им» (Strom., III, 3, 3; 57, столб. 314—315)⁵⁷. Отказ гностика от рождения и брака связан с его принципиальным антииудаизмом, негативным отношением к еврейскому Закону. В одном из текстов библиотеки НагХаммади открыто выражено это противостояние закону: «Ибо никто, находящийся под законом, не может взглянуть на истину, ибо не могут они служить двум господам; ведь осквернение (от) закона очевидно, а неосквернение принадлежит свету. Закон повелевает брать

⁵⁵ См.: Многоценная жемчужина. С. 37.

⁵⁶ ПССиП. Т. 2. С 67.

⁵⁷ Климент Александрийский. Строматы. Ярославль. 1892. Столб. 314—315.

мужа, брать жену и рожать, становиться многочисленными, как морской песок, страсть же, которая приводит их в восторг, удерживает души тех, кто рождены в этом месте, и тех, кто оскверняет, и тех, кого оскверняют, — чтобы закон был оправдан через них» («Свидетельство истины», ГХ, 29.22—30.11)⁵⁸. Маркионовскую позицию стоит выделить особо, потому что мотивы отказа от брака и рождения не являются у него собственно этическими. Не нечистота плоти и ее желаний является причиной его аскетизма (как это мы видим у ессеев или у египетских Отцов), но именно размножение лишает половой акт гностической санкции, т.е. то единственное следствие, которое оправдывает его для Церкви, отвергается. Х. Ионас отмечает, что аскетизм, который Маркион предписывает, «имеет в виду не этику, но метафизическое разделение... он не рассматривается как средство освятить человеческое существование, но он существенно отрицателен, он есть часть гностического бунта против космоса»⁵⁹.

Несомненно, что и Соловьев занимает скептическую позицию в отношении брака и рождения, руководствуясь не только этическими, но и метафизическими основаниями. Проблематика «Смысла любви» лежит в поле тех проблем рождения и брака, которые были поставлены в заочном споре Климента с Маркионом, выразившем две крайние позиции христианства в вопросе о половой любви и браке. Между ними возможна середина — например, позиция каппадокийца Григория Нисского, полагавшего, что браку следует предпочесть заботу и попечение о божественном, но не презирать как бесчестного и того, кто воздержан в браке. Какие же аргументы в пользу брака приводит Климент? Брак, по его мнению, не противоречит образу настоящего гностика, т.е. христианского мудреца, снискавшего опыт духовной практики: «Гностик ест, пьет, женится не из-за себя самого и не в видах осуществления чрез брак главной цели своей жизни, но по необходимости. Я говорю: Мудрец женится. Да, если это Логос повелевает ему и если это согласуется с его обязанностями... Да и вообще нужно сказать, что энергия человека заявляет себя не в уединении и не в жизни одинокой. С каким геройским мужеством сравниться может того мужество, кто в браке, имея детей, заботясь о семействе, состоя господином как над удовольствиями, так и над выпадающим на его долю горем, по силе своей любви к Богу однако же остается в неразрывном союзе с Ним» (Strom., VII, 12)⁶⁰. Причиной первородного греха, по Клименту, явилось

⁵⁸ *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991. С223-.

⁵⁹ *Jonas H.* La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme. Trad. fr., Flammarion, 1978. С 192—193.

⁶⁰ *Климент Александрийский.* Строматы. Ярославль. 1892. Столб. 858-859.

то, что прародители, обольщенные чарами змея, не дождалась повеления Божия. «И все же рождение свято, потому что рождением поддерживается существование мира; им обуславливается сущность вещей с их природными свойствами; чрез оное — народы и царства природы с родами в них и видами; чрез него — Ангелы, чрез него — Власти; чрез него — души, чрез него — заповеди; чрез него, наконец, Бога познание» (Strom., III, 17)⁶¹.

е) «Сила его цела, когда обратится в землю»

Говоря о тематике рождения и любви в раннехристианском гнозисе, нельзя миновать и своеобразную филиацию гностических идей в герметизме. Если древний гностицизм развивался все-таки на почве христианского предания или старался приспособиться к нему, вступал в полемику с Церковью (не исключая мощное вавилоно-персидское, египетское, греческое и иудейское влияние), то герметизм стоял вне христианского учения и сложился в общих чертах на почве александрийского синкретизма еще до рождения Христова (Рейценштейн считал, что содержание «Поймандра» — первого трактата герметического корпуса — сложилось в I веке до н.э.) По сравнению с христианским гнозисом герметизм испытал еще большее влияние платонизма, особенно космологии Платона, отсюда его космизм с элементами пантеизма, признание космоса и природы божественными, что контрастно противостоит акосмизму гностиков.

С начала 90-х гг. Гермес Трисмегист снова присутствует в поле зрения Соловьева: статья о нем в Словаре Брокгауза (1893), цитата неустановленного нами (вероятно, возрожденческого) писателя в «Жизненной драме Платона» (2 гл.) о Гермесе Трисмегисте как родоначальнике философии, наконец, включение в первый сборник стихов (1891) юношеского стихотворения, написанного по пути из первой заграничной командировки, в Париже, «*Vis ejus integra si versa merit in terram*» («Сила пребудет нераздельной, если обратится в землю»). Этот афоризм, фигурирующий в первом сборнике стихов в качестве эпиграфа стихотворения без названия, имеет подпись — *Hermes Trismegistus*, которая в последующих книжных изданиях не воспроизводится. Позже эта же цитата появляется в «Оправдании добра»: «Только воплощенное в Солнце Правды абсолютное начало проникает в глубь земной действительности, творит в ней новую жизнь и осуществляется как новый порядок бытия — как всецелое Царство Божие — *virtus ejus integra si versa fuerit in terram*. А без земли нет

⁶¹ Там же. Столб. 382.

и неба для человека»⁶². Здесь ее источником указывается *Tabula smaragdina* («Изумрудная таблица»), популярная у алхимиков и герметиков Средневековья и Возрождения и приписываемая в ту эпоху Гермесу Трисмегисту (хотя действительное происхождение этой «скрижали» куда более позднее, чем III—IV вв. н.э.). Вот откуда берется атрибуция этой сентенции Гермесу в соловьевском стихотворении. Поскольку оно очень важно в контексте его творчества, приведем его здесь целиком:

Истинно тот есть любимец богов, кто жизни весною
 Миртом главы не венчал, кого только в грезах манила
 Нежной рукой золотая царица Китеры. Дарами
 Муз и харит небогатый, пусть древнего Кроноса семя
 В сердце глубоко таит он и думой угрюмой питает.
 Рано иль поздно пробьется наружу сокрытое пламя,
 Молнией вспыхнет и землю широким охватит пожаром.
 Все, что в груди хоронилось, что образа тщетно искало:
 Гордого духа порывы и нежность любви беспредельной, —
 Все то в одну непреклонную силу сольется, волшебным
 Мощным потоком все думы людские обнимет,
 Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочетает.

16мая1876⁶³

Название этого стихотворения вызывает прямую аллюзию на слова Христа «если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24). Любовная сила, не растраченная и затаенная в сердце, со временем выйдет наружу и «небо с землей сочетает» — таков смысл соловьевских гекзаметров.

Тот же троп воскресения любви через смерть воплощен в трех строфах стихотворения 1887 г., посвященного С. П. Хитрово: «Другмой! Прежде, как и ныне...» Здесь мифологическим прототипом является Адонис — умирающее и воскресающее греческое божество, юноша, поплатившийся за свою любовь к Афродите. (Если верить тому, что Соловьев писал С.А. Толстой, то он имел в виду не греческого Адониса, а еврейского Адоннаи, сиречь одно из имен ветхозаветного Бога, но если читать его без потаенного смысла, то ясно: смерть и воскресение божества прообразуют преобразование любви.)

Как видим, смысл любви в стихотворении 1876 г. в его поэтическом выражении весьма близок его философскому выражению через 15 лет в статье о «смысле любви». Остается отыскать связь этого смысла с герме-

⁶² ПСС2. Т. 8. С. 275.

⁶³ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Подготовка текста, вступ. статья и комм. З.Г. Минц. Л., 1974. С. 64–65.

тизмом. Космология «Поймандра» в еще в большей степени, чем у валентиниан, насыщена эросом. Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его как Собственное дитя. (Согр. Герм., 1,12)⁶⁴. Прорывая круги сфер, этот Первочеловек показал низшей природе, сотворенной Демиургом, вторым Умом, образ Бога, и природа, отразив его образ в воде и тень на земле, «улыбнулась от любви». Любовь оказалась взаимной, ибо человек тоже проникся эросом к природе и захотел обитать в ней. Тогда «Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви» (Согр. Герм., 1,14)⁶⁵. От этого таинственного брака произошло еще 7 андрогинов — по числу Архонтов. Но по истечении известного периода по воле бога произошло разделение всякой твари на мужские и женские особи и бог произнес свое святое Слово: «Растите в рост и размножайтесь во множество, вы все, мои создания и творения; и пусть тот, в ком есть разум, знает, что он бессмертен и что причина смерти есть телесная любовь *χάλ τον δμῶν τῆς Savarov socora, χάλ -παλτα*, та овга) и пусть он знает все сущее» (Согр. Герм., 1,18)⁶⁶. Л. Менар, первый французский переводчик Корпуса, перевел эти слова так: «причина смерти — любовь тела», подчеркивая собственный смысл слова «эрос»⁶⁷. Х. Йонас возводит эту реплику к новозаветным текстам, предполагая, что автор Корпуса мог быть знаком с христианским Писанием: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира» (1 Ин. 2:15-16). Содержательно у Гермеса речь идет как будто о том же — о любви к тому, что вызывает вожеление и усладу. Но ап. Павел говорит о любви-агапе, в то время как автор Корпуса — об эросе. Апостол предостерегает от того, чтобы относиться к миру с той же любовью, с какой мы относимся к Богу, с безусловной любовью. Смысл герметического текста проясняется из последующего фрагмента: «Тот, кто познал себя самого, достиг совершенного Блага, избранный среди иных; но тот, кто по заблуждению любви лелеял тело, тот существует, блуждая во мраке, преданный ощущениями страданиям смерти» (Согр. Герм, 1,19)⁶⁸. Здесь сам

⁶⁴ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Сост. ^оммент., пер. с др.-греч., лат., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкого. Киев-Москва, 1998. С. 16.

⁶⁵ Там же. С. 17.

⁶⁶ Там же. С. 18.

⁶⁷ *Menard L.* Hermes Trismegiste. Precedee d'une etude sur l'origine des livres hermetiques. Paris, 1910.

⁶⁸ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 18.

автор поясняет, что речь — о плотской любви (которая есть, впрочем, тот же эрос, что повинен в сотворении первого человека и которому подвластен сам первый Ум). Причина смерти коренится для Гермеса в материальной природе: «Почему те, кто во смерти, достойны смерти?

— Это потому, — ответил я, — что наше тело происходит из сей мрачной мглы, из которой вышла влажная природа, из которой наше тело создано в мире чувственном — пастбище смерти» (Corp. Herm, 1, 20).

Но все-таки можно ли из этого делать вывод о недостоинстве рождения и необходимости его избегать? Гермес не столь категоричен. Он не дает безусловного отрицания рождения в своей формуле гнозиса, ведь говорит же Бог твари «растите в рост и размножайтесь во множество», но через несколько строк, словно забывая об этом, — «причина смерти есть телесная любовь».

В «Поймандре» нет бунта против рождения, как у Маркиона: отношение к нему подобно отношению к неизбежности судьбы у античных авторов. Может быть, Гермеса стоило бы понять так: едва родившись, ребенок уже неизбежно начинает свой путь к смерти, и тогда он вполне мог бы быть единомышленником Гераклита Ефесского. Так, у Климента Александрийского мы находим в главе о рождении и браке изречение Гераклита Эфесского: «Рожденные жить, они обречены на смерть (а точнее, на упокоение), да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть» (Strom., III, 14, 1). Этому изречению последует в «Строматах» целая подборка цитат из Эмпедокла, Феогноста, Еврипида, Платона, Филолая, Пифагора, Теофраста и др. античных авторов, связывающих рождение и смерть, данная в качестве языческих параллелей к Маркионову отрицанию брака.

Человек, по Гермесу, должен выдержать сражение благочестия, которое состоит в том, чтобы познать божественное и не причинить зла другим людям, тогда его душа станет всецело умом и не будет вынуждена искать другое человеческое тело для воплощения (Corp. Herm., X, 19). Гермес далек от морального ригоризма Маркиона, и его тезис «Причина смерти — эрос» навряд ли звучит как проповедь абсолютного воздержания от деторождения. Окончательно проясняется моральная позиция Гермеса вторым трактатом корпуса, имеющим более пантеистический характер, чем первый. В заключительной части второго диалога Гермес говорит, что в порождении человек уподобляется Богу — Благу и Отцу, ибо Отцу предлежит творить. «Вот почему наивысшей и наиболее священной ролью в жизни мудрецы считают рождение детей, и наибольшим несчастьем и наибольшим грехом — закончить человеческую жизнь, не родив детей. Уклонившиеся от исполнения этого долга будут наказаны демонами после смерти. Наказание их таково: их души осуждены на вхож-

дение в тела, которые не суть ни мужчины, ни женщины, — это проклятая вещь (судьба) под солнцем. Потому, о, Асклепий, не завидуй тому, у кого нет детей, но, напротив, оплакивай его несчастье, зная о наказании, которое его ожидает» (Согр. Герм., II, 17)⁶⁹. Есть некоторый иррациональный момент, не позволяющий тем не менее из этической позиции первого трактата без натяжек дедуцировать вывод второго. Ведь Нус в первом трактате говорит: «Я, Ум, не позволю совершиться делам плоти; как стражник, я закрою дверь на пути дел дурных и постыдных, устраняя сами мысли о них» (Согр. Герм., I, 22)⁷⁰. Но структура Корпуса, в отличие, например, от платиновских Эннеад, не имеет гомогенного характера. Возможно, его целое состоит из дискретных единиц, вносящих свои философские оттенки. Исследователями отмечалось, что в нем совмещаются два типа космогонии — дуалистический и пантеистический; можно предположить, что содержание Корпуса не было выработано одним человеком, а, может быть, создавалось целыми поколениями. Позднеантичный автор мог лишь кодифицировать эти взгляды, поэтому акценты разных диалогов весьма оттеняют друг друга. Однако в любом случае в Корпусе мы не находим того крайне негативного отношения к рождению, что в маркионитском гнозисе. Утверждение же второго трактата о святости рождения приводит на память приведенные выше слова Климента Александрийского. Соловьевская аллюзия на Гермеса в стихотворении «*Vis ejus...*» видится весьма условной. Скорее можно говорить, что в нем было воспринята герметическая традиция, столь любезная средневековой и возрожденческой Европе.

Своеобразная «сублимация» эротической любви в любви космической свойственна не только юношеской философии Соловьева. Эту же тему, причем выраженную в близких юношескому стихотворению «герметических» терминах, мы находим в одной из самых поздних работ Соловьева — письме «Два потока» из корпуса «Воскресных писем» (Соловьев публикует «Воскресные письма» в одном томе с «Тремя разговорами»), датированном 11 мая 1897 года. Тексты «Воскресных писем» представляют собой своего рода светские воскресные проповеди, поэтому не случайна подпись под этим письмом «Неделя о самарянке». В этой связи можно поставить «Воскресные письма» Соловьева по их жанру в один ряд с такими произведениями русской литературы, как «Выбранные места из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя. Превращение воды в пар под воздействием огня в котле паровоза становится метафорой для того, чтобы утверждать: «Никакая сила и никакая работа не пропадают физически,

⁶⁹ Там же. С. 28.

⁷⁰ Там же. С. 19.

но они могут пропадать практически для человека, когда рассеиваются и расточаются бесцельно во внешней среде»⁷¹. Речь здесь не идёт об аскезе в смысле отказа от страстей и шопенгауэровском «квиетиве воли». Напротив, сами страсти, огонь которых претворен в горение благой души, становятся материалом «добрых дел»: «если бы я был лишен этого темного огня, то мне также нечем было бы заплатить за ясность души и за тот напиток бессмертия, который льет в меня этот светлый Божий день». Вспоминается здесь сходный пафос соловьевского стихотворения «Мы сошлись с тобой недаром...», столь характерно представляющего этико-философскую позицию Соловьева, что оно сделалось своеобразным лозунгом соловьевцев (о. П. Флоренский, к примеру, заканчивает им «Общечеловеческие корни идеализма»): «Свет из тьмы // Над чёрной глыбой // Вознестися не могли бы// Лики роз твоих, // Если б в сумрачное лоно, // Не впивался погруженный // Тёмный корень их»⁷². В «Двух потоках» «рождение» тоже в некотором роде заменяется «перерождением»: «Тот внутренний акт, которым пробудившаяся страсть удержана от внешних выражений, и сила души вместо того, чтобы расточиться наружу, сосредоточена, вобрана внутрь, — этот акт, или эта энергия, разве может пропасть, а так как она ни во что внешнее не обратилась, то на что же она может идти, как не на укрепление самого душевного существа, в пищу его бессмертия? <...> Вода первого потока — удовлетворение страстей внешними делами, лишь на минуту утоляет жажду души; вода второго потока — превращение злой страсти в доброе внутреннее чувство есть постоянное и бесконечное удовлетворение духа, непрерывный прирост и утверждение жизни без всякой убыли и урона»⁷³. И здесь мысль Соловьева сходится с мистиками всех времен и народов. Второй поток становится океаном божественной любви, морем, входящим в реку. Так звучит эта метафора у неотомиста Жака Маритена: «В той мере, в какой любовь не завершила еще преобразования души, душа живет своей собственной жизнью, несомненно, постепенным образом обоживаемой, но все еще заключенной в своих тварных пределах, всегда конечных (не в том, что касается ее сущностной структуры, которая пребудет всегда, но в том, что касается любовного союза, которое является причиной её действий и является дыханием ее свободы). Она есть всё, которое обменивается с Всем. Но когда преобразование любовью завершено и всё в душе заполнено тем, что не исходит даже сама любовь, тогда она есть в некотором роде Всё, и сама бесконечность Божественной жизни врывается в неё, как если бы все море вошло в реку,

⁷¹ ПСС2. Т. 10. С. 48.

⁷² Соловьев В. Стихотворения и поэмы. Л., 1974. С. 92.

⁷³ Там же. С. 49-50.

я бы сказал, в любовную реку, и бьёт ключом в жизненных действиях, и что могло бы стать, начиная от истока, единым духом вместе с морем»⁷⁴.

Здесь мы не будем останавливаться на критике этической позиции Соловьёва, возводящей эротическую любовь в область божественного и превращающего ее едва ли не в залог личного спасения. Эту критику предпринял кн. Е.Н. Трубецкой в главе «Положительное и отрицательное в любовной романтике Соловьёва»⁷⁵. Он писал об учении Соловьёва о половой любви как об «утопии в буквальном смысле небывалого и невозможного», подмечая и то, что «попытка возвести половую любовь в идеал абсолютной и вечной жизни ведет только к утрате той относительной ценности, которая в действительности бесспорно должна ей принадлежать»⁷⁶. Та существенная дезинтеграция плоти и духа, которая логически вытекает из постулатов философии любви (хотя задача ставится им, казалось бы, прямо противоположная) и определяет цель эросу, коренится среди прочего и в гностических крайностях отношения к эросу, доказательством чего является отнюдь не случайное появление гностической «сизигии» в соловьёвском тексте. Замысел «Смысла любви» в целом сложился еще в семидесятые годы, в пору гностических штудий, поэтому появление подобных реминисценций в годы девяностые может рассматриваться как подтверждение актуальности соловьёвского интереса к «подводным» течениям христианства.

⁷⁴ *Maritain J.* Distinguer pour unir ou Les degres du savoir. Desclee De Brouwer. 1963. P. 742-743; пер мой - А.К.)

⁷⁵ *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьёва. В 2-х тт. Вступ. статья, послесловие и примечания А.А. Носова. М., 1995. Т. 1. С. 580—599.

⁷⁶ Там же. С.590.



Глава 4

О схождении несходного. Соловьевская философия как опыт синкретизма

Соловьев вступил на философскую арену с идеями философского примирения Запада и Востока, признания относительной истинности любого философского учения и проявления праомонотеистического религиозного основания во всяком религиозном учении. Поэтому философский путь Соловьева может быть рассмотрен под знаком некоего синтеза, слияния в своей философии «всеединого духа» качественно разнородных начал. Прочтя в магистерской диссертации ее бравурный финал, гласящий, что «новейшая философия с логическим совершенством *западной* формы стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*», друг С.М. Соловьева-старшего Е.Ф. Корш отправил К.Д. Кавелину свою эпиграмму:

И С<оловье>ва голос звонкий
Раздастся в ваших ушесах.
Он — диалектик вельми тонкий,
Знаток в Восточных чудесах;
И ими Запада лохмотья
Он хочет на Руси прикрыть;
Боюсь, чтоб Глинка лишь Авдотья
Его не вздумала смутить:
Она — прехитрая вдовица,
И в «Жизни Девы Пресвятой»
У ней нагая небылица
Оделась истины фатой¹.

В сознании соловьевских читателей он с первых своих шагов был признан «синкретистом». Есть основания полагать, что и на закате дней Соловьев-философ воспринимался таким же образом. Об этом оставил

любопытное свидетельство В.В. Розанов. Написав в неопубликованной статье «Классификация славянофильских течений» фрагмент о Соловьеве, Розанов охарактеризовал его воззрения как эклектизм. Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить слово «эклектизм» на «синкретизм». На вопрос Розанова «а это что за зверь?» он ответил: «Если вы будете читать историю греческой философии, то вы найдете там целые эпохи *синкретизма*, когда дотоле *раздельно и противоположно* существовавшие философские течения неудержимо *сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение*. Это дело внутреннее, дело горячее, дело *плавки*, а не околичивания... И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне *это* понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль *примирения и слияния* меня занимает. Точнее, я чувствую, что *во мне сливаются* многие явления, дотоле существовавшие отдельно, и даже враждебные...»².

Гностицизм и был подобным опытом александрийского синкретизма, ибо где, как не в новой культурной столице эллинского мира, могли так причудливо сойтись и соединиться Афины и Иерусалим, Разум и Откровение, мифы эллинской, египетской, вавилонской, персидской, индийской и прочих культур, и философия древней Греции. Среди русских софиологов Соловьев был, пожалуй, единственным, кто так пристально остановил свой интерес на древних гностиках и почерпнул у них (не без посредничества критиков гностицизма, разумеется) элементы своей философии.

Когда в предсмертных «Трех разговорах» Соловьев, решив расквитаться со многими иллюзиями своего прежнего творчества, изображает предапокалиптическое время монгольского нашествия на Европу, характеризуя его «повсюдным смешением и глубоким взаимопроникновением европейских и восточных идей, повторением en grand древнего александрийского синкретизма»³, то, наверное, ему вспоминается так и неосуществленный им проект синтеза, названный им в молодости «вселенским учением».

² Розанов В.В. Религиозный «эклектизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Русское Слово. 1911.8 июля.

³ ПСС2. Т. 10. С. 196.

ос) Соловьевская метафизика на фоне спора Плотина с гностиками

Репутация Соловьева-платоника более устойчива, нежели репутация Соловьева-«гностика». Соловьевская София сопоставляется с платоновским миром идей, триада теологических начал — Дух, Ум и Душа — с неоплатонической триадой. Обычно о гностических влияниях у Соловьева упоминают вскользь, признавая, что они не были основополагающими в его творчестве. Тем более значимо замечание А.Ф. Лосева о том, что Соловьев взял учение о Софии «не просто из античного неоплатонизма, где оно было для него все еще слишком абстрактно, но именно в теософской литературе, разрабатывавшей это учение в теоретическом отношении весьма слабо, но зато претендовавшей на большую логическую обобщенность»⁴. Противники гностиков, к примеру, Тертуллиан в свою очередь упрекают их в платонизме, в том, что они почерпнули основные идеи и понятия не из Писания и апостольских проповедей, но из творений языческих философов: «Все это учения людские и демонские, льстящие слуху и рожденные изобретательностью языческой мудрости, которую Господь называет глупостью: немудрое мира избрал Он для посрамления даже самой философии. Она, конечно, есть материя языческой мудрости, безрассудная толковательница Божественной природы и установления. Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда зоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека (*trinitas hominis*) у Валентина: был он платоник. Отсюда и Маркионов Бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришел от стоиков. А эпикурейцы особенно настаивают на мнении, что душа погибает. И все философы сходны в том, чтобы отрицать Воскресение плоти. А где материя уравнивается с Богом, там учение Зенона; где речь идет об огненном боге, там выступает Гераклит. Тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, те же вопросы повторяются: откуда зло и почему? откуда человек и каким образом? и, что недавно предложил Валентин, откуда Бог? Конечно, от мысли и преждевременных родов. Жалкий Аристотель! Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем и так ничего и не выясняющую»⁵ (*De praes.*, 7). Ипполит Рим-

⁴ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс. 1990. С.182.

⁵ О прескрипциях против еретиков // Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. Сост. и общ. редакция А.А. Столярова. М., Прогресс. 1994. С. 109. Пер. А.А. Столярова.

ский в «Опровержении всех ересей» называет гностиков-ересиархов плагиаторами у античных философов, отдавая последним явное предпочтение: «Прежде чем познакомить с безбожием, которое царит в их мыслях, в их жизни и во всех их делах, и с духом их проповеди, происходящим не из Священного Писания или какой-либо иной священной традиции, но из греческого мудрствования, то есть из философских мнений, темных систем и астрологических бредней, я начну с того, чтобы доказать читателю, что учения греческих философов превосходят еретические как по древности, так и по религиозной ценности; затем, сравнивая одну за одной ереси и философские учения, я покажу, как опыты философов стали в руках ересиархов началом великих зол и зерном ереси» (Philosoph., I)⁶. Текст «Философумена» начинается с главы, посвященной разбору основных школ древней философии: Ипполит выделяет их три: физическую, берущую начало от Фалеса, этическую, идущую от Сократа, и диалектическую школу Аристотеля. Дильс установил источники сведений Ипполита о греческой философии — это второисточники (несмотря на то, что именно Ипполит донес нам ряд изречений досократиков и его имя часто встречается в сборниках их фрагментов, если только он не вымысливал их, приписывая, например, Гераклиту более поздние и связанные с христианством идеи): малозначащий биографический сборник и изложение До§х/ Теофраста, следы которого находят в «Строматах» у Плутарха, сочинения Диогена Лаэртского, Аэция⁷. Ипполит считает Эмпедокла и Гераклита последователями Пифагора, приписывает Эмпедоклу гераклитовское учение о всеобщем пожаре в конце мира, включает браминов и друидов в схему греческой философии.

Но как в таком случае воспринимали гностиков непосредственные продолжатели и носители платонической традиции? Ведь третий век — это век расцвета платоновской Академии, век Плотина. Неоплатонические философы воспринимали христиан как своих идейных и философских противников, обращая свою критику как против христиан официальной церкви, так и против еретиков, причем различие тех и других было для них существенным. Так, Порфирий пишет сочинение «Против христиан», фрагмент из двенадцатой книги которой приводит Иероним в своем комментарии к библейской книге Даниила. Если, как свидетельствует XVI глава «Жизни Плотина», выполняя заказ своего учителя, Порфирий опровергает гностическую книгу Зороастра, указывая на то, что ее читают инакомыслящие (*a'цeнxоT*), то те, кто использует еврейскую книгу Даниила,

⁶ Цит. по: *AlusAd.d'*. La theologie de St. Hippolyte. Paris, 1906. С 91. Пер. с франц. мой — А. К.

⁷ *Gilson E.* La philosophic auMoyen Age. 3-meed. P., 1947. С. 133.

тоже являются христианами, но принадлежащими к официальной церкви — многие (ΓΟΑΑΟΙ). Впрочем, метод опровержения одинаков — Порфирий показывает, что ни Зороастр, ни Даниил не являются авторами приписываемых им книг, что книги на самом деле возникли в более позднюю эпоху⁸.

Наиболее важным в этой полемике платоников и гностиков является трактат Плотина «Против гностиков» или по его полному названию «Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох» (Епп., II, 9). Этот трактат является частью большого полемического сочинения, возражающего гностикам, куда входят также трактаты «О природе, созерцании и Едином» (Епп., III, 8), «Об умной красоте» (Епп., V, 8) и «О том, что умопостигаемое не вне ума» (Епп., V, 5). Неправы те, кто считает, что этот трактат является возражением Плотина христианам вообще или попыткой предостеречь своих учеников от общения с христианами и соблазна их учением. Трактат направлен именно против тех, кого сами христиане считали еретиками. Выступить против них для Плотина было тем важнее, что гностики были не просто рядом: Плотин считал, что гностики находятся среди его учеников в Риме. Таковыми могли быть Адельф и Аквилин, присоединившиеся к неоплатонизму, но не оставившие своих частных гностических учений. Уже само название трактата, а также ряд характерных идей, развенчиваемых Плотиним — двух полюсов в Абсолютном, падения мировой души, морального либертинизма, отсутствии техники эпоптии — показывает, что Плотин имеет дело с гностическим учением, по всей видимости, близким к валентинианской школе. Однако, некоторые идеи, на которые ополчается Плотин, действительно являются общими гностикам и ортодоксальным христианам — например, идея творения мира (в христианстве — по свободной воле Бога, у гностиков — по неведению Первоархонта). Историк гностицизма Де Фе замечает: «Плотин побивает гностиков не потому, что они не разделяют его учение, но потому, что чутье греческого философа предупреждает его, что их спекуляции не имеют ничего общего с философией. Они не имеют отчетливой идеи ни о том, что есть интеллигибельный мир для платоника, ни на каком принципе покоится метафизика. Они представляют трансцендентный мир пустым пространством, которое только они исследовали до последних пределов»⁹. Время возникновения неоплато-

⁸ *Tardieu M. L'antibibliisme comme probleme doctrinal et critique historique dans l'Antiquite tardive / Международная конференция «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки». 11.12 — 14.12.1990. Москва. ГЛК Ю.А. Шичалина, Москва, 1993. С. 12.*

⁹ *Faye E. de. Introduction a l'etude du gnosticisme. P. 1903. P. 125.*

низма, значительно усилившего тематику Непостижимого и Невыразимого Единого, и околохристианского гностицизма совпадает, более того, и тот и другой щедрой мерой черпает у стоиков, вплоть до прямых и идейных заимствований из текстов, скажем, «Тускуланских бесед» Цицерона.

Наиболее существенным отличием неоплатонизма от классического платонизма, можно считать преодоление платоновского дуализма идеи и материи. У Платона всякая вещь видимого мира, мира неподлинного и не сущего, является тенью идеи, и если и обладает реальностью, то реальностью отраженной, производной, связанной с падением и попаданием в лоно того, что постигается лишь неким незаконным умозаключением. Для Плотина проблема материи и даже возможность сделать ее виновницей зла в мире остается, но преодолевается разрыв между миром горнего и дольного. Весь мир рассматривается как эманация, излучение Единого, всякое многое существует именно благодаря тому, что внутри этого многого тайно живет единое, является ядром всякой вещи, в то время как видимость множественности оказывается наносной оболочкой. Единое — это еще не личный христианский Бог, любящий и волящий, но это и не неопределенное платоновское Благо, дающее бытие всем идеям в своем свете. Нисхождение от Единого к низшим ступеням бытия происходит по своеобразной «золотой цепи», каждый элемент этой цепи хранит в себе образ единства, но помрачает его все более в зависимости от степени удаления. Но несовершенен он лишь в самом себе, потому что в цельной картине мироздания все необыкновенно совершенно и даже зло, как недостаток добра, как необходимый в гармонии мира диссонанс, является необходимой краской в палитре этого совершенства. Вопрос о том, как же происходит образование множественного из Единого предполагает как минимум три ответа: творение, излучение (истечение), падение. Какой же ответ дает Плотин в споре с гностиками (споре, впрочем, заочном, а потому и риторическом — ученики должны сами понять и прочувствовать всю нелепицу гностических измышлений в свете той истины, которую они слышат ежедневно в школе)?

Задаваясь вопросом о том, что такое Благо и в каком отношении оно находится к красоте, Плотин в конце Епп., V, 5 приходит о мысли о том, что Бог есть благо и в то же время Бог беспредикативен, нельзя сказать, что Благо есть какой-то частный его атрибут, а уж тем более нельзя сказать этого и о любом другом качестве. Бог, или первоначало, есть абсолютное благо и стоит превыше всего прочего как существенное, он не может быть частным благом: «Так должно быть представляемо верховное существо, потому что все другие существа и красота вещей не могли же произойти ни от злого начала, ни от безразличного по отношению к доб-

ру; создатель всегда выше и совершеннее своего создания»¹⁰. Первая глава трактата «Против гностиков» начинается с непосредственной репризы этой идеи: «Итак, нам ясна простая природа блага; первая — ибо простым может быть только первое. Она не содержит в себе ничего, но есть нечто единое. Природа того, что мы зовём единым, — та же самая» (Епп., II, 9, 1, 1—3)¹¹. Собственно Благо и Единое суть для Плотина одно. Единство — это не предикат Блага, но его обозначение для нас, насколько это возможно. Плотин отвергает гностический путь гипостазирования мысленных предикатов, что и происходит в учении об зонах, а, следовательно, не допускает внесения деления, пусть даже мысленного, в лоно самого Единого. Напомним, что у гностиков последствием такого разделения Единства в Плероме оказывается отпадение от нее Софии-души. (Примечательно, что, несмотря на радикальный, даже диаметральный антагонизм философий, язык и понятия гностиков вполне адаптируются Плотинем к своему, хотя он и не избегает подмен и упрощений). «Но раз оно не зависит от другого, не находится в другом и ни из чего не составлено, над ним ничего не может быть. Следовательно, не надо искать других [более высоких] начал, но надо признать его наивысшим. После него надо поставить ум и первое мыслящее [начало]; после ума — душу. Именно таков естественный порядок. Не следует полагать в умопостигаемом ни больше [начал], ни меньше» (Епп., II, 9, 1, 11—16). Дальнейшее замечание Плотина перспективно проецируется и на теодицею шеллинго-соловьёвского типа, а именно на идею двуполюсного Абсолютного у Соловьёва: «В самом деле, нельзя сказать, что есть [единое] в возможности и [единое] в действительности: смешно различать возможное и действительное, умножая природы там, где есть только действительные и нематериальные [начала]. [Этого различия] нет и ниже: невозможно помыслить один ум в некоем покое, а другой как бы в движении. В самом деле, что такое покой ума и его молчание? И что такое движение ума и произнесенное им [слово]?» (Епп., II, 9, 1, 24—27). Плотин очень серьезным образом и методично высмеивает неумеренную страсть гностиков к умножению посредников путем выщеления в обособленные начала или сущности различных предикатов и модальностей. Разум идет напрямую от ума к душе без всяких посредников, а если следовать гностикам, то

¹⁰ Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. Алетея—ГЛК Ю.А. Шичалина, СПб.-Москва, 1995. С. 113.

¹¹ Плотин. Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох).// Космос и душа. Учение о человеке и вселенной в Античности и в Средние века. Пер. Т.Ю. Бородай. М., 2005. С. 45. Далее трактат II, 9 цитируется по этому переводу и изданию, без указания на страницы издания.

выходит, что есть несколько умов, из которых один думает, другой думает о том, что первый думает, а третий думает про то, что второй думает о том, что думает первый и так до бесконечности. Когда Плотин обращает внимание на то, что нелепо вводить посредника-слово, исходящее от ума и сообщающее душе разум, в результате чего она, лишенная мысли, все равно не будет обладать им самим, но лишь его образом, он решает отнюдь не простую гносеологическую задачку, но имеет в виду гностический эон Христа, образующий падшую Софию-Ахамот сначала по форме, а затем по знанию, который в представлении Плотина возможно совпадает с Логосом Писания.

Вопрос «отчего рождается материя?» может показаться неуместным для платоника, ибо предполагает некий момент времени, в который произошло нечто, нарушившее равновесие, а, значит, и божественность единства. Для грека космос, мироздание существует от века: «мир был, есть и будет», — говорит Гераклит, а уж чем он будет — вечно-живым огнем, водой, единым бытием, это вопрос второй. Если грек и рассуждает об *адхч* — первоначале мира, то таковое является первоначалом в умопостижимом и изначальном, а отнюдь не временном смысле. Конечно, материальный мир подвижен и текуч, то, что присутствует в нем, далеко не вечно, рождается и умирает, но череда этих рождений для грека безначальна. В самой суете и мельтешении мира есть вечное и прекрасное постоянство: «Существа, которые называют порожденными, были и будут таковыми вечно». «[Спрашивать], почему [Творец] создал мир — все равно что [спрашивать], почему существует душа или почему Творец творит. [Задавать такой вопрос — значит,] во-первых, предполагать, что у того, что есть всегда, было начало. А во-вторых, [это значит] думать, что [бог] претерпел изменения и решил вдруг сотворить мир» (Епп, II, 9, 8, 1—5). Плотин включает в свое сочинение воображаемый диалог с гностиками: «Они говорят: [душа] создала [этот мир], потеряв крылья. — Но [душа] вселенной не претерпевала ничего подобного. — Они говорят, что она пала. — Пусть назовут причину падения. И когда она пала? Если от века, то она и поныне остается такой же падшей. Если же падение когда-то началось, то почему именно тогда, а не раньше?» (Епп., II, 9, 4, 1—6). Закончив задавать риторические вопросы, долженствующие показать всю нелепость измышлений гностиков, Плотин, наконец, решается сказать, как всё выглядит на самом деле: «Мы утверждаем противоположное: не склонность [души к низшему] сотворила [мир], а, наоборот, несклонность. Ведь если душа склонилась [к низшему], то, конечно, только потому, что забыла горнее, а если забыла, то как она может творить? Откуда ей знать, [как творить]? — Только из того, что она созерцала сверху [то есть в уме, где идеальный прообраз космоса.]. Но она творит [мир], значит, помнит

и, значит, нисколько не отклонилась [от устремления ввысь] — в противном случае она ничего не могла бы видеть ясно. Но даже если бы и уклонилась немного, — пока у нее остается хоть какая-то память горних, почему бы ей не подняться назад, чтобы разглядеть получше [то, что служит ей образцом для творения мира]?» (Епп., II, 9, 4, 6—12). Таким образом, в космогонии Плотина нет места христианской идее творения и гностической идее падения, возникновения мира в результате отпадения части божественной сущности. Но в каком-то смысле мир можно назвать падшим, Плотин вовсе не обоготворяет его. Именно поэтому плотиновские тексты так полюбились впоследствии не любящим «мира, ни того что в мире». Заострять свое внимание на несовершенствах и изъянах мира и не хотеть видеть ничего другого — не есть ли это слишком большая дань, заплаченная миру? «Нельзя согласиться с тем, что этот мир устроен плохо, потому что в нем много недостатков. [Те, кто так утверждает], ценят его слишком высоко: они считают, что он тождествен умопостигаемому [миру], а не является его подобием. Но разве могло родиться другое подобие того [мира], прекраснее этого? Какой иной огонь, кроме нашего, мог бы быть лучшим подобием того огня? Какая земля, кроме нашей, после той [земли]? Какая сфера могла бы быть совершеннее и благоупорядоченнее после тамошней, которой умопостигаемый мир охватывает сам себя? Какое иное солнце [могло бы быть лучше] того, которое мы видим, кроме тамошнего?» (Епп., II, 9, 4, 24-32). Плотин достигает поистине необычайного пафоса, когда говорит об этической несостоятельности гностиков, о том, что они не учат добродетели, не учат, как взирать на небо, но причиной этих недостойнств он видит их метафизическую гордыню: «Какая нелепость: они, сами обладая телом, как у всех людей, наделенные вожделениями, скорбями, гневом, раздражением, себя не презирают и свои способности ценят настолько высоко, что уверены, что могут постичь умопостигаемое. А солнцу, которое не знает наших страстей, в котором намного больше порядка и намного меньше переменчивости, отказывают в разумении, превосходящем наше, — а ведь мы только вчера родились и бредём к истине, блуждая, и на пути нашем столько препятствий! Они уверены, что их собственная душа бессмертна и божественна; и не только их, но и ничтожнейших из людей, — а всё небо и светила небесные непричастны бессмертию» (Епп., II, 9, 5, 1—10). Человеческие ошибки и слабости не стоит перекладывать на звезды или архонтов; если человек их совершает, то это беда его собственной души, забывшей о добродетели, потерявшей из виду умопостигаемое: «Если кто-то совершает убийство, а кто-то по слабости своей порабощается наслаждениям, что тут удивительного? — Они заблуждаются, [руководствуясь] не умом, а детскими, неповзрос-

девшими душами. Если есть победители и побежденные, как в гимнасии, когда идут [состязания] в борьбе, — разве и это не прекрасно? Если вас несправедливо обидели, что в этом ужасного для бессмертного? Даже если вас убьют, вы получите, что хотели. Наконец, если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нем жить» (Епп., II, 9, 9, 12—17). Плотин приходит к выводу, что гностики, пытаясь объяснить происхождение мирового зла, запутываются в формальных противоречиях и вынуждены возложить ответственность за зло на сами первоначала: «По их словам, [причина зла] — материя. — Но откуда она взялась? Они говорят, что душа, пав, увидела уже существующую тьму и осветила её. Но откуда взялась эта тьма? Они могут сказать, что душа сотворила эту тьму своим падением. Но тогда ей просто некуда было падать. Кроме того, в этом случае не тьма будет виной падения, а сама природа души. Но это значит, что падение было необходимо; так что причину его они переносят в самые первые [сущности]» (Епп., II, 9, 12, 38–42). По Плотину же «зло — это не что иное, как недостаток разума и меньшая степень блага; здесь всё всегда тяготеет к уменьшению [по сравнению с первообразом]. В противном случае придется признать, что природа есть зло, потому что она [не душа и] лишена способности ощущения, а душа — зло, потому что она не разум (*Хоуд*). Если [зло состоит в том, что низшая ступень бытия — не высшая], то им в конце концов придётся признать, что зло есть и там [то есть в духовном мире]: ибо и там душа хуже ума, а ум — меньше другого [то есть Единого]» (Епп., I, 9, 13, 28—33).

Обратим внимание на один лексический оборот, общий трактату и соловьевскому тексту «Софии». Случайно ли такое совпадение? В «Софии» Философ, обсуждая со своей небесной собеседницей необходимость божественной эпифании, заявляет тем, кто ее отрицает: «Вообще, мне кажется, что все эти вопросы — сотворил ли Бог мир по свободной воле, могли он его не творить, могли он произвести другое, отличное от существующего, творение, — доказывают совершенную наивность концепции божества и являются ребячеством, недостойным серьезных умов»¹². Слова французского оригинала — *enfantines et puerils* — буквально те же, с помощью которых французский переводчик передает греческий текст Плотина: *араdm'мы; shai ov vco, aAAa \$u%олс, axrnsQ -mumv auц@01\$* («Они заблуждаются, [руководствуясь] не умом, а детскими, неповзрослевшими душами»; Епп., II, 9, 9, 13—14). Подобные стилистические совпадения показывают, что смысловое поле философской классики вокруг спора эллинов с гностиками было во время написания «Софии» Соловьеву вовсе не чуждо.

¹² ПССиП.Т.2.С97.

Существенную разность неоплатонической и гностической доктрин космоса отмечает Х. Йонас¹³. С его точки зрения акосмизм, пренебрежение к космосу является основной отличительной чертой гностицизма. Для грека идея космоса тождественна идее божественного порядка, божественной целостности, одного из богов или даже бога (ср. платоновский «Тимей»: «Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (30 b 8—10); «Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога» (34 b 8—9)¹⁴); у греков человек осознает себя частью космоса, обладающей духом и наслаждающейся своим тождеством с Логосом мира. Гностики же, сохраняя идею внешнего порядка, его власть и закон, и даже увеличивая его силу, углубляя тиранию закона, господствующего в космосе над человеком, лишают этот порядок или закон божественности и возлагают ответственность за его творение отнюдь не на верховное Божество. «Речь идет о жестоком и враждебном человеку порядке, дурном и тираническом законе, лишенном смысла и негодном к добру, чуждом как желанием, так и внутренней природе человека, который не имеет разума и не хочет ему следовать. Мир, удалившийся от божественного, обладает своим особым порядком: порядком, в котором нет Бога»¹⁵. Эта позиция отражает мироощущение человека, чувствующего себя в мире сиротой, которого поджидают многочисленные опасности и враги. Не случайно, гностическое мироощущение близко политическому анархизму, и не случаен интерес к гнозису последователей М.А. Бакунина, а возможно и его самого¹⁶. Космос в гностицизме сохранял многие античные атрибуты: платоновский «Тимей» — один из главных текстов античности, использующийся в гностической экзегезе. Гностический Бог — не только внемировой и сверхмировой, в своей глубинной сути — он антимировой. Бог и мир, Бог и природа, дух и природа разводятся и становятся чуждыми, противоположными. «Гностическая мысль — это беспокойное открытие одиночества человека в лоне космоса, абсолютной разности его существа и существа космоса»¹⁷. Мир оказывается творением

¹³ *Jonas H.* La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme. Trad, fc, Flammarion, 1978.

¹⁴ Платон Тимей // Собр. соч. в 4 т. Т. 3. С. 434; 437. Пер. С.С. Аверинцева.

¹⁵ *Jonas H.* La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme. Trad, fr., Flammarion, 1978. P. 328-329.

¹⁶ См.: *Налимов В.* Об истории мистического анархизма в России/Путь. № 3. 1993. С. 199 исл.; Орден российских тамплиеров. Т. III. Документы. 1922-1930 гг. Публ. А.Л. Никитина. М., Минувшее. 2003.

¹⁷ *Jonas H.* La religion gnostique. 1978. P. 330.

некоей космической силы, произошедшей в результате грехопадения одного из космических начал, объективации его стихийного желания. На место Логоса, приходит рок, судьба, провидение (ai/taauivij), носителями которого являются звезды и планеты. Как различны звездное небо, в которое с восторгом смотрит грек, видя в звездах пример идеального бытия и гармонии, чистоты световидной субстанции, совершенство кругового движения, неподверженность порче, неизменность закона движения, наконец, возвышенное место бытия, которое без сомнения свидетельствует об их божественности, и звездное небо, вызывающее ужас, смешанный с мистическим трепетом и поклонением, у гностика, думающего о бронзовом или медном своде семи небес, вырвавшись за пределы которого, его душа устремится к неведомому Богу и освободится, наконец, от господства злой *EiffbaQ^svrj*. Если бы не было трансцендентного Нездешнего, то гностику оставалось бы только отчаяние. По замечанию Йонаса, гностическое видение мира «не пессимистично и не оптимистично, а эсхатологично: если мир плох, то есть доброта внемирового Бога, если мир — тюрьма, то есть и другое, если человек — пленник мира, то есть спасение и сила, которая спасает»¹⁸ и ведёт человека за пределы той ловушки, в которую он волею судьбы помещен. Таким образом, гностическое отрицание космоса обретает религиозное измерение.

Если попытаться выразить основную интуицию неоплатонической теодицеи, то следует сказать, что деградация существ вниз по неоплатонической лестнице не представляет собою никакой трагедии, платонику на ней вообще не стоит заострять внимание, потому что цель философа — восхождение, а вовсе не уныние от безысходности в этом мире. Гностик чувствует падший характер тварного мира гораздо острее, его душа стремится прорвать «штукатурное небо» седминебесных сфер со стремительностью космической ракеты, которая не хочет иметь ничего общего с землей. Этому можно найти объяснение не только в сравнительном анализе восточных мифологических систем, сказавшихся на дуалистическом характере гностицизма. Гнозис, хоть и еретический, знает понятие греха, пусть и понимает его имперсонально-космически. Гностическое мироощущение — это ощущение безысходности греха, мира, который свыкся с грехом и не ждет уже благодатной помощи для его преодоления. А раз нельзя преодолеть грех, то надо преодолеть мир, надо желать, чтобы мир был разрушен, упразднен. И это самоощущение может принимать какие угодно оттенки и вариации, например, обличив шопенгауэровского пессимизма, в котором вместо безблагодатного переживания поработченности собственной греховностью проявляется раб-

¹⁸ Ibid. P. 342.

ство своему эмпирическому характеру, который можно только нейтрализовать, но нельзя изменить. Платоник, глядя в небеса, слышит гармонию сфер, гностик, прислушиваясь к той же симфонии, слышит не Моцарта, но Хиндемита — «я полюбил железный скрежет какофонических миров» (В.Ф. Ходасевич). Платоник, путешествуя «по звездам», и дивясь их небесной гармонии, прислушивается к той же мелодии в своей душе — частице мировой души, гностик клянет небесных тиранов и занимает свой ум астрологическими штудиями для выявления их зловещих каверз и составлением бесконечных «синодиков» имен соответствующих планетам демонов — небесной канцелярии, господствующей над всем в этом мире вплоть до мусорных отходов. Человек, по доброй воле насилующий свою душу всей этой гностической эзотерикой, вскрывающей тайную суть изначально враждебного ему мира, должно быть, плохо себя чувствует в этом мире и в этой жизни.

Нетрудно найти у Соловьева нечто подобное платиновскому каскаду или «золотой цепи», в которой каждое последующее существо является иерархически подчиненным предыдущему, более высокому, и, в свою очередь, детерминирует следующие за ним. Платиновская триада Духа, Ума и Души практически без изменения проникает на страницы соловьевских работ, но Соловьев наделяет ее элементы ипостасным бытием, объявляет, что они суть живые существа. Проецировать эти три начала на трехипостасную христианскую Троицу столь же немотивированно, как и отождествлять последнюю с шютиновской, внося тем самым в нее начало разнородности и иерархичности. Впрочем, Соловьев, похоже, этим нимало не смущается. Если Дух у него является абсолютным единством, то Ум становится идеальной множественностью, в то время как единство сохраняется в нем потенциально, а следующее по порядку начало — Душа оказывается реальной множественностью или материей в Боге, сохраняющей единство и идеальную множественность только в потенции. Собственно, каждое из этих начал, начиная со второго, является материей по отношению к вышестоящему или, как выражается Соловьев, его подставкой-ипостасью. Все это вполне напоминало бы платиновскую картинку, если бы Соловьев не внес в Абсолютное категории потенциальности и материи, разрешив тем самым ту кардинальную проблему платонизма, что делать с материей — прибавить ли ее к трем первоначалам по формуле «3+1», или, как у Ямвлиха, положить предел между Единым и всем остальным и присовокупить ее к Уму и Душе по формуле «1+3»? Для Плотина материи, сколь бы «эфирной» она не была, в Абсолютном делать нечего, ведь она является одной из основных виновниц зла. Соловьеву, вводящему материю в лоно Абсолютного, хотелось продемонстрировать, что в материи и природе, собственно, ничего плохого нет, они также бо-

жественны, потому что в Боге, в Абсолютном они содержатся уже с необходимостью в потенции, но их искажение, повреждение и огрубление в твари необходимо преодолеть. Вот почему Соловьев все время оговаривается, что у него идет речь не о материи физиков и химиков. Показательна в этом отношении цитата из письма Соловьева к Н.Н. Страхову, не слишком доверяющему всему сверхъестественному и таинственному: «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно говоря, только в это и верю. Клянусь четой и нечетой, с тех пор, как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовой»¹⁹. Я не спешил бы возносить хвалу Соловьева за его борьбу с спиритуализмом официального христианства, как это делает современный автор²⁰, потому что в учении самого Соловьева, в его метафизической теории, есть изрядная доля спиритуализма. Все, что связано с понятием о материи в Боге, с отождествлением материи и потенциального бытия, материи и мировой души у Соловьева несмотря на внешнее сходство, идет у него отнюдь не от Плотина, но от гностиков или, во всяком случае, от гностической традиции.

Но есть еще один момент, сближающий Соловьева с Плотиним гораздо в большей степени, чем учение о триаде. Спускаясь по неоплатонической «золотой цепи» или удаляясь от Единого по концентрическим окружностям эманации, мы обнаруживаем, что свет блага постепенно меркнет, а разрозненность нарастает. Но если у существ, находящихся на низших ступенях этого каскада, относительное благо все равно присутствует, то оно заключается не в том, что каждое из них представляет само по себе, но в том, что оно есть бытие, причастное Единому. Чтобы философ в конце своего пути пришел в гавань Единого, он должен в экстазе превзойти себя, совлечь себя. Ценность индивидуально-личностного бытия для Плотина отсутствует начисто. И если в истории христианства, особенно у немецких и католических мистиков мы встречаем подобный путь — не отказа от гордыни и своеволия, но фактического отрицания уникальности личностного бытия или, как более мягкий вариант, — размытую структуру личности, ее безостаточное растворение в общине, в коллективе, в социуме, то стоит задуматься, не платонизм ли дает этому основание? Исследователь платонической традиции в христианстве Э. фон Иванка пишет: «Философ-неоплатоник видит непростительное

¹⁹ Письма. Т. 1. С. 34.

²⁰ «Христианство без Соловьева — это подчеркнуто спиритуалистическое учение, подчас пугающее своим аскетическим идеалом» {Заикин С.П. Духовная эволюция Вл. Соловьева // В кн.: Вл. Соловьев. Духовные основы жизни. Марс, Спб., 1995. С. 15).

предубеждение в претензии на сохранение конечности своей тварной природы с тем, чтобы приблизиться к Богу, в претензии на то, что Бог милует эту жалкую тварь в ее конкретной индивидуальности и ведет ее своею благодатью к вечному блаженству без того, чтобы она совлекла с себя свою конечную индивидуальность»²¹. Неоплатоник считает, что он сам божествен в глубине собственной души (что для христианина есть гордость и дерзость непомерная), что он тождествен с божеством и в этом заключается его подлинное существо. Аналогичное отношение к личности мы находим и в философии Вл. Соловьева — если на ранних этапах, например, в «Чтениях о богочеловечестве», мы встретим некоторое подобие монадологического персонализма, то в поздних работах тенденция к имперсонализму видится все отчетливее — это выражается, к примеру, в геометрических аналогиях в статье «Идея человечества у Августа Конта», где индивид уподобляется точке, не существующей вне окружности, которая в свою очередь не существует вне сферы и т.д. Подобный ход мысли нашел свое логическое выражение в более поздних версиях русской философии всеединства, например, у Л.П. Карсавина в его концепции «симфонических личностей». Конечно, можно согласиться с тем, что личности нет вне отношения к другому, в своем обращении к другому и в единении с ним личность становится личностью. Но философия всеединства, сознательно или нет, пошла по пути неоплатонической трактовки личности: ей это было, можно сказать, предопределено ее «генеалогией»: отцы — романтики и славянофилы, деды — масоны екатерининской эпохи и Г. Сковорода, и наконец, пращурь, немецкие мистики, теософы и алхимики. Лиц из духовного сословия было немного, но и они в виду эклектичности богословского сознания на Руси, недалеко были от этого коренного древа. Стоит вспомнить, что родоначальник немецкой мистики Мейстер Экхарт весьма радикально решил исконную для схоластики проблему эссенции и экзистенции Бога и мира. Экзистенция, т.е. существование, есть только у Бога, мир существует через Божественную экзистенцию и всякое существо получает свою сущность от Бога. Стоит обратить внимание и на то, что к позднему средневековью западное христианство в спорах об обожении человека пришло к тому мнению, что обожение возможно не только по подобию, но и по сущности (а это означает, собственно, упразднение сущности человеческой). В соловьевской философии разработана этика, но практически отсутствует цельная антропология. Человек вытеснен Человечеством, («человек — это Человечество»²²), а все человечество в череде его поколений, как ушедших, так и

²¹ *Ivdnka, Endre von. Plato christianus. La reception critique du platonisme chez lesperes de l'eglise. Trad, franc. PUR 1990. P. 80.*

живущих, видится философу как единый человек — Адам Кадмон. Проблема судьбы человека, его поведения в мире, и, наконец, его посмертной участи вытесняется проблемой всеобщего спасения, решенной как перерастание человечества в богочеловечество. Потеря субстанции я-его в «Теоретической философии» и спор с Л.М. Лопатиным о множестве субстанций является не столько сведением счетов с Декартом или, тем более, не предвосхищением гуссерлевской парадигмы сознания, но реализацией в философии определенной религиозной установки. Человеку Соловьева оказывается пассажиром большого корабля, совершающего путь по проложенному Проклом маршруту: *^ош, шooBo<; smargocprj* (пребывание, исхождение, возвращение), хотя, конечно, не только неоплатонизм, но и вся последующая диалектика в европейской философии в той или иной мере следовала этому маршруту.

В соловьевской метафизике происходит своеобразное наложение нескольких (двух, во всяком случае) взаимоисключающих теодицей, нескольких различных типов объяснения космогенезиса в рамках мифологии европейской ойкумены — платонической, христианской или гностической. Соловьев, задавшись целью произвести синтез «отвлеченных начал», увидеть относительную и частную истину в любой системе, подходил к реализации программы своего синкретизма не всегда критически. Он начинает, подобно неоплатонику, выстраивать эманационную лестницу первоначал-ипостасей, т.е. берется за разработку эманационной мифологемы космогенеза. Но в то же время он компилирует ее с гностической по существу мифологемой творения через отпадение и заставляет платоновскую мировую душу претерпевать именно то, против чего Плотин так ярко и яростно сражался в своём трактате, обращенном «против гностиков». Мировая душа — София раздваивается, одна ее половина остается в мире трансцендентном, другая претерпевает ущерб, образует свой антитип, тварную Софию (хотя этого термина у Соловьева нет, он вообще в своей софиологии избегал частого употребления самого понятия София, по всей видимости, опасаясь слишком явного сближения с предшествующими теософскими доктринами), а по версии раннего трактата это падение, совсем как у гностиков, продуцирует образование Сатаны и Демиурга как протагонистов миротворения. В результате Соловьев совмещает несовместимое, но зато и получает платонизм более динамический, получает содержательную интригу для мирового процесса. Трудно утверждать, насколько сознательно и продуманно он делает это. Вряд ли Соловьев, обладающий гениальной интуицией, позволяющей проникать в суть любой философской или религиозной системы, не отдавал себе отчет в свойствах такого синкретизма.

²² ПССиП.Т.2.С. 137.

Р) Соловьев и «христиане до Христа».
 Герметический корпус
 как один из возможных источников
 учения о Логосе и всеединстве у Соловьева

Возвращаясь к «зарю туманной юности» Соловьева, нам хотелось бы проанализировать один эпизод его мыслительной работы, оставшийся практически за скобками «Чтений о богочеловечестве», сказать о том, о чем Соловьев хотел бы, да не сумел (по тем или иным причинам) сказать. Насколько это позволяла духовная цензура, Соловьев в своих текстах был предельно внимателен по отношению к тем, кого св. Иустин Философ — апологет и мученик II в. — назвал «христианами до Христа», т.е. дохристианской или около-христианской эллинской и иудейской мысли, без знания которой в становлении христианского богословия трудно разобраться. В 6-ом «Чтении о богочеловечестве» (печатный текст которого расходился с произнесенным) Соловьев как бы восстанавливает разорванную генетическую связь между христианской и дохристианской мудростью: «Единственно христиане впервые познали божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух в живом, непосредственно ими осязаемом начале их духовного возрождения. Но следует ли отсюда, чтобы те метафизические и логические определения троичности были чужды христианству *как учению* и не выражали бы собою некоторой части истины? Напротив, как только у самих христиан является потребность сделать *предметом мысли* эту открывшуюся для них божественную жизнь, то есть объяснить ее из ее внутренних оснований в самом божестве, — потребность уразуметь как всеобщую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей, уже познавших теоретическую истину тех начал, коих проявление они, христиане, испытали как живую действительность. И в самом деле, мы видим, что первые умозрения о Боге и его внутренней жизни у христианских учителей — у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена — воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения, представляясь как различные вариации той же умозрительной темы — самооткровения всеединого Божества»²³.

Упомянув о том, что св. Иустин Философ назвал языческих мудрецов «христианами до Христа», Соловьев намечает в примечании к опуб-

²³ ПСС2.Т.3.С.81-82.

ликованному тексту «Чтений» перспективу дать в завершение публикации особое приложение: «Хотя тесная внутренняя связь между александрийскою теософией и христианским учением есть одно из твердо установленных положений западной науки, но так как в нашей богословской литературе по тем или другим причинам это достоверное положение не пользуется общим признанием, то я считаю нужным в конце этих чтений посвятить этому вопросу особое приложение, в котором мне придется также коснуться значения туземной египетской теософии (откровений Тота или Гермеса) в ее отношении к обоим названным учениям»²⁴.

Понятие «египетской туземной теософии» в его применении к Герметическому корпусу отнюдь не является выдумкой Соловьева. То, что оно было употребительно в тогдашней историко-богословской и историко-философской науке, подтверждает исследование еп. Хрисанфа «Религии древнего мира в их отношении к христианству», в третьем томе которого, вышедшем в свет в 1878 г. (шестое «Чтение о богочеловечестве» появляется в «Православном обозрении» в сентябре этого года), в главе «Учение Нового Завета», епископ обращается к александрийской теософии и, в частности, к Герметическому корпусу, и неоднократно употребляет именно этот термин. Идеология корпуса характеризуется им так: «Все это не платонизм только и пифагорейство, но и чисто египетская теософия». Рассматривая возможность того, что автор корпуса мог быть христианином, еп. Хрисанф относится к этому весьма скептически: «Упоминание в книге о вестнике с чашею крещения»²⁵, конечно, можно признать указанием на своеобразно, гностически понимаемое христианство, но также чаша крещения, т.е. омовения или очищения, могла быть и просто мистическим понятием тогдашней теософии, имевшим в своей основе внешние, религиозные обряды омовения. Всего вероятнее, что и это сочинение есть своеобразная смесь иудейских верований с философией александрийской школы и может быть отнесено к эпохе, предшествовавшей явлению христианства. Но христианин ли из Александрии или философ из египетских иудеев был автор этой книги, несомненно ясно во всяком случае, что, помимо греческой, и египетская туземная теософия имела влияние на александрийскую школу»²⁶. Любопытно, что еп. Хрисанф не исключает возможности существенного влияния египетской теософии наряду с платонизмом и пифагореизмом на учение о Логосе и вообще философию Филона Александрийского.

²⁴ ПСС2.Т.3.С83.

²⁵ См.: Согр. Нерм., IV, 4.

²⁶ *Хрисанф, еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. В 3-х т. 1873-1878. Т. 3. Спб., 1878. С. 403.

Хотя приложение, намеченное Соловьевым в «Чтениях о богочеловечестве», так и не было написано, более того в своих опубликованных сочинениях он никогда не обращался к изложению идей герметического корпуса, *Corpus Hermeticum* занимает, однако, отнюдь не последнее место в кругозоре философа. Соловьевское примечание настоятельно призывает нас обратиться к хронологически ближайшим времени формирования христианской философии концепциям, в которых Логос понимается отнюдь не только как отвлеченный закон, или смысл, бытия, по которому все происходит в мире, но занимает важное место в теологии, выступая в качестве Слова, порожденного самим Богом. Обращение к Герметическому корпусу мотивировано и упоминаниями о нем в соловьевских рукописных материалах.

В одном из многочисленных набросков, в которых Соловьев выстраивает историко-генетическую модель своего вселенского учения, отдавая отчет в его источниках и составляющих, мы обретаем следующую ссылку на герметический корпус:

«Герметические книги — *Αουουο*

Каббала — *Kadmon*

Гнозис, *Соφιστος*

У Гермеса — божество в своем абсолютном проявлении — *Λβουος*.

В Каббале — божество в своем активном проявлении — Адам Кадмон (Христос).

В гнозе — божество в своем пассивном проявлении (*София*).

Индия Египет Иудея *Univers*

Эн-соф Логос АдамКадмон *Соφιστος*²⁷.

Герметическому корпусу, тексту внешнему по отношению к христианской традиции, была уготована в истории христианской культуры, тем не менее, совершенно особенная роль. Упоминание герметических трактатов у христианских авторов встречается со II века. Его упоминает Тертуллиан в *De anima*, 33; *Adv. valent*, 15. Климент Александрийский приписывает ему 42 трактата — *Strom.* VI, 4. Лактанций упоминает лишь трактаты, касающиеся религиозной проблематики, в их числе он называет *Logos teleios* (Совершенную речь), дошедший в асклепианской части корпуса и распространенный в Средние века как произведение Апулея. До Лактанция Арнобий связывает учение Гермеса с Пифагором и Платоном. Сам Лактанций восхищается, что Гермесу Триждывеличайшему непонятно как удалось исследовать почти всю истину (*Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quo modo investigavit*) (IV, 9). Он расценива-

²⁷ ОР ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2. Ед. 159.

ет его свидетельство как подобное божественному (*simile Divino*). Действительно, констатирует Лактанций, Гермес называет своего бога Господом и Отцом, как делают все христиане. Единый и единственный, следовательно, не рожденный, он существует от себя и через себя. Один в себе, этот Бог не нуждается в нас, нерожденный — «аноним», безымянный. Творец мира, он произвел его через свое Слово и сделал божественным, чтобы проявиться, бог Гермеса сотворил его и ведет своим провидением (II, 8). Он создал человека по своему образу (II, 10) и он, частью смертный, частью бессмертный, должен трудиться над освобождением тела, в которое он погружен, чтобы вернуться к своему началу. Мы воздаем культ этому богу, но так как творец мира ни в чем не нуждается, то не материальные дары, а хваление чистого сердца более всего ему угодает (VI, 25). Лактанций находит также у Гермеса не только бессмертие души (VII, 13), но и данные о конце мира, которые ему кажутся вполне приемлемыми для христиан (VII, 18)²⁸. Восторженно оцененный раннехристианскими апологетами Арнобием и Лактанцием, как текст едва ли не созвучный по глубине постижения Божества христианскому Откровению, он был известен византийскому средневековью (его читал и о нем отзывался Михаил Пселл, византийский историк X в. Свидя писал, что «этот египетский мудрец, живший раньше Фараона, говорил многое о троичности божества согласно с учением Евангелия» (см. *Lexic. Suid. 'EQLITJS*, p. 524) и стал едва ли не вторым Священным Писанием для эпохи Возрождения, переведенный с греческого на латынь в 1463 году флорентийским гуманистом Марсилио Фичино (называвшим Гермеса «*rex maximus, sacerdos maximus et sapiens maximus*») и повлиявший как на христианских философов-платоников (например, кардинала Николая Кузанского), так и на алхимиков, магов и оккультистов вроде Агриппы из Неттесгейма и Парацельса. А.К. Толстой, поэт весьма чтимый семейством Соловьевых, поэзии которого Вл. Соловьев посвятил статью и в племянницу которого Софью Хитрово был долгие годы влюблён, писал в незаконченной поэме «Алхимик» (1867), сюжет которой построен на легенде о мистике Раймонде Луллии:

В тебе повсюду вижу я
 Того же света преломленья.
 Внутри души его собрать,
 Его лучей блудящий пламень
 В единый скоп всесильно сжать —
 Вот Соломонова печать
 Вот Трисмегиста дивный камень!²⁹

²⁸ Цит. по: *Gilson E. La philosophie au Moyen Age*. 3-me ed. P., 1947. С 109-110.

²⁹ *Толстой А.К. Собр. соч.* В4т. М., Правда, 1969. Т. 1. С. 509.

Герметический корпус имеет сложную структуру, тексты его написаны не одним автором и не в одно время: восемнадцать греческих трактатов в жанре логий-поучений, исходящих от явившегося в откровении божественного Ума-Нуса Гермесу Триждывеличайшему, либо от самого Гермеса, передающего поучения Нуса своим ученикам Асклепию и Тоту, латинские трактаты, атрибутированные Асклепию и собранные под его именем, хронологически более поздние греческие герметические тексты, написанные византийским историком Стобеем. Сразу оговоримся, что, говоря о Корпусе, мы будем иметь в виду только его первую часть — греческие трактаты, открывающиеся «Поймандром», или «Пастырем» (другое имя Нуса, которое в ранне-христианской традиции обозначает Христа)³⁰. Трактаты Корпуса возникают на почве александрийской синкретической культуры во II—IV вв. н.э. (что было установлено филологом Исааком де Казобоном в XVII в., до этого считалось, что Корпус относится к временам едва ли не более древним, чем время возникновения греческой досократической философии — VII—VI вв. до н.э.). Об атрибуции герметических книг их первый французский переводчик Л. Менар писал: «Казобон приписывал их еврею или христианину. Автор *Pantheon Aegypti* Яблонский склонялся к тому, чтобы видеть их произведением гностика. Сегодня их помещают среди последних продуктов греческой философии, но допускают, что среди александрийских идей, которые составляют их основание, есть несколько следов религиозных догматов древнего Египта. На этом мнении остановились Крейцер и его ученый истолкователь М. Гиньо»³¹. Тексты восемнадцати герметических трактатов — это свойственные для античной философской школы *Χουοί*, нечто вроде поучения или лекции, читаемой узкому кругу учеников, и в то же время это *ο-ιγυεα/л/ла* — записанная лекция, доведенная до стадии

³⁰ Ср. с названием одноименного трактата апологета 2-го века Ерма «Пастырь»; Ф.Ф. Зелинский считал, что «Поймандр» послужил источником для «Пастыря» Ермы. Так, этот известнейший исследователь античности писал о Корпусе: «Сочинения эти не одновременны: древнейшее из них («Пемандр») в своей первоначальной редакции послужило источником для «Пастыря» Ермы, одного из первых сочинений христианской литературы, будучи, таким образом, древнее II века по Р.Х.; самое позднее («Асклепий») в его нынешней редакции относится к эпохе императора Константин (IV в.)» (*Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. М., Школа-пресс. 1996. С. 111*).

³¹ *Menard L. Hermes Trismegiste. Trad, complete... P., 1910*, В РГБ хранится экземпляр этой книги которым я воспользовался, с владельческой надписью на титуле В. Кожевникова (ученика Н.Ф. Федорова) и номером 7254/1914 (последние цифры, вероятно, — дата приобретения).

публикации, которая могла восполнить пропущенный материал для отсутствующего ученика. Исследователь корпуса А.-Ж. Фестужьер писал о судьбе герметических текстов: «Исследуя литературный жанр, к которому принадлежит герметический логос, мы видели, что, отправляясь прежде всего от Платона, он свидетельствует о некоторых школьных привычках, свойственных узкому кружку, в котором учитель стремится обратить своих последователей к истинной жизни души: это частный урок (не более трех учеников), который имеет духовное направление. Эзотерический характер этих писаний объясняет их незначительное влияние на мировую литературу, в то время как их апокалиптический аспект, то, что они даются как откровение некоего бога или пророка, объясняет, почему их не упомянул Плотин. Напротив, тот же аспект откровения делает их интересным для Отцов; они стремятся найти в герметике и в некоторых родственных учениях нечто сходное с благочестием, одушевляющим с самого начала христианскую религиозность»³². Гермес Трисмегист соединяет в своем имени имя греческого Гермеса и эпитет соответствующего ему египетского бога Тот — Триждывеличайший. Греческий Гермес — сын Зевса и Майи — покровитель пастухов, дарователь и покровитель речи (ср. с платоновским «Федром», где Гермес приходит к египетскому царю и сообщает ему о своем изобретении письменности), а также проводник-путеводитель душ в загробный мир и их защитник в оном. Египетский Тот («божественный ибис Тот») выполнял аналогичные функции (кроме пастушеской), он почитался как «владыка словес» Бога, устроивший мир своим словом и знающий магические формулы, связывающие злую силу на том и на этом свете. По утверждению Ф.Ф. Зелинского, «под знаком Гермеса-Тота греческая религия соединилась с египетской, последствием этого соединения было *распадение герметизма на высший и низший*... высший герметизм, как система религиозного учения, остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул к египетскому пантеону; наоборот, низший герметизм, как система магических практик, остался по своему существу египетским, хотя и принял в себя и греческие, и другие иноземные начала, и особенно — греческий язык»³³. Оценивая появившиеся в России труды, исследующие учение о Логосе в его истории, наиболее значительным из которых была докторская диссертация кн. С.Н. Трубецкого (в которой герметическое учение о Логосе практически не рассматривалось), Ф.Ф. Зелин-

³² Festugiere A.J., o.p. La revelation d'Hermes Trismegiste. En 4 v. V. 2. Le Dieu cosmique. Paris, 1986. P. 50.

³³ Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. Т. III. Соперники христианства. СПб., 1905. Переизд.: М., 1996. С. 106.

ский замечал, что авторы «подошли к нему с умственным настроением современных метафизиков, между тем, мышление той эпохи, когда был создан Логос, было мифологическим, а не метафизическим, и Логос был мифологемой много раньше, чем стал философемой. *Зарождение же Логоса как мифологемы состоялось на почве герметизма* — вот тот новый результат, который я желал бы привнести в историю Логоса»³⁴. Этот «новый результат» уже, оказывается, был «привнесён» Владимиром Соловьевым. Обращение к герметизму в связи с соловьевской мыслью кажется нам тем более плодотворным, что в Корпусе мы находим практически все ее темы: учение о Логосе, всеединстве и даже учение о Софии.

Первый трактат Корпуса «Поймандр» начинается с традиционной для позднеантичной литературы подобного рода эпифании — явления Божества «отложившему» свои телесные чувства свидетелю. Нечто похожее мы встречаем, к примеру, в «Утешении философией» Боэция, но в Герметическом корпусе эта эпифания является как бы двойной — является не только Нус, но и его Святое Слово. Заметим, что в соловьевских диалогах «Софии» подобная сцена могла бы присутствовать, но её нет — сразу же начинается содержательный диалог. В каком-то смысле роль подобного пролога выполняет поэма «Три свидания», написанная в 1898 году, в которой поэт описал «в шутивных стихах самое значительное из того, что до сих пор случилось со мной в жизни»³⁵. Однако в самом тексте диалогов «Софии» можно найти момент указания на интимно-личностный аспект, в котором небесная возлюбленная является философу: «... когда я смотрю в глубокую лазурь твоих очей, когда я слышу музыку твоего голоса, разве это внешние явления зрения и слуха, которые я воспринимаю?»³⁶.

«1. Однажды, когда я начал размышлять о сущем и моя мысль вознеслась к небесным высотам, а телесные ощущения были притуплены, как это бывает с теми, кто погружается в глубокий сон от пресыщения пищей или большой телесной усталости, мне показалось, что передо мною явилось существо огромного роста, сверх всякой определяемой меры, которое назвало меня по имени и мне сказало: "Что хочешь ты слышать и видеть, постигнуть мыслью и узнать?"

2. И я сказал: "Но кто же ты?" "Я, — ответил он, Я Поймандр, Высший Ум. Я знаю, что ты желаешь и я буду с тобою везде".

³⁴ Там же. С. 99-100.

³⁵ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Подготовка текста, вступ. статья и комм. З.Г.Минц. Л., 1974. С. 132.

³⁶ ПССиП.Т.2.С83.

3. И я сказал: Я хочу понять сущее, постигнуть его природу, познать Бога. Вот что я желаю уразуметь!" Он мне ответил: "Хорошо сохрани в своем уме все, что хочешь узнать, я научу тебя".

4. При этих словах он изменил облик и внезапно передо мною открылось величайшее зрелище — все стало Светом, ясным и радостным, и увидев его, я был увлечен им. Немного погодя наступила тьма, устремившаяся вниз, жуткая и мрачная, свернутая в мучительные спирали, змеевидные, как мне показалось. Потом на смену этому мраку пришло нечто по своей природе влажное, невыразимо тревожное, дающее дым, как от огня, и производящее некий звук, неопикуемый стон. Потом оттуда раздался нечленораздельный крик, который я сравнил бы с голосом огня.

5. Святое Слово (*Хбуо\$ ауюд*) спустилось из Света, покрыло природу и беспримесный огонь вырвался из влажной природы вверх, к высшей области. Он был легкий и живой, и в то же время действенный; и воздух, благодаря своей легкости, последовал за огненным дыханием, поднимающимся к огню от земли и воды, так что он <воздух> казался подвешенным к огню; земля и вода оставались на месте настолько перемешанными друг с другом, что земля не отличалась от воды: и они непрерывно приводились в движение возносящимся над ними дыханием Слова, которое различал слух.

6. Тогда Поймандр [сказал]: "Понял ли ты, что это видение означает?" На что я [ответил]: "Научи меня". "Этот свет, — сказал он, — это я, Ум, твой Бог, тот, кто предшесъует влажной природе, вышедшей из тьмы. Исходящее же из Ума сияющее Слово — это Сын Божий". — "Что ты хочешь этим сказать?" "Познай то, что я хочу этим сказать: все, что в тебе видит и слышит — это Слово Господа (*Ю-ю? ХУОУОВ*), а твой Ум это Бог-отец: они неотделимы друг от друга, так как в их единстве жизнь". — "Благодарю тебя", — сказала. — "Тогда сосредоточь твой ум на Свете и научись познавать его"».

Во влажной природе, вышедшей из тьмы и существующей относительно независимо от божественного Ума, узнаётся платоновская материя. Животный нечленораздельный зов, из нее исходящий, противопоставлен Слову, исшедшему из Божества, которое одновременно есть и Слово, раскрывающее Ум Бога, и деятельный принцип, уподобляющийся Логосу Евангелия от Иоанна. В дальнейшем, в XII трактате Корпуса, можно

видеть аналогичную оппозицию голосов животных, разных у различных их видов, и единого человеческого Слова. Вообще, всё, что имеется в божественном мире, есть и в человеческом. Хвала человеку, которого Гермес именуется сыном Природы, порожденной Богом, а значит по логике Корпуса — внуком Бога, находила прямой отзвук у Николая Казанского и платоников Возрождения — Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Джордано Бруно, почитавших Корпус и его таинственного автора. Доказательство божественного происхождения человека — обладание им умом (а значит и словом). Без интеллекта человек уподобляется животному, интеллект не обитает в душе вялой, ленивой, покидает душу, привязанную к телу и подавленную им. «Ибо человек, — резюмирует Гермес, — божественное животное, и поэтому он должен быть сравнен не с прочими земными животными, но с теми, кто на небесах и называется богами. Или, скорее, дерзнем сказать правду, человек еще выше их, или, по крайней мере, равен им. В самом деле, ни один из небесных богов не покидает пределов неба и не спускается на землю; человек же, напротив, сам восходит до неба и измеряет его. Он знает то, что вверху, и то, что внизу, знает все остальное в точности, и самое чудесное — ему нет необходимости покидать землю, чтобы быть вверху, так далеко достигает его могущество. Надо, наконец, решиться сказать, что человек — это смертный Бог, Бог — это бессмертный человек. При посредничестве этой пары — мира и человека, существуют все вещи, но все они произведены Единым. (X, 24—25)». Божественный мир — это мир архетипов: отношение ума к логосу в божественном мире и в нашем мире оказывается изоморфным.

Сходную аналогию можно найти и в раннем христианстве, например, у Климента Александрийского: «Ведь "образом Бога" является его Слово (ибо божественный Логос есть истинный сын Ума), образом же Логоса является истинный человек, ведь ум в человеке уподобляется божественному Логосу и этим разумен (*καυίχοϋ*)» (Protr. X; 143,18—19). Отношение Логоса к Уму в Боге объясняется через зависимость слова от интеллекта в нас. В этом учении о Логосе-посреднике, делающем человека сродным Богу, нетрудно увидеть параллель с оспариваемым Плотинем в трактате «Против гностиков» (II, 9) учением об уме-посреднике, допустив один раз существование которого, можно умножать число посредников между божественным и человеческим умом до бесконечности, однако, согласимся, что Гермес далек от крайностей гностиков-сектантов, действительно доходящих в умножении таковых посредников до исступления.

Для Корпуса, что отличает его от гностической традиции, ум и логос есть спекулятивная способность, присущая человеку как таковому, а не редко встречающийся пневматический дар, имеющийся лишь у избран-

ных гностиков. В XII трактате «О всеобщем уме» Ум открывает Гермесу: «Имей в виду вот что еще, сын мой: Бог наделил человека, единственного среди всех смертных животных, этими двумя дарами, умом и словом, которые имеют ту же ценность, что и бессмертие³⁷. Ведь если человек распорядится этими дарами для соответствующих целей, то он ничем не будет отличаться от бессмертных; более того, раз и навсегда выйдя из тела, он будет сопровожден умом и словом в хор богов и блаженных (СН XII, 12)». Словом Бог выделил человека из сонма других животных, потому как слово является общим для всех людей, в то время как голоса у каждого рода животных свои. В доказательство этого автор Корпуса ссылается на то, что современная герменевтика (берущая свое название именно от Гермеса) назвала бы смысловым единством понятия: слово может быть переведено с одного языка на другой и поэтому в Египте и в Персии оно то же, что и в Греции.

Если при выявлении существенных параллелей философии всеединства Соловьева с герметическим корпусом не ограничиваться лишь учением о Логосе, на влияния которого в соловьевских материалах имеются прямые указания, а пойти дальше, то обнаружится еще несколько не менее интересных точек соприкосновения, что, впрочем, отнюдь не должно свидетельствовать о прямых заимствованиях, а скорее о типологическом сходстве и близости учений, коренящихся в античной идее всеединства.

Такое сходство прослеживается и в учении о сущности Божества и о том, в чем Бог себя открывает, — его мудрости, или Софии. Не верно было бы полагать, что соловьевское учение о Софии имеет своим истоком лишь ветхозаветные тексты и иконописную русскую традицию. Немецкая мистическая литература и даже гностические предания неоднократно вспоминались исследователями, обращавшимися к интерпретации софиологии. Между тем герметизм, насколько мне известно, среди этих параллелей не упоминался. А между тем идея Софии как божественности присутствует в Герметическом корпусе и по XI трактату относится к сущности Божества, первому его порождению. Этот трактат, представляющий собою речь Ума, обращенную к Гермесу, следующим образом излагает систему начал: «Бог, Вечность (эон), мир, время, становление. Бог творит Вечность, Вечность создает мир, мир производит время, время даёт

³⁷ Издатель Корпуса А.-J. Festugiere сохранил вставку, сделанную, по его мнению, в этом месте переписчиком: [У человека имеется также изреченный логос]. Деление Логоса на мысленный и изреченный свойственно стоической традиции и Филону Александрийскому. Встречается оно и у Соловьева. Мы вернемся к этому ниже.

становление. Сущностью Богоявляется [благо, красота, счастье] мудрость; Вечности — тождественность; мира — порядок, времени — изменение, становления — жизнь и смерть. Энергией Бога является ум и душа; Вечности — пребывание и бессмертие; мира — составление и разложение³⁸; времени — рост и уменьшение; становления — качество и <количество>. Итак, Вечность в Боге, мир в Вечности, время в мире, становление во времени. Вечность укоренена в Боге, тогда как мир движется в Вечности, время течет в мире, а становление происходит во времени» (X1,2).

«Вечность», «эон» в гностической традиции соотносится с Софией, либо отождествляясь с ней, либо являясь одной из ее сил. Исследователь и издатель Герметического корпуса А.-Ж. Фестужьер так комментирует это понятие: «Речь идет то о *вечности* в общепринятом философском значении, начиная с "Тимея" (37d-38с),... то об эллинском *боге Эоне*,... то об *ипостаси*, божественной Силе, приписываемой божественной Софии, творческой и активной Душе мира, которая сохраняет, однако, свойства философского зона, вечного пребывания — парадигмы космического времени. Так, одновременно можно сказать, что Вечность производит мир, и в то же время, говоря философски, сущностью Вечности является тождественность»³⁹. М. Тардьё, издатель Берлинского кодекса, в комментарии к «Апокрифу от Иоанна» так определяет это понятие: «Вечность обозначает здесь женское существо и служит именем для силы Метропатора <одно из названий Демиурга, порождения Софии-Ахамот, у валентиниан Ириная — А.К.У. Он также применим к <*tivafii*>; Бога в СН XI, 3 и к вечной активности формы, или Софии, божества в магическом греческом паришском кодексе. Метропатор — андрогин, бог низший по отношению к первому, относится к нему так, как всемогущество относится к Отцу и несет в себе двойственность второго бога. Он двойствен, поскольку он есть *deuteros*, но также поскольку несет силу и дыхание жизни (женский элемент) и света (мужской элемент) своего Отца-Духа, он не стареет в отличии от Эона астрологов, проходящего через все возрасты жизни (ср.: Макробий 1,18,10), он вечен и, наконец, невидим»⁴⁰.

³⁸ В тексте — *apokatastasis* и *antapokatastasis*, что означает двойственный характер мирового катаклизма в среднем платонизме: по Берозию, когда все планеты собираются в созвездии Рака, то мир гибнет в огне, а когда в созвездии Козерога — то вводе; отсюда — солнцестояния, а также зима и лето (Сенека *Quaest. Nat.*, 11129,1).

³⁹ *Corpus Hermeticum*. Т. 1. Texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, 3-me edition. P., Lesbelles Lettres, 1972. С. 157.

⁴⁰ *Tardieu M.* Codex de Berlin. Cerf, Paris, 1984. С 261.

Определяя Софию как сущность Божества и в то же время идеального мира, Соловьев близок к герметическому пониманию Вечности, или Эона. «Бог есть источник всех вещей, Вечность — их сущность, мир же — их материя. Вечность — есть Сила Божества, творением Вечности является мир, у которого нет начала, но который пребывает в вечном становлении под действием Вечности. Поэтому ничто в этом мире никогда не погибнет, ибо Вечность не имеет погибели, и не будет разрушено, ибо мир весь облечен Вечностью⁴¹. Но что же есть тогда божественная Премудрость? — Это и благо, и красота, и счастье, и вся добродетель, и Вечность. Вечность, таким образом, устраивает космос, вводя бессмертие и пребывание в материю» (XI, 3).

Итак, герметическая София — это сущность Бога, силой которой является Вечность (Эон), пребывающее вне длительности и становления начало, как бы окружность, периферия, или объемлющее Бога, называемое еще Благим Демоном (Агатодаймоном) и Душой мира. Это начало производит материальный мир и, также как Логос и Ум — начало всех слов и идей. Вечность, или Премудрость, является началом добродетели, в коей первыми ее составляющими являются калокагатия — всей античной культуре свойственный идеал духовной и телесной гармонии, и эвдемония — счастье, состоящее в блаженной жизни при своем даймоне. Соловьевское определение Софии в качестве сущности, или идеи, Всеединого, а также принципа духовной телесности твари, первой материи, «повинной» в происхождении материального мира, связанность ее с динамически-энтелехийным принципом — все это показывает близость соловьевского понятия Софии Герметическому корпусу.

Еще одной точкой соприкосновения с герметизмом оказывается то, что и соловьевская философия, и герметизм относятся к типу систем, в которых первоначально мыслится как всеединое. Другой вопрос, как соотносится в том и другом случае утверждение всеединства абсолютного первоначала с пантеизмом. Ведь всеединое может полагать иное, отпуская его от себя, отчуждая, а может различать это иное в себе, так что это иное останется, в конце концов, тем же абсолютным, только рассмотренным с иной точки отсчета. Элементы пантеизма можно отыскать и у Гермеса, и у Соловьева. При желании, эти учения возможно истолковать как пантеистические, но для нас существенно другое.

Представление об абсолютном, как об «одном во всем» свойственно всей неоплатонической традиции. Определяя основные понятия своей философии, Соловьев далеко не сразу приходит к понятию «всеединства»,

⁴¹ Вспомним одно из соловьевских определений Софии как воплощенного и в то же время идеального человечества, становящегося Абсолютного.

которое теперь уже является устоявшимся наименованием целой школы в русской философии, а за её пределами свободно используется современными филологами и переводчиками в переводах досократиков. Понятие «всеединства» возникает у Соловьева в опубликованном тексте 6-ого «Чтения о богочеловечестве». В первом диалоге каирской триады «Софии» мы найдем греческую формулу *sv kal -nav* — «одно и все», «одно во всем». Этот диалог не случайно носит название «Абсолютное начало как единство (принцип монизма)». Окончание этого диалога переносится Соловьевым и в переработанном виде включается в ближайшую к «Софии» по времени написанию работу — «Философские начала цельного знания». Для сравнения приведем два фрагмента текста параллельно (первый — в переводе с французского), что лишний раз подтвердит нашу догадку о том, что рукопись «Софии» использовалась в последующей работе философа в качестве черновика:

«София»

Но абсолютное начало есть начало всего существующего; единое есть начало всякой множественности, простое — начало сложного, свободное от всякой формы все формы производит.

Оно есть *sv kal nav*.

Таким образом, те, кто хотят знать его лишь как *sv*, только в его единстве, познают его только наполовину, и их религия как в теории, так и на практике, остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока.

Стремление Запада, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциальным единством ради множественности форм и индивидуальных характеров, так, что там даже не могут понять един-

«Философские начала цельного знания»

Но абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое — начало множественности, цельное — начало частного, свободное от всех форм, всех их производит.

Абсолютное не есть только *sv* — оно есть *sv kal nav*.

Поэтому те, что хотят знать его только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его, и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видим на Востоке.

Постоянное стремление Запада, напротив, жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что там люди даже не могут иначе понять единство как только внешний порядок, основан-

ство иначе, чем чисто внешний порядок — такова характеристика их Церкви, их государства и их общества.

ный на традиционном авторитете (будь то папа или библия) или на формальной силе закона (будь то конституционная хартия или *suffrage universel*) — таков характер западной религии и церкви, западной философии и государства, западной науки и общества.

Вселенская религия призвана соединить оба эти стремления в их истине, познать и осуществить истинное *ёи кал* тоИ².

Истинная вселенская религия, истинная философия и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремления, освободившись от их исключительности, должны познать и осуществить на земле настоящее *ев кал там*⁴³.

Существенно дополнение, сделанное в последних строках приведенного фрагмента из «Философских начал цельного знания». В период оформления своей философии Соловьев много думал о том, каким быть статусу его учения — будет ли это вселенская религия или вселенское учение. В «Философских началах цельного знания» ясно указывается на то, что всеединство для своего реального осуществления требует и единства сфер человеческого знания, веры и деятельности — «вселенской религии, истинной философии и истинной общественности». По этим трем путям и будет идти Соловьев в развитии своей философии, хотя его философия и будет эволюционировать в направлении относительной автономии ее частей.

Однако само понятие «всеединство» в «Философских началах цельного знания» не встречается ни разу. Речь идет о сущем, которое определяется как «единое и все», и о сущности, или идее, которая отождествляется с Софией и определяется как «*осуществленное единство, то есть единство во всем, или в множественности*»⁴⁴. Это «единство во всем», или множественность, заключена в сущем потенциально, в Логосе она переводится в акт, а в идее должна снова вернуться к абсолютному, но уже как действительное единство. Это и есть, по замыслу Соловьева, софийное состояние мира.

Каковы же источники соловьевского *Ъ кал -navl* Общим местом исследований является указание на Платона. Однако, не нужно особой

⁴² ПССиП. Т. 2. С. 91. Разбивка на абзацы в цитатах, данных параллельно, принадлежит нам — А. К.

⁴³ ПССиП. Т. 2. С. 253.

^ ПССиП. Т. Г. С. Г. В. Б.

проницательности, чтобы увидеть принципиальное расхождение Соловьева с Платоном в данном вопросе. У Платона единством обладают вечные идеи, видимый мир, напротив, не способен обладать единством: единое не может быть множественным, как и множественное — единым, это вытекает уже из принципа несмешиваемости платоновских идей. Всеединство существует только в мире идей, но оно не в том, что все идеи смешаны, или одна идея содержит в себе другую, а в том, что «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям»⁴⁵ (Рагт., 133 с 8 — d 2), в том, что каждая идея отражает на себе всю целостность бытия, и отражает ее специфично, отличаясь в этом от других идей. Благо только потому и есть благо, что оно не есть что-нибудь еще и не может им стать. В мире подобий невозможно всеединство, как невозможно и чистое созерцание идей. «Одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество»⁴⁶ (Polit., 525 a 5—6), но не потому, что единое вошло во многое и идеи перемешались, а из-за того, что в вещи присутствуют сразу несколько идей и несовершенство нашего видения не позволяет их различить.

Говоря об истоках соловьевского «всеединства», предпочтительно остановиться на истории понятия, отнюдь не исключая возможности и необходимости и иного, содержательного и сравнительного изучения различных систем в истории философии, в которых идея всеединства присутствует⁴⁷. Здесь мы упомянем лишь известные нам случаи, в которых очевидно употребление формулы, обозначившей у Соловьева впервые тему всеединства.

В досократической философии эта формула встречается у Ксенофана (в изложении его учения Симпликием): «Одно начало (и причем ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное) или всеединство (*sv hal TTCLV*) сущего принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида» (Комм, к «Физике» Аристотеля 22, 22)⁴⁸.

⁴⁵ Платон. Парменид. // Собр. соч. В 4т. Т. 2. С. 355. М., Мысль. 1993. Пер. Н.Н. Томасова.

⁴⁶ Платон. Государство. // Собр. соч. В 4т. Т. 3. С. 307. М., Мысль. 1994. Пер. А.Н. Егунова.

⁴⁷ Такой анализ был, например, проделан С.С. Хоружим в статье «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» (см. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 32-66).

⁴⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогий до возникновения атомистики. Издание подготовил А.В. Лебедев. М., Наука. 1989. С. 164.

Филон Александрийский указывает на эту формулу, как на принадлежащую стоикам: «Он называет прокаженными и расслабленными тех, которые, все сводя к миру и все выводя из него, вместе со стоиками утверждают, что *Ἰχάλ -nal sari b Qsog*». (Leg. alleg. Pf. I. 248) (Муретов М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С.88).

Греческая формула, близкая к цитируемой, встречается в текстах «Герметического корпуса», к примеру, в «тайном гимне» (*svXoyla*) из XIII трактата, одном из тех фрагментов, который более всего поражал мыслителей эпохи Возрождения, христиан, своей близостью к христианской поэзии, восхваляющей Господа всех Сил. Текст этого гимна таков:

«Пусть вся Природа в мире прислушивается к звукам гимна.

Откройся, земля; пусть на мой голос отойдет всякая задвигающая дождя; не шевелитесь, деревья. Я должен воспеть Господина твари, Всецелого и Единого (*ii^vsTv убкХки mt тцд хт'игеих; XUQIOV, xal to irav xal to IV*). Откройтесь, небеса; ветры, задержите ваше дыхание, пусть бессмертный круг Бога прислушается к моей речи. Я воспую Того, кто создал все сущее, кто утвердил землю и подвесил небо, кто приказал пресной воде выйти из океана, чтобы распространиться по земле населенной и ненаселенной для существования и питания всех людей, кто приказал огню появиться для пользы богов и людей.

Сотворим все хвалу ему, Ему, поднимающемуся над небесами, Творцу всей природы, который есть зрячий ум, принимающий хвалу всех моих сил.

Силы, сущие во мне, воспевайте Всеединого: пойте в единстве с моей волей, вы все силы, сущие во мне. Святое знание, зажженное тобою, благодаря тебе я пою умный свет и радуюсь в радости ума. Вы все, Силы мои, пойте гимн вместе со мной. И ты пой со мной, воздержание! Моя справедливость, пой во мне Правду, и ты, соучастие, пой Единого через меня. Истина, пой Истину, и ты, Благо, пой Благо. Жизнь и Свет, от вас идет хвала и к вам она возвращается. Благодарю тебя, Отче, энергия моих Сил. Благодарю тебя Бог, Сила моих энергий. Твое Слово через меня воспевает тебя, через меня прими все в Слове, как словесную жертву. Вот к чему призывают Силы, сущие во мне: они воспевают Всеединого, они исполняют волю Твою. Твоя воля исходит от Тебя и возвращается к Тебе, Всеединый. Прими от всего нашу словесную жертву, Всеединое, сущее в нас, сохрани его, Жизнь, освети его, Свет, <Дух?>, Бог! Ибо Ум есть пасть Твоего Слова. О, духоносец Творец, Ты есть Бог.

Это-то и взывает твой человек — через огонь, через воздух, через землю, через воды, через дыхание, через твои творения. Я получил от Тебя благословение Вечности, по моему желанию и по твоей воле я достиг покоя. Твоей волею я узрел это изреченное благословение» (Corp. Herm., XIII, 17-20)⁴⁹.

Единое во мне взывает к всеединому в Божестве — такова суть герметического гимна. Влияние герметического корпуса на западно-европейскую мистическую и философскую традицию было огромным, поэтому не исключено, что в соловьевскую философию формула всеединства пришла и «окольными» путями, например, через немецких романтиков, избравших ее своим девизом и трактовавших ее куда более в пантеистическом духе, обоготворяя природу и человека как ее часть. Именно так прозвучала она у Гёльдерлина в Предисловии к «Гипериону»: «Блаженное единство, бытие в единственном смысле этого слова потеряно для нас, и нам должно было его утратить, если мы хотели его достичь и добиться. Мы вырываемся из мирного *in cal TTCLV* мира, чтобы вновь восстановить его, через себя самих. Мы отделились от природы, и то, что некогда, какможно полагать, было едино, теперь противостоит одно другому, и господство и рабство сменяются с обеих сторон. Часто сдается нам, что мир — это *все*, а мы — *ничто*, и часто также, что мы — это *все*, а мир — *ничто*... Покончить с этим вечным противостоянием между нашим Я и миром, восстановить высший мир, который превыше всякого разума, соединиться с природой в *одном* бесконечном целом — вот цель всякого нашего стремления независимо от того, согласны мы в том или нет»⁵⁰. Интересно, что сам Гёльдерлин узнает эту формулу, читая философа «чувства и веры» Ф.Г. Якоби. В своем сочинении «Об учении Спинозы в письмах к г-ну Мозесу Мендельсону» (1785) тот сообщает мнение Лессинга об учении Спинозы: «Ортодоксальные понятия божества для меня уже ничего не значат; они для меня чужеродны. "Ev kal -nal. Только это я и знаю!»⁵¹. Эта же формула появляется и в альбоме Гегеля под записью, сделанной Гёльдерлином, 12 февраля 1791 года, написанная, вероятно, рукой самого Гегеля, а затем встречается в гегелевской «Философии религии». Ставшая своеобразным паролем для друзей-романтиков Гёльдерлина, Гегеля и Шеллинга, эта формула могла быть позаимствованной Соловьевым и из их сочинений.

⁴⁹ Пер. мой по изданию: Corp. Hermeticum. Paris, 1945. V. 1. P. 207 // Texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere.

⁵⁰ Гёльдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. М., Наука. 1988. С. 37-38.

⁵¹ С. 615.

у) Учение о Логосе

Филона Александрийского

и его отражение в «Чтениях о богочеловечестве»

Филон Александрийский, современник Христа, платонизирующий иудей, воспринимает платоновскую идею о различении чувственного и умопостигаемого миров и рассматривает человеческий ум как частицу, отделившуюся от божественного Ума. Его главная идея, близкая всей неоплатонической традиции, последующей во времени Филону, — это идея трансцендентного Бога, сообщающегося с миром и человеком через ряд посредников, активных сил, исходящих от Бога, которые являются стражами тела, интендантами, викариями, министрами, орудиями, невидимыми причинами, а также добродетелями и дарами Божьими, *xagtrsg Qsou*, ангелами-посланниками, посредством которых Бог воздействует на вечную материю и устанавливает свои порядки, не нисходя и не склоняясь к ней: в них осуществляется двойная власть Бога, сотворившего мир и царствующего над ним⁵². Центральное место среди этих посредников занимает Логос, вечное Слово Бога, его первородный Сын.

У Филона Александрийского в понятии Логоса выражается идея опосредованного отношения Бога к миру. Логос и есть посредствующее звено между абстрактно-беспредикативным сущим и реально-конкретным бытием. Через него Сущее переходит из абстрактной пустоты бытия в себе к реально-действенным отношениям к внешнему, становится первопричиной реального бытия, творцом и миропромыслителем, через него Бог образует все вещи и наблюдает за ними. Он позволяет душе, или высшей ее части, божественному духу, вышедшему из Логоса, господствовать над плотью, избегнуть захваченности телом, освободиться от греха и с помощью вечной Премудрости подняться к Богу и почтить в нем, увидев вещи в их живой связанности с трансцендентным. Логос должен, с одной стороны, состоять в имманентном соединении с Божеством в качестве его разума, силы или атрибута, а с другой — внутренне и нераздельно соединяться и с миром в качестве имманентной ему формы, души или закона.

В виду двойственности своих функций, двойственности связываемых полюсов, Логос у Филона как бы раздваивается, причем, как и в Герметическом корпусе, наблюдается изоморфность двух Логосов как во вселенной, так и в человеческой природе. Первый Логос — логос мысленный — есть совокупность идей-первообразов, из которых образован умственный мир, второй — Логос воплощенного, телесного мира, откры-

⁵² См.: *Chevalier J. Histoire de la pensee. V. 2. D'Aristote a Plotin. Editions Universitaires. 1992. P. 210.*

вающий упорядоченность в видимом мире — логос изреченный, отпечаток умных идей. «Первый есть как бы источник, второй же — поток из него; область первого — ум, второго — язык» (De vita Mos., 672 с—е). В человеческом мире эти два Логоса можно уподобить рождающейся в глубине сознания мысли и произнесенному (или написанному) тексту, в котором эта мысль может быть выявлена для другого. Первый, мысленный Логос определяется Филоном как разум Бога — ноэзис и ноэма, если выразить это терминами, взятыми на вооружение современной феноменологии у средневековой схоластики, т.е. мыслительная способность и то, что представляет собою предмет божественной мысли — само содержание или *идея* мысли, результат мышления. Как заметил С.Н. Трубецкой, «субъективно Логос есть способность божества, его разум или премудрость (<rocpia) и объективно — его идея или первообраз Сущего, заключающий в себе всю полноту идей или возможных образов Сущего»⁵³. Как мыслительная способность Бога Логос называется Филоном *νοῦο-ίγ, biavoia, Хоуигрмд, <ro<f)ia rov Qzov*. Мысленный Логос у Филона в своем ноэтическом аспекте есть не просто верховная идея, но совокупность, всеобщий род или высшее единство идей. «В нем логически объемлются и из него последовательно развиваются все частные идеи божественного ума. Он представляет собою всю стройную систему миротворческого плана во всей ее логической целостности. В этом смысле Логос называется у Филона "местом и страной" (ϙα>α хал тсmod) умственного мира, книгую (*fifiXlov*), в которой начертаны сущности всех предметов (та? ТШУ *akkwv averraasig*), "первообразною печатаю" (*αqx& Tυnog <ε<poayk*) мира реального — "идею идей" (ᑕαα Т<зν *Ifewv*) и, наконец, вообще "умственным или идеальным миром" (*хбо-(iog votlto?)*)⁵⁴. Он — @so? (без артикля, в отличие от существа Бога — о Oго?), или второй Бог — *fovreoog Qsog*, Логос-первосвященник — *Аоуог о щ&t \$ugamo\$*. В качестве первосвященника небесного, сравниваемого с ветхозаветными первосвященниками Мельхиседеком, Веселиилом, Моисеем и Аароном, он — уравниватель между Богом и миром (iVonj?) , утешитель — (*тхаоахХгцmod*), примиритель совести (*Jxi-щд*). Кроме этого Логос является еще и высочайшей силой, или совокупностью сил, Божества. Божественные силы — это одно из центральных понятий теологии Филона, они являются потенциями, или свойствами, Божества, выражающими его активное откровение вовне.

По сравнению с греческим учением о Логосе, развитым Геракли-том, Филон делает шаг вперед по отношению к христианской концепции

⁵³ Трубецкой С.Н. Сочинения. М., Мысль. 1994. С. 176.

⁵⁴ Муретое М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С.41.

Логоса. Его Логос не просто созерцательная, или мыслительная, сущность или закон, лежащий в основании космоса, но деятельная, мироустроющая сила, «образующая» сила, и в то же время, сила, пребывающая в вещах в качестве изреченного Логоса. Но Логос у Филона иерархически ниже Бога, он в отличие от христианского Логоса — не личная, живая, соравная первой, ипостась, но второй бог, подчиненный первому как его тень, или орудие. В то же время Логос Филона имманентен миру, он близок к понятию «семенного логоса» у стоиков, ибо он содержит невидимые причины и семена всех вещей, которые возникают не из ничего, но из существующего в вечности наряду с богом меона, материи, получающей все платоновские характеристики — небытия, пассивности, становления и пр. Как отмечает М.Д. Муретов, первым в русской богословской науке обративший специальное внимание на учение Филона о Логосе, в его философии «борются и стремятся к взаимному слиянию два совершенно противоположные и логически несоединимые воззрения на Логос: с одной стороны как на стоическую божественную силу, атеистически развивающуюся в систему универсума, а с другой — как на ветхозаветного ангела-посредника между Богом и миром. Этим взаимным проникновением и смешением идей национально-иудейских с эллинско-философскими объясняется: как то поразительное сходство с христианством *внешне-формальной* стороны Филоновой философии, благодаря которому Филона некогда считали даже христианином, так равным образом и то, почему со стороны своего *внутреннего содержания* она осуждена на безвыходное колебание между двумя принципиально противоположными христианству и взаимно себя отрицающими точками зрения на Логос»⁵⁵.

Внимательно рассматривая пятую главу «Начала органической логики» в «Философских началах цельного знания», мы обнаружим близость и даже сходство формальных определений Логоса у Соловьева с учением о Логосе у Филона. Во-первых, Соловьев сохраняет двойственность определения Логоса как скрытого, мысленного и выраженного, изреченного. К ним, в духе гегелевской триадологии, добавляется еще и «синтез» — Логос конкретный или воплощенный: «Логос есть отношение, то есть первоначально — отношение сверхсущего к себе самому как такому или его саморазличение, а так как сверхсущее есть абсолютное, то есть, вместе с тем и *все*, то Логос есть также отношение сверхсущего ко всему и всего к сверхсущему. Первое отношение есть внутренний, или скрытый, Логос (*ἄβυοq svdtaSsTog*); второе есть Логос открытый (*ἄβυοq TTQO(poQim<;)*); третье есть Логос воплощенный, или конкретный (Христос)»⁵⁶.

⁵⁵ Указ. соч. С. 7-8.

⁵⁶ ПСС2.Т.2.С375.

Действительным остается и характер Логоса как посредника, но не между Богом и миром, а между Богом и первой материей — «другим абсолютного» или «другим абсолютным»: «Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю». Логос можно интерпретировать у Соловьева и как проявление Абсолютного (в таком случае он как будто теряет свою существенность в качестве самостоятельной ипостаси) и как то, что дает абсолютному проявиться, осуществить себя в бытии, «определение, или выражение проявляемого». Логос, если представить соловьевскую драму начал театром четырех актеров, есть режиссер, раздающий роли, а может быть, представитель главного героя, который все время молчит и вообще на сцене не появляется. Это вполне соответствует дефиниции Логоса как «начала определения, различения, внутреннего развития и откровения — начала света, в котором все открывается или становится видимым (*<paherat>* все содержание абсолютного)⁵⁷. Именно в Логосе возможны любые определения: так, именно Логос полагает внутри абсолютного по Соловьеву различие сущего, сущности и бытия; в Эн-Софе и Духе Святом нет определений и различений. Бытие ввиду пустоты собственного содержания (чистое бытие = ничто, по Гегелю и Шеллингу), является проявлением, или откровением, сущего и сущности посредством Логоса.

Для Филона Логос — и мысль, и идея одновременно, в субъективном и объективном аспекте. Как решает этот вопрос Соловьев? «Логос и идея вообще соотносительны (как активное и пассивное начало, как форма и материя и т.д.), и все основные определения абсолютного суть выражения их непосредственного взаимодействия или непосредственные проявления Логоса в идее. Но ясно, что в этих определениях Логос как такой выражается в различной степени и что именно специальное выражение Логоса в идее есть истина, по отношению к которой сам Логос, как сущий, специально определяется как ум, а способ бытия его как представление»⁵⁸. Здесь, несмотря на всю «соотносительность», декларируется скорее разность понятий Логоса и идеи, чем их тождество. Это и понятно, ведь Соловьев склоняется к тому, чтобы поставить понятия сущности и идеи в один ряд с Софией или душой, а София и Логос для него — это разные ипостаси. То, что у Филона не отделимо от Логоса как его идея, Соловьевым гипостазировано. Причем материализация другого абсолютного, или первой материи, или ничто, и есть по Соловьеву изреченный Логос Филона: «Поскольку абсолютно-сущее подлежит действию этого осуществленного им другого, или идеи — оно является страдательным,

⁵⁷ Там же. Т. 2. С. 358.

⁵⁸ Там же. С. 374.

потенциальным, материализуется: эта его материализация, или определенное проявление, и есть осуществленный Логос — *Λογος εχ\$τος*, или *πQ<χροQιx6\$*⁵⁹.

Это «ничто» оказывается, материализовавшись, настолько влиятельным, что начинает действовать на само абсолютно-сущее. Формальная сторона соловьевских определений едва ли уступит филионовским, а истинное намерение Соловьева, то, что он в действительности хотел сказать, приходится подчас угадывать за внешне броскими и блестящими, но весьма отвлеченными определениями и схемами. Однако, несмотря на этот схематизм, прямая связь соловьевской системы начал с Филионовым учением о Логосе весьма очевидна: Логос у Соловьева — посредник, в котором сущее (в трех своих аспектах — сущего, бытия и сущности) относит себя к первой материи, или идее, лежащей в лоне самого абсолютного. Условно можно сказать, что если скрытый, мысленный Логос тождествен для Соловьева второй ипостаси, то Логос изреченный, внешний отождествляется с первой материей, или идеей (т.е. «как бы» четвертой ипостасью, тенью трех первых лиц).

Идея, которая ставится в соответствие Логосу, у Соловьева тоже не однородна, но, как и всё в соловьевской теософии, «делится без остатка на три». Трем Логосам, или трем качествованиям Логоса, соответствуют три качествования идеи, которые в совокупности и составляют другое абсолютного, его сущность или материю (это, несомненно, есть усложнение филионовского учения о Логосе). Логосу мысленному, или скрытому, соответствует «другое, или сущность, только как чистая потенция или идея в возможности (магия, или Майя)», Логосу открытому, или изреченному, ставится в соответствие «другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности», и, наконец, третьему, или конкретному, Логосу, или Христу, «отвечает и конкретная идея, или София»⁶⁰. Замечу, что этот фрагмент — одно из двух мест в «Философских началах цельного знания», где Соловьев именуется Софию. Далее идет пояснение странных «магических определений» идеи: «В абсолютном *другое* есть только проявленное *то же*; оно только кажется (представляется, видится, является) другим и в этом качестве есть *Майя*, то есть видимость, или призрак. Но только чрез эту видимость возможно действительное проявление абсолютного; поэтому Майя есть единственная возможность, или мощь, творения: майя — магия. Она же есть тем самым первоначальный субстрат всего, или первая материя»⁶¹. Вспомним, что «мощью» или «положитель-

⁵⁹ Там же. С. 372.

⁶⁰ Там же. С. 376.

⁶¹ Там же. С. 376.

ной силой бытия» в «Софии» Соловьев называл первый полюс абсолютного. Буддийское понятие «Майя» — иллюзия, морок мира, — здесь также очевидно употребляется применительно ко второму полюсу и отнюдь не в буддийском и даже не в шопенгауэровском смысле пренебрежительного отношения к мировой видимости.

Из работы с бумагами Соловьева создается впечатление, что мысль автора в его теософских сочинениях подчинена некой жесткой схеме, сложившейся заранее, до того, как Соловьев решился взять в руку перо и изложить на бумаге «философские начала цельного знания». Текст Соловьева — отнюдь не художественное повествование или публицистическая риторика; он дескриптивен и схематичен, но схема в нем развернута в повествование. Схема эта — не его краткое изложение предыдущего текста или его пояснение для читателя, она рождается прежде текста, и сам текст является последовательной экспликацией схемы. Подтверждением этого являются не только схемы, вынесенные в пятый раздел «Философских начал», но и те, что попадают среди архивных бумаг Соловьева. Две подобные схемы уместно привести здесь, где речь зашла о Логосе и соотносимых ему «магических» определениях идеи. Обе эти схемы находятся на развороте рабочего листа, на первой странице которого — конспекты неких немецких и латинских сочинений, а на обороте — неопубликованное французское стихотворение о Боге, по всей видимости, принадлежащее Соловьеву (он неоднократно пробовал поэтическое перо по-французски):

I.

	самосознание Magus	блаженство Magia	воля Homo divinus	Mundus divinus
Эн-соф	разум Intellectus	созерцание Idea	желание Homo idealis (intelligibilis)	Mundus idealis
	ощущение Animus	чувство Anima	= хотение Homo naturalis	Mundus natural]
	Аоуоq	Ζωοψις	Adam Kadmon	

П.		Эн-соф		
Αουοq	x	Ζοqηος	=	AdamKadmon
Deus	x	Natura	=	Homo (coelestis)
Magnus	x	Magna	=	Homodivinus Mundus divinus
Intellectus	x	Idea	=	Homoidealis Mundus idealis
Animus	x	Anima	=	Homo naturalis Mundus naturalis
		Deus: Pater, Verbum, Spiritus Sanctus		
		Эн-соф ⁶²		

В двух схемах Логос характеризуется тремя сходными определениями: Маг, Ум и Дух — в первой, Великий, Ум и Дух — во второй, ему ставится в соответствие София — Магия, Идея и Душа — в первой, Великая, Идея и Душа — второй, в совокупности они дают на этот раз не Христа, но Адама Кадмона — первочеловека, или собирательного человека, человека по преимуществу, который в теософически-мистических системах вытесняет Христа (правда Христос в таких случаях именуется вторым Адамом, Адамом, восстановленным из грехопадения). Этот Адам Кадмон предстает в тройственности божественного, идеального и природного человека. По всей видимости София-премудрость в этих схемах ведет свою «родословную» не только от Филоновой философии, но и от каббалы — иудейской мистики, пышным цветом расцветшей в средневековой Испании, но в своих корнях предшествовавшей Филону и повлиявшей и на него⁶³. Но это тема требует отдельного рассмотрения.

8) *Влияние Оригена на учение о «началах».*

Философия Соловьева как онто-теологическая система

Название первой для молодого Соловьева системной работы по метафизике — «Философские начала цельного знания» — вполне «александрийское». Если «генеалогия» цельного знания восходит к славяно-

⁶² ОР ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 2 Ед. 159. Л. 3 об.

⁶³ Теме влияния каббалы на Вл. Соловьева посвящено исследование: *Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. М.: О.Г.И., 1998. Под ред. М.А Колерова. С. 7—104.*

филам и их немецким предкам (романтикам, Фихте, Шеллингу), то происхождение слова «начала», одного из наиболее употребляемых слов в ранних трактатах Соловьева и эквивалентного французскому «*principes*», в «Софии», связано, прежде всего, с Оригеном — богословом Александрийской школы, который мог иметь общего с Плотиним учителя, Аммония. Кстати, сочинение «О началах» Оригена написано до его изгнания из Александрии в 231 г. Известный исследователь христианского платонизма Э. фон Иванка анализирует в своей книге «*Plato christianus*» историю понятия «начала», примененного к теологическим и богословским реалиям. Кардинал Ж. Даниелу в своей книге «*Origene*» (1948) ссылается на то, что Альбин во «Введении в платоновскую философию» называет «Трактатом о началах» собственно метафизическую часть своей книги, в которой стоит вопрос о фундаментальных началах бытия. В главе К «речь о началах» (названная теологической) отличена от рассуждения «физического». Выражение «начала» по отношению к учению о метафизических принципах появляется еще и в другом месте: Иустин во «Второй Апологии» (гл.7, 8) (PG, 6,456 C) говорит по поводу стоиков: «Стоики в своей морали стойко держатся этих законов, что доказывает, что их теория о началах вещей и телесных существах неистинна». Он же говорит о пророках: «Из них можно извлечь разного рода пользу, как о началах, так и о конце, и о том, что должен знать философ» (Dial. с. Trif., 7). Прокл говорит о метафизике Аристотеля в следующих словах: «Поскольку она занимается началами». Плотин называет началами высшие принципы бытия: «Ипостаси, которые являются началами». Августин называет учение Плотина о триаде учением о трех «основоначальных» субстанциях («О граде Божием», X, 23) и говорит немного дальше: «Что есть эти принципы для платоника? Нам это известно». Халкидий в своем комментарии к «Тимею» Платона, обозначает то же самое, пользуясь словом *initia*, передающим греч. *αρχή*. По Альбину *αρχή*, или «начальные причины», это: 1) невыразимый Бог, творец всего; 2) идеи, которые являются мыслями Бога и «парадигмами» конкретного мира; 3) бесформенная материя, в которой реализуют себя идеальные формы. Для Оригена началами являются Бог, то, что относится к Логосу (Λογος) и материя. Причем материя не является началом по преимуществу, поскольку она возникает как результат отклонения духовных существ от Бога (даже духи, наделенные эфирной материей, уже повинны в таком отклонении)⁶⁴.

О названии сочинения Оригена «О началах» и о том, что понимать под самими «началами», у историков богословия нет единого мнения. Мар-

⁶⁴ См.: *Ivdnka, Endre von. Plato christianus. La reception critique du platonisme chez lesperes de l'eglise. Trad. franQ. PUF. 1990. P. 100-102.*

келл Анкирский, Бароний, Неандер, Томазиус понимают под «началами» Оригена главные предметы бытия: Бог, мир, человек. Церковный историк IV в. Евсевий Памфил, Гюз, Риттер, Шнитцер, Редепеннинг, Малеванский понимают начала в смысле основных истин христианского вероучения, полагая, что Ориген как христианин не мог допускать существование никаких онтологических начал, кроме Бога. И, наконец, некоторые — латинский переводчик Оригена Руфин (в чьем переводе и дошло до нас полностью это сочинение), Баур и некоторые другие историки совмещают и то и другое значение — в их понимании началами являются главные онтологические реалии, которые служат и главными предметами христианского вероучения.

Стоит предположить, что именно последнее понимание начал и является характерным для Соловьева. Понятие начала относится им, прежде всего, к сверхсущему, которое является «абсолютным первоначалом всего существующего»: «Определенное нами сущее или сверхсущее как абсолютное начало всякого бытия есть первый верховный принцип органической логики, а так как эта логика есть первая основоположная часть в философской системе цельного знания, то это начало является безусловно первым принципом всей нашей философии»⁶⁵. Началами являются и сами онтологические реальности, о которых идет речь (Соловьев приравнивает дух, ум и душу как три определения сущего к живым существам, ипостасям), и понятия об этих онтологических реальностях, входящие в систему органической логики. Началами являются и три ипостаси — Эн-соф, Логос и Святой Дух, и определения сущего — дух, ум и душа, и осуществления сущего в качестве сущего, бытия и сущности, и способы бытия — воля, представление и чувство и т.д. Логика, которую Соловьев пытается создать в «Философских началах цельного знания» и лекции по которой он читает в своем последнем в Московском университете осеннем семестре 1876—77 г. (не находя, впрочем, понимания со стороны слушателей)⁶⁶ и есть не что иное как система начал, или логическая модель всеединства. В этой понятийной логике Соловьев именует ум «началом идеального единства», а душу — «началом реальной множественности».

⁶⁵ ПССиП. Т. 2. С. 254.

⁶⁶ Подавая заявление о предстоящих лекциях, Соловьев представляет программы двух курсов — логики (диалектики) и истории греческой философии. Программы эти не сохранились, но на основании ряда эпистолярных и прочих свидетельств СМ. Лукьянов приходит к справедливому выводу, что «непонятый» курс логики строился из материалов незавершенного труда «Философские начала цельного знания» (Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание. В 3-х кн. Книга, М., 1990. Кн. 3. С. 38—39).

Тема «Соловьев и Ориген» отнюдь не исчерпывается далеко не случайным совпадением в названиях их работ. Автор достаточно критической и пространной статьи об Оригене в Словаре Брокгауза, отказавший Оригену в праве считаться христианским философом (верующий христианин и эллинский мудрец, по мнению Соловьева, жили в Оригене раздельно), Соловьев в молодости сам воскрешает именно те положения Оригенова учения, за которые тот был анафематствован с подачи Юстиниана на Константинопольском соборе в 542 г. Это и учение о восстановлении всех (*anoxata(zma)(ΓΙ<; r&v irnvrtov)*) — о спасении всех, включая дьявола, отвергающее православное учение об аде, которое Соловьев в риторическом задоре называл «гнусным догматом» на последнем чтении в Соляном городке в 1877 г., и учение о предсуществовании душ, высказанное, правда, только в неопубликованной Софии, и встречающиеся на страницах его черновики упоминание в оригеновском контексте учения о душе Иисуса, и учение об эфирном теле, в котором должны воскреснуть мертвые после второго пришествия. Эти моменты сходства не остались незамеченными современниками Соловьева. Так, в 1892 г. обозреватель журнала «Странник», рецензируя одну из первых статей «Смысла любви», определил ее как «исследование современного Оригена»: «Мы готовы усвоить в полной мере это имя г. Вл. Соловьеву, даже превзошедшему древнего Оригена как плодovitостью своего пера вообще, так и количеством в его бесчисленных сочинениях оригинальных философских построений»⁶⁷. Соловьев обратил на это внимание, ответив на это сравнение шуточным стихотворением, посланным в декабре 1894 г. кн. С.Н. Трубецкому⁶⁸. То же сопоставление провел и выпускник Московской духовной академии, преподаватель провинциальных семинарий А.А. Никольский, опубликовав в харьковском журнале «Вера и разум» за 1902 г. свое исследование «Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев», по сути — первую монографию, охватывающую творческий путь Вл. Соловьева в его целом⁶⁹. В ней впервые был дан систематический обзор соловьевского творчества. В заключение этой работы, Никольский пытается провести развернутое сравнение философии

⁶⁷ Странник. 1892. № 9. С. 120.

⁶⁸ «Был сравнен в журнале «Страннике»

С Оригеном я самим.

Уж не снять ли мне подштанники

Перед зеркалом большим?»

(Борисова КВ., Носов АЛ., Колеров МЛ. К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой. Новые материалы / De visu, 1993. № 8. С. 15).

⁶⁹ См. современное переиздание работы: Никольский АЛ. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьев. СПб., Наука. 2000.

Соловьёва с оригеновской. Так, он отмечал, что оба мыслителя выполняли роль катехизаторов для своей эпохи, что их отклонения от строгой церковной догматики вызваны тем, что «они оба уклонялись от истины тогда, когда благодаря своему рационалистическому складу мышления хотели выяснить вопросы, не подлежащие компетенции рассудка (для Оригена — вопрос о соединении естеств во Христе, для Соловьёва — о творении из ничего)»⁷⁰. Другим моментом, единящим Соловьёва с Оригеном, являлось отношение к ним Церкви. Отмечая, что ряд положений учения Оригена был осужден Вселенскими соборами, Никольский пишет: «В наше время Соборы более не созываются, но нет сомнения, что если бы они собирались и рассматривали произведения христианских мыслителей, то и сочинения Соловьёва во многих своих пунктах были бы осуждены Церковью, хотя его самого, может быть, и не признали бы еретиком, как не признали еретиком в свое время и Оригена, несмотря на то, что его сочинения были признаны еретическими»⁷¹. Отмечал Никольский и склонность обоих мыслителей к аскетизму, выразившуюся, правда, у Оригена в самооскоплении, а у Соловьёва «в жизни, полной лишений, тревог и решительного презрения ко всем её удобствам и условностям». Надо сказать, что миф об аскетизме Соловьёва был пущен его современниками и, возможно, не без участия в этой «провокации» самого Соловьёва. Так, отправившись в 1875 году в Лондон, он писал Н.М. Соллогуб: «Живу я гораздо аскетичнее, чем в Москве, нигде не бываю кроме Британского музея и других подобных заведений, питаюсь исключительно акридами и диким медом и сношения имею с одними юродивыми спиритами. Дело в том, что я в непродолжительном времени намерен выступить с проповедью о кончине мира, воскресении мертвых и жизни будущего века, аминь»⁷². А.Ф. Лосев, также посвятивший сопоставлению Соловьёва с Оригеном специальную главку в своей монографии «Соловьёв и его время», с ходу отмечает большую часть высказанных Никольским положений, справедливо полагая, что рационализм или, например, апологетическое отношение к христианству свойственны отнюдь не только двум сравниваемым мыслителям. Однако Лосев не отмечает самой возможности сравнения, видя главный пункт схождения Оригена и Соловьёва в субординационизме: «Наиболее совершенное бытие находится наверху, и оно выше всего. Начиная с него, происходит постепенное снижение бытия, покамест это последнее не доходит до своего низшего состояния. Такой субординационизм весьма характерен для

⁷⁰ Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьёв. СПб., Наука. 2000. С. 330.

⁷¹ Указ. соч. С. 331.

⁷² Письмо от 8 октября <18>75 // РГАЛИ. Ф. 453. Оп. 1. Ед. хр. 787. Л. 2.

всей античной философии, поскольку в основном она является пантеизмом разной степени совершенства»⁷³. Нельзя не согласиться с Лосевым, что соловьевская метафизика и, в частности, его учение о триадическом раскрытии абсолютного начала, несет в себе «оттенки некоего отдаленного субординационизма»⁷⁴ (и даже, заметил бы я, вовсе не отдаленного!). Но я все же отмечу еще один момент, сближавший великого богослова II в. и классика русской философской мысли XIX в. Он заключается в особом отношении к раннехристианскому гнозису и, в частности, в подчеркнуто негативном отношении к сотворенному материальному миру (не к эфирной, но к природной, вещественной материи). По Оригену, материальность была результатом падения, отвлечения душ от Бога, их охлаждения, или, метафорически скажем, процесса духовной конденсации. Даже эфирное тело небесных воинств уже есть результат такого отвлечения. Единственная душа, оставшаяся безраздельно преданной Отцу, это Душа Христова. Э. фон Иванка так описал три измерения — гностическое, неоплатоническое и христианское, в которые можно поместить мысль Оригена: «Чувство опасности в космосе, который ощущается как враждебный, — это гнозис. Усилие слияния с безличным абсолютным, ощущаемым в конечном счете тождественным с самым глубинным основанием моего "я" — это неоплатонизм. Личностное отношение ответственности и доверия сотворенного я к своему Творцу, познанному как личность, — это христианство»⁷⁵. Остается только добавить, что все эти три измерения присутствуют и в соловьевской мысли. Центральной проблемой как Оригена, так и Соловьева было происхождение зла — они по-разному отвечали на этот вопрос, но пристальное внимание к своим гностическим оппонентам было свойственно им безусловно. Ориген был ближе в вопросе о происхождении зла к антигностическим писателям св. Иринею, Тертуллиану, но он не случайно вспоминает в трактате «О началах» Валентина и Маркиона, а в сочинении «Против Цельса» важное место отводит изложению системы гностиков-офитов, относясь к ним, как к серьезным соперникам, и называя еретиков по именам.

Но вернемся к вопросу о «началах». Здесь мы сталкиваемся с гностической парадигмой соловьевского стиля мышления. Ведь далеко не случайно он называет предметом своих занятий не богословие и не философию, но теософию, включающую в себя логику, метафизику и этику. По этимологии слова «теософия» видно, что мы имеем дело с богомудрием или богословием, по трехчастному ее составу видно, что речь идет как будто бы о

⁷³ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс. 1990. С. 174—175.

⁷⁴ Там же. С. 177.

⁷⁵ *Ivdnka, Endre von.* Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les peres de l'eglise. Trad. franc. PUF. 1990. P. 130.

философии, о трех ее разделах, являющихся традиционными для философии со времен Ксенократа и Аристотеля. Но ведь в том-то и дело, что богословие и философия для Соловьева неразделимы. Оттого он и колеблется в 1875—76 г., какой подзаголовок дать трактату «София» — «Начала вселенской религии» или «Начала вселенского учения». «Начала» соловьевского философского языка являются онто-теологическими реалиями, а сама «теософия» Соловьева — онто-теологией. Здесь мы воспользуемся понятием, введенным в философский язык Мартином Хайдеггером в его семинаре о Гегеле, где он рассматривал понятие бытия у Гегеля. Единое метафизики двойственно — это Единое как всеобщее, объединяющее все существующее, примиряющее различия в основе, и Единое как первое и наивысшее, по Хайдеггеру переосновывающее все в разуме: «Основывая, Логос собирает все во Всеобщем; основывая в разуме, он собирает все, исходя из Единого». Метафизика как логика, как совершающаяся через Логос и в Логосе, будь то в бытии или в нашем сознании о бытии, мыслится одновременно и как онтология, и как теология, как двояковыпуклая линза, через которую мы хотим постичь тайну бытия. Метафизика по Хайдеггеру оказывается логикой, которая одновременно и онто- и тео-логична: «Метафизика соответствует бытию как Логос, она есть "логика" в своей основной линии, но это логика, которая мыслит бытие существующего, а значит логика, отмеченная тем, что есть различного в Различии: онто-теология. Все что есть различного, открывается нам как бытие существующего во Всеобщем и как бытие существующего в Высшем. Поскольку бытие проявляется как основа, сущее есть то, что основано, тогда высшее сущее есть то, что основывает в разуме в смысле первой причины. Когда метафизика мыслит сущее в перспективе его основы, которая обща всему сущему как таковому, тогда она является логикой, поскольку она онтологична. Когда метафизика мыслит сущее как таковое в его Целом, то есть в перспективе высшего Сущего, основывающего все в разуме, тогда она является логикой, поскольку она теологична»⁷⁶. Вся история европейской метафизики, начиная с Парменида, открывшего, что «быть и мыслить одно» — это выраженное в той или иной форме развитие онто-теологии, стремление гностического «приручения» Божества, Примирения в Различии искомого путем «чистого разума». Поэтому М. Хайдеггер, стремящийся прорывать толщу метафизических стереотипов европейской культуры и свернуть с наезженного тракта фило-

⁷⁶ *Heidegger M. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysique // In: Identität und Differenz, 1957. Trad. fr: M. Heidegger. Questions I, P. 305.* Обратим внимание, что две системы координат, задающие по Хайдеггеру метафизику как онто-теологию — отношение ко Всеобщему и отношению к Высшему, сходятся в античной формуле «одно и всё», воспринятой Соловьевым.

софии на проселочную тропу, заключает свое открытие сродным паскалевскому утверждением, констатирующим, как сказал бы Бердяев, «неудачу философии» и, прежде всего, неудачу религиозной философии.

М. Хайдеггер пишет: «Рассмотреть онто-теологическое конституирование метафизики — означает понять, как было бы возможным найти в сущности метафизики, что ответить на вопрос: Как Бог входит в философию? Бог входит в философию через Примирение, которое мы помыслили прежде всего, как вводящее в Различение бытия и сущего. Различение составляет общий план, по которому возводится сущность метафизики. Примирение открывает нам бытие как основу, которая приносит и представляет; и эта основа сама имеет необходимость в основании-в-разуме, исходя из чего она сама основывает в разуме: то есть она имеет необходимость в причинении Вещью самой изначальной, Вещью главной (Ursache), помысленной как Causa sui. Таково имя которое соответствует Богу в философии. Этому Богу человек не может молиться и приносить жертвы. Перед Causa sui он не может ни пасть на колени, исполненный страха, ни играть на гуслях, петь и танцевать. Таким образом, мысль без-Бога, чувствующая себя принужденной оставить Бога философов, Бога как Causa sui, может быть ближе к божественному Богу. Но это говорит только о том, что такая мысль гораздо более открыта, чем онто-теологическая мысль об этом думает»⁷⁷.

Язык соловьевской метафизики — это язык европейской философии. Особенно явственно сознаешь это, когда задумываешься над тем фактом, что первый, пусть до конца и не удавшийся опыт построения системы, философ предпринял по-французски, на иностранном языке, который он знал наилучшим образом. Поэтому Соловьев — философ европейский, как, по всей видимости, и всякий, кто предпринимал попытку самостоятельной философской работы в России, оставаясь в то же время в русле греко-европейской философской классики. И поэтому, сознает Соловьев это или нет (скорее всего, сознает: «Философские начала цельного знания» даже завершаются опытом такого сознания) сама логика философского языка диктует ему смысло-образы. Поэтому вслед за Хайдеггером мы заключим этот экскурс в онто-теологическую проблематику Соловьева вопросом: «Узел проблемы в языке. Наши западные языки, каждый по-своему, являются языками метафизической мысли. Не получила ли субстанция западных языков один отпечаток — метафизики, не является ли она, другими словами, окончательно отмеченной онто-теологией, или эти языки подарят нам и другие возможности слова, включая сюда и возможность говорящего безмолвия? Эти вопросы могут быть только поставлены»⁷⁸.

⁷⁷ Ibid. P. 306.

⁷⁸ Ibid.



Глава 5

Соловьев — читатель немецких мистиков

Не имея достаточных сведений для восстановления круга чтения Соловьева той поры, мы можем, тем не менее, с достаточной степенью уверенности констатировать, что мистическая литература прочно в него входит. Сегодня, употребляя словосочетание «христианский гнозис», представляют себе обычно не гностицизм II—III веков, и не «гнозис» Климента Александрийского или св. Максима Исповедника, но немецкую мистическую традицию, идущую от Мейстера Экхарта и Г. Сузо, традицию, воспринявшую проблематику древнего гностицизма и поставившую под вопрос однозначно негативную оценку древнего гностицизма, существовавшую (и существующую) в богословских школах. Поэтому обращение к этому кругу литературы при рассмотрении гностических мотивов, сказавшихся в соловьевской метафизике, необходимо. Однако нельзя сказать, что ее изучение носит у Соловьева систематический и целенаправленный характер: он читает Бёме и Сведенборга (совершенно не ясно, были ли он знаком с проповедями Мейстера Экхарта, чьи созерцания задали направление немецкой философии вплоть до середины XIX века), а затем Гихтеля, Порреджа и Арнольда, не для того, чтобы почерпнуть из их откровений что-либо для своего синтеза (синтез по преимуществу базировался на философском материале), но для подтверждений и проверки собственного «опыта». Из Петербурга он пишет С.А. Толстой (вдове гр. А.К. Толстого) 27 апреля 1877 г.: «Эти три недели я занимался довольно много, написал четвертую главу, гораздо более интересную, чем прежние, и отдал переписать, чтобы прочесть в Красном Роге (если попаду туда вместо Малой Азии) <речь идет о главе «Философских начал цельного знания», работы, которая была не чем иным, как переработкой французской «Софии» — А.К>. — В библиотеке пока не нашел ничего особенно-го. — У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезы-

чайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое...»¹. Французский философ Г. Башляр как-то заметил, что когда мы читаем о чужом детстве, то наше собственное обогащается. Немного перефразировав, я сказал бы, что мы обогащаем и наш мистический опыт, читая о подобном опыте у других. Во всяком случае, применительно к Соловьеву и его софийным видениям совершенно нельзя разделить в написанных им текстах то, что действительно привиделось философу (если оно и впрямь привиделось), от того, что вычитано взято им от других. Исследователям соловьевского творчества еще предстоит изучить, какие именно труды вышеуказанных авторов имелись в наличии и какие из них мог читать Соловьев в Санкт-Петербурге, в Публичной библиотеке, в пору его работы в Ученом комитете Министерства народного просвещения. Признаюсь, такой работы я пока что не проделал, не проделал ее и С. М. Лукьянов, снабдивший вышеприведенную цитату из письма обширным комментарием с изложением биографий поименованных мистиков.

а) Соловьев и Яков Беме

Отношение Соловьева к наследию «тевтонского философа», саксонского мистика и духовидца Якова Бёме (1575—1624) проанализировано до сих пор отнюдь не исчерпывающим образом. Академик Вяч.Вс. Иванов замечает: «Из последующей европейской традиции, исследовавшейся Соловьевым начиная с 1875 года, по-видимому, ближе всего к его представлениям о Софии были идеи Якова Бёме. Еще трудно сказать, в какой мере правы те авторы, которые (как Зденек В. Давид в статье о влиянии Бёме на русскую религиозную мысль), говорит о прямом воздействии на Соловьева идей Бёме»². Я. Бёме несомненно оказал влияние на соловьев-

¹ Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. М., 1990. Т. 3. С. 139-140.

² Иванов Вяч.Вс. Россия и гнозис // 500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах. М.-СПб., «Ин де Пеликаан» Амстердам, 1993. С. 12.

ское учение о Софии — и шире — на его концепцию исторического процесса, о чем сам Соловьев неоднократно свидетельствовал. Племянник философа С.М. Соловьев вспоминает, что читал в библиотеке Московской духовной академии экземпляр «Христософии» Я. Бёме, имеющий пометки на полях синим карандашом, которые весьма напоминали руку Вл. Соловьева³. В 1873 г., по окончании Университета и получении степени кандидата философии, Соловьев отправился в Сергиев Посад и определился вольнослушателем в Академию, стремясь стать кандидатом богословия. Общение с Д.Ф. Голубинским, сыном в то время уже покойного прот. Федора Голубинского, знатоком немецкой мистики, отнюдь не безразличным к «софийным» темам и обладателем богатой книжной и рукописной коллекции масонских изданий (хранящейся ныне в ОР РГБ), могло пробудить интерес Соловьева к софиологической проблематике и подтолкнуть его к знакомству с творениями «тевтонского философа». Приведем лишь один пример из черновика, опубликованного впервые С.М. Соловьевым: «Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен. Случайность и произвол только в человеческом невежестве.

Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг) или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадения) — каббала, Бэм — и те, и другие получали в результате чертей и вечный ад.

С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о миров<ом> процессе как необходимом безо всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс явл<ялся> или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соединяли идеал<изм> с натурализмом (натур-филос<офия> Шеллинга, сист<ема> Гартмана), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последн<ие>, сравнительно совершенные, не могли опред<елить> истинной цели и значения процесса, ибо цель эта — осущ<ествление> духовного божеств<енного> мира.

В последней св<оей> сист<еме> Шеллинг с логич<еским> понят<ием> процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и довольно спутанное представ<ение> о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него сравнительно удовлетворительное определение; отсюда же у него вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бэма

³ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, Жизнь с Богом, 1977. С. 90.

и Сведенб<орга>, — отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии.

Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии — вечного завета⁴.

Соловьев, как видно из начала этой цитаты, претендует на еще более последовательный детерминизм в описании мирового процесса, чем это имеет место у Я. Бёме, а таковой сопрягаем лишь с еще более последовательным рационализмом в богословии, рационализмом, который, собственно говоря, и превращает богословие в теософию, не оставляя в судьбе твари и мира ничего открытого, не predetermined изначально. Мы лишь наметим моменты сближения Соловьева с Бёме, не принимаясь за изложение бёмевской системы и сославшись на сжатый, но очень ёмкий опыт такого изложения, предпринятый С.Н. Булгаковым в «Свете Невечернем»⁵. С.Н. Булгаков трактует систему Я. Бёме как эманативную и поэтому представляющую собою разновидность *мистического рационализма* (в гораздо большей степени, чем у Экхарта), *динамического спинозизма* как разновидности пантеистического монизма. Это ведет Бёме к акосмизму, непризнанию ценности тварного бытия и жажде его окончательного упразднения и даже «отсутствию идеи творения и тварности». Несмотря на формальное наличие в системе Соловьева этих понятий, можно в известной степени отнести эти замечания и к философии Вл. Соловьева. В определении Соловьевым абсолютного первоначала как *Ничто* влияние Я. Бёме возможно, хотя и не единственно. Гораздо более естественно было бы предположить, что Соловьев заимствует это определение от традиции, идущей от Ареопагитик, а возможно и от апофатического гностицизма Василида, также определявшего Абсолют как ничто. Фактическим повторением бёмевских идей является учение о «природе в Боге», которая обретает личность в Божественной Софии и в которую Абсолют глядится как в «зерцало мудрости». В ней, как и в гностической Софии, формируются полярности или силы ада и рая, происходит трансцендентно предшествующая миру порча (виновник ее у Бёме — Люцифер), которая становится основой создания мира. Интересен и момент соотношения Софии и Марии у Бёме, приводящий к принижению роли последней. Бёме считал, что Пресвятая Дева не была непорочной от рождения, но стала таковой в момент Благовещения, когда в нее всели-

⁴ ПССиП. Т. 2. С. 176-177.

⁵ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., Республика, 1994. С. 144-154; 235-237.

лась Jungfrau Sophia, которая превратилась в «мужскую тинктуру», а затем породила «mannliche Jungfrau» — Христа. Поэтому Христос для Бёме родился не «от чистых кровей» земной человеческой Девы, а прошел через Деву, как сквозь трубу, по-настоящему родился от Софии. Казалось бы, подобного рода идеи были в корне чужды Соловьеву как христианскому философу. Но вот факт: в «Софии» о Богородице не сказано почти ничего, кроме намека на то, что она является одновременно и Матерью Слова и его дочерью одновременно. Есть дезидератум в соррентийском диалоге «развить» эту тему, сказав «Несколько слов о культе Пресвятой Девы», но ничего существенного, кроме не слишком удачного замечания о возможности партеногенеза у людей (недаром ведь учился на естественном факультете во времена Базаровых и Рудиных!) сказано не было. Однако в этом же диалоге, в одной из маргиналий, мы находим подтверждение того, что вопрос о соотношении Софии и Марии в соловьевской теософии был отнюдь не решен до конца: так, в перечислении «первичных и вторичных начал» пятую позицию занимает зачеркнутая строка «Мария и Христос», поверх которой надписано: «София и Христос». Интересный спор о соотношении Марии и Софии в соловьевской философии разгорелся уже после смерти Соловьева в 1903 г. между двумя «заинтересованными» лицами — Андреем Белым, упрекнувшим в своей статье «О теургии» в сентябрьском номере журнала «Новый путь» (орган религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге) Соловьева в смешении Марии и Софии, и А.Н. Шмидт⁶, разъяснившей А. Белому в своем ответе, опубликованном там же, как это соотношение у Соловьева нужно правильно понимать, сформулировав в виде снятой антиномии то, что недоформулировал Вл. Соловьев: «Тот соловьевский *второй абсолютный центр, то Божье другое*, что теперь многие привыкают звать именем Софии, во всем писании, от Песни Песней до Апокалипсиса, считается

⁶А.Н. Шмидт(1851—1905) — журналистка «Нижегородского листка», автор мистического сочинения «Третий завет» (1886), в котором она считала себя Небесной Маргаритой, «нечётным духом», в котором воплотилась Церковь. Позднее, познакомившись с соловьевскими стихами, обращенными к Софии, она возмнила себя Софией соловьевских стихотворений, в связи с чем попыталась завязать с Соловьевым личные отношения и даже встретила с ним незадолго до его кончины в 1900 г.; ее тексты представляют любопытный опыт гностического сознания в современную Соловьеву эпоху. О значении ее образа в «мифе» русского Ренессанса см. нашу статью: Нижегородская сивилла // История философии. № 6. М., Институт философии РАН. 2000. С. 62-84. Там же читатель найдет и публикацию сохранившихся в ОР РГБ ее писем к Вл.Соловьеву. См. также стр. 364-386 наст.изд.

мистической Невестой Христа, Женой Агнца. Если же между Богом-Словом и его *другим* ("или олицетворенным миром) существуют отношения супружеской любви, то тем самым становятся недопустимыми отношения сына и матери... Единственный смысл, в котором *София* может служить воплощению Христа, это тот, что она, как мировая душа, заключает в себе и все истинное содержание материального мира, и всю низшую человеческую природу, которой причастен был Христос, а тем самым заключает в себе и Его Самого, как человека. И если все живущее на земле — ее порождение, то и Он, поскольку Он человек. Но не в том личном, буквальном смысле, в каком Его Матерью является Мария. И в той же мере, как Иисуса, мировая душа заключает в себе и Марию. Высший же, Божественный дух Иисуса, выше и больше ее, и в свою очередь заключает ее в Себе. А Мария, как мать Его, Бога-Слова, есть также и ее мать»⁷.

Как утверждает С.Н. Булгаков, у Бёме в самой Софии момент Вечной Женственности, связанный, прежде всего, с более поздней по времени поэзией И.-В. Гёте, практически отсутствует. София — вне пола, она враждебна полу, эротика мистика Бёме лишена, что связывает пол в человеке не с замыслом Божиим, а с результатом грехопадения (само сотворение женщины из ребра Адама уже рассматривается Бёме как результат грехопадения), и делает Бёме враждебным всяким проявлениям пола в жизни, например, браку и деторождению. Булгаков пишет, что «уничтожение женственности не позволяет Бёме видеть лик Церкви как Невесты Христовой, как Тела Его», противопоставляя в этом учение Бёме учению А.Н. Шмидт, не только рассматривавшей Церковь-Софию как Невесту Христову, но и отождествлявшей ее с собою⁸. В отсутствии эротизма, конечно, не упрекнешь Соловьева, чьи софийные видения были связаны с эротикой, подчас отнюдь не сублимированной, а самой натуральной, но если мы вспомним о мечтаниях Соловьева о том, что рождение должно прекратиться для наступления царства сизигической любви, и намеки, сделанные в более ранней по времени написания «Софии» о том, что совершенные мудрецы не должны вступать в брак с земными женщинами,

⁷ Опубликовано в: *Шмидт А.Н.* Из рукописей А.Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева. М.: [Путь], 1916. С. 20. Белый не принял возражений мистической Возлюбленной Соловьева, написав Э.К. Метнеру в ноябре 1903 г.: «Знал, что делал, когда путал Софию с Марией, но в той плоскости, на которой я стоял (символической, а не воплощенной>), можно и должно смешивать Софию с Марией. Т*³ Шмидт не умеет соблюдать перспективы плоскостей» (*Козырев А.П.* Нижегородская сивилла // История философии. № 6. М., 2000. С. 70).

⁸ *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., Республика, 1994. С. 237.

чтобы быть в контакте с Софией, то следы бёмевского презрения ктварной материи ощутимо представляются и в философии пола и любви Соловьева.

«Грехопадение» Софии, ее нисхождение в тварный мир, существенно отличает софиологию Соловьева от бёмевского учения о Софии. У Бёме София говорит своей собеседнице — Душе: «Я не сочетаваюсь с земной плотью, ибо я Царица небес, и царство мое несть от мира сего»⁹. Возможность своеволия заключена в человеческой душе, в ее «огненном качестве», которое, укрывшись от лучей софийного света, может обратиться на себя, «вкусить самости». Собственно, все то, что у Бёме свойственно отдельной человеческой душе, Соловьевым переносится на мировую Душу, т.е. на Софию, и к ней могут быть применены слова Беме, отнесенные им к душе: «все творимое собственною волею есть грех и противно Богу, потому что она выходит из того порядка, в котором Бог ее сотворил, вошла в непослушание и хочет быть сама госпожею»¹⁰. У Соловьева эта диалектика самоограничения приобретает дополнительный смысл: всякое существо, самоутверждаясь, утверждает свое отдельное и ограниченное бытие, ограниченность есть определение другим, что влечет за собою страдание. Идущую в философской традиции от Спинозы формулу «*Omnis determinatio est negatio*» Соловьев наделяет онтологическим смыслом. Определение есть обретение предела, отделяющего от всего, и выпадение через это из всеединства.

Интересно сравнение софиологии Бёме и Соловьева, сделанное НА Бердяевым: «Если сопоставить софианство Бёме и софианство Вл. Соловьева, то явное предпочтение должно быть отдано Бёме. Учение Бёме, как к нему не относиться, отличается большой чистотой и отрешенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью, то оно всегда отличается этической ясностью, внемлетникакой муте... София Вл. Соловьева, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях. Об этом свидетельствует его поэзия»¹¹. Для Бердяева, впрочем, неприемлем был скорее не «мутный» эротический оттенок соловьевской Софии, но сугубый детерминизм соловьевской софиологии — Бог не мог не сотворить мир, София не могла не отпасть, а мир не может не прийти к Богу — все это было весьма чуждо философу-персоналисту, поставившему сво-

⁹ *Беме Я.* *Christosophia*, или Путь ко Христу, в девяти книгах, творение Иакова Бема, прозванного тевтоническим философом. СПб., 1815. С. 58.

¹⁰ Там же. С. 167.

¹¹ *Бердяев НА.* Из этюдов о Якове Бёме. Этюд И. Учение о Софии и андрогинне. Я. Беме и русская софиологическая традиция // Путь, 1930, № 21. С. 53—54.

боду превыше Бога. Именно поэтому Бердяев чуждался соловьевской, а затем и булгаковской софиологии.

Другой исследователь соловьевской философии Дм. Стремоухов видит в разделении Соловьевым Софии и души мира попытку примирить учение Бёме и гностицизм: «София есть другое, определенное Логосом, но поскольку она определена и персонифицирована, она воздействует на абсолютное и выделяется в нем в качестве субъекта, субстрата, который, утверждённый в Абсолютном, получает название души мира. Эта душа мира, которая по сущности тождественна с Софией, по существованию отлична от нее. И если София-Идея для Соловьева, также как и для бёмлянцев, не может пасть, то душа мира, наделенная свободой, может это сделать... Каковы последствия падения мировой души? Если в божественном мире первая материя абсолютно соединена с Богом определениями Логоса, то в земном мире появление зла определяется Соловьевым в соответствии с идеями Сен-Мартена и Баадера, как разрыв единства, трансмутация элементов, которые ее составляют и которые утверждаются в изолированном виде. По сути, душа мира тождественна Софии гностиков: если гностическая София выпала из Плеромы чтобы захотеть познать Отца, то душа мира Соловьева падает, восхотев обладать всем от себя, а не от того, что оно доверено ему Богом»¹².

Заметим, что «Christosophia, или путь ко Христу» — единственная прижизненно изданная книга Бёме, в которой содержится изложение его учения о Софии, была известна в России еще с 18 века, поскольку А.Ф. Лабзин, предпринявший новый ее перевод и первое печатное издание в 1815 г., знакомит в предисловии читателя с судьбой бёмовских текстов в России. Эту книгу переводил ранее и С.И. Гамалея, переводчик всего корпуса бёмовских текстов. Однако, как указывает Вяч.Вс. Иванов, в новиковском круге Бёме «настолько почитался как предмет внутреннего чтения, что ни одно из его сочинений не было в ту пору издано»¹³. Первая книга «Христософии» «Об истинном покаянии» представляет собою диалог Софии с душой, в котором София раскрывает свою сущность и наставляет душу на путь истинный. Бёме прямо предлагает читателю «вступить на то поприще, где душа играет с Софией». София у Бёме имеет следующие имена: невеста Души, драгоценная Жемчужина (о распространенности этой метафоры в гностической поэзии говорилось в другом месте), Царствие Божие в душе, искра божественной любви, Царица небес, истекшая в Слове воля Божества... Очень важны традиционные для берушей

¹² *Streimoukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, L'Age d'Homme, 2 ed., б/г. Р. 58.

¹³ *Иванов Вяч. Вс.* Указ. соч. С. 15.

начало в неоплатонизме мистики огненно-световые метафоры. Огонь есть символ раздвоения основы Божества, он делает душу причастной Богу (не случайно метафора «искра Божия» идет именно от Экхарта), сублимируясь в свете, т.е. огне кротком, не палящем, но он и воспламеняется огнем самости и своеволия, и испепеляет душу темным пламенем греха. Именно о таком огне Соловьев написал в одном из каирских стихотворений «софийного» цикла 1875 г.:

...А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня¹⁴.

София говорит Душе у Бёме: «Действуй во твоём огненном качестве, а я введу в действие твои лучи любви моей; станем сооружать виноград Иисуса Христа; ты дай к тому сущность огня, а я дам сущность света и плодоносия. Ты будь огнем, я буду водой, таким образом, ты исполнишь то в мире сем, к чему нас Бог определил»¹⁵. Огненное начало приобщает человека миру божественному, в то время как стихия воздуха символизирует для Бёме земное, поврежденное грехом. София говорит: «Ты хочешь получить в собственность жемчужину мою, но вспомни, любезный жених мой, как ты пренебрег ею в Адаме! И ныне подвержен ты еще великой опасности, блуждая в двух весьма бедственных царствах: по огненному началу ты странствуешь в такой стране, в которой Бог называется Богом крепким, Богом ревнивым и огнем пожирающим; второе царство, в коем ты странствуешь, есть внешний мир, область воздушная, суетная и поврежденная плоть и кровь, где похоть мира с нападениями дьявола ежечасно тебя обуревают. Ты можешь, зарадовавшись сему дару, ввести паки земное в красоту мою и помрачить тем мою жемчужину; можешь возгордиться, как Люцифер, когда он имел жемчужину собственностию своею, можешь устранишься от гармонии с Богом, и тощая должна уже буду навеки лишиться моего возлюбленного»¹⁶. Если в мистической традиции, идущей от Экхарта и Бёме, Божество отождествляется со светом, то метафора огня принадлежит основе Божества, которая изначально первична даже по отношению к Богу, из которой порождается Бог и мир, и которая наделена волей или стремлением к самораскрытию, олицетворяется тьмою, но тьмой, которая чревата одновременно и светом, и испепеляющим огнем. Шеллинг строит на световой метафорике «Философские размышления о сущности человеческой свободы», работу, кото-

¹⁴ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Подготовка текста, вступ. статья и комм. З.Г. Минц. Л., 1974. С. 61.

¹⁵ Беме Я. *Christosopia* или Путь ко Христу, в девяти книгах, творение Иакова Бема, прозванного тевтоническим философом. СПб., 1815. С. 61.

¹⁶ Там же. С. 57.

рой вдохновлялся Соловьев и в которой в избытке присутствуют идеи Ф. фон Баадера. Вот только один пример: «Темное по своей природе начало есть именно то, которое одновременно преобразуется в свет, и оба начала, хотя только в определенной степени, едины в каждом природном существе. Начало, поскольку оно происходит из основы и темно, есть своеволие твари, которое, однако, поскольку оно еще не поднято до полного единства со светом (в качестве начала разума), еще не вмещает его, есть только страсть или вождление, т.е. слепая воля. Этому своеволию твари противостоит разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеволием и подчиняет его себе как простое орудие <...> В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. В нем — глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, сокрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он возымел волю к природе»¹⁷.

О следах влияния новоевропейского гнозиса на творчество Соловьева свидетельствуют не только его оригинальные метафизические сочинения, но и другие литературные «следы» его творчества. Таковым, например, является фрагмент «Умное делание», написанный в марте 1879 года по просьбе А.Ф. Писемского (с сыном которого Соловьев учился в 5-ой московской гимназии и еще ребенком часто бывал у них дома). Этот фрагмент представлял собой стилизацию некоего масонского текста, который писатель предполагал вставить в роман «Масоны». В окончательный текст романа он не вошел и хранится в материалах к роману в Пушкинском доме. Его напечатал впервые прот. Г. Флоровский¹⁸, весьма неравнодушный к гностически-бёмианским аллюзиям у Соловьева. Конечно, к этому фрагменту нельзя относиться как к оригинальному философскому тексту Соловьева — это стилизация, выполненная по канонам этого жанра. Но источник этой стилизации, несмотря на название, отсылающее нас к монашеской аскетической практике, находится в теософии Я. Бёме и его последователей. Читатель, особенно знакомый с текстом рукописи «София», может без труда обнаружить здесь и дорогие Соловьеву идеи о материи в Боге, или богоматерии. В этом тексте находит отражение еще одна близкая Соловьеву идея Бёме — идея телесности Божества: не одухотворенной телесности, преобразившейся во Христе, но изначальной эфирной

¹⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч. в 2-х т. Пер. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М.: Мысль. Т. 2.1989. С. 111-112.

¹⁸ Florovsky G. Ein unveröffentlicher Aufsatz von Vladimir Solov'jov // Zeitschrift für Slavische Philologie. Vol. 32, № 1, 1965, pp. 16-26.

телесности, присущей абсолюту. Известный французский эпистемолог и исследователь творчества Бёме А. Койре, рассматривая этот аспект учения Бёме, замечает: «Небесная Дева воплощается или, если угодно, тело Бога воплощает небесную Деву. Можно также сказать, что сам Бог воплощается в Софии»¹⁹. В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев определяет Софию как «божественное человечество Христа — тело Христово». Итак, вот фрагмент этого текста, посвященный проблеме божественной телесности:

«1) Нельзя предполагать, чтобы Бог был без тела, ибо в таком случае он не имел бы полноты действительного бытия, но с другой стороны нельзя признать телом Божиим наш видимый вещественный мир, ибо сей последний подлежит изменению и тлению, что противоречит понятию Божества. Итак, необходимо допустить, что помимо наших вещественных стихий есть особое, вечное и нетленное тело — небесная сущность (*essentia*). Это тело как нетленное не может быть мертвым и косным веществом, то есть механическим агрегатом частей, — оно необходимо должно иметь в самом себе силу жизни, т.е. быть динамическим. Небесное тело есть не что иное как осязательная жизнь божества; жизнь же есть огонь и свет вместе. Огонь есть вечное начало жизни, свет есть вечный результат жизни. Огонь есть стремление и движение, свет есть удовлетворение и покой; огонь есть хотение и желание, свет есть ощущение и познание. Осязательная жизнь Божества пребывает нераздельно в обоих этих видах — огня и света. Но хотя эти виды в божественной сущности нераздельны, должно однако различать в разуме: силу жизни, которая есть огонь, от самого тела жизни, которое есть свет. —

Существование небесной телесности не только всегда утверждалось богомудствующим разумом как необходимое для действительности Божества, но и познавалось опытно в различных теофаниях, из коих величайшее есть воплощение Бога Слова. Хотя здесь небесное тело и было сначала скрыто земным, однако постоянно проявляло свою чудотворную и целительную силу, а во время преобразования на горе Фаворе явилось и видимо во всей своей славе. По смерти же и воскресении Христа оно окончательно претворило в себя его земную природу, а затем сделает то же и с земною природою всего человечества после его смерти и воскресения, т.е. после страшного суда и восстановления всех вещей. —

2) В природе Божией огонь и свет всегда соединены нераздельно, огонь всегда проникнут светом, всегда покоится в

свете; так же было и в природе человеческой до ее отделения от Божества, т.е. до грехопадения, в котором огненная основа жизни захотела быть сама по себе и отделилась от вечного света (реальное начало отделилось от своей идеи), вследствие чего светлая сущность и перестала сиять в мире человеческом; она удалилась от него в божественную сферу, где и пребывает как небесное тело Божие. Человек же, направивши огонь своего хотения на внешность, тем самым подпал под власть внешних созвездий, т.е. под власть звездного (астрального) духа, а затем и под власть вещественных стихий. Воображаясь в них, он дал и им возможность сообразиться в нем, т.е. создать ему внешний образ или тело по роду их, а именно звездный дух внешнего мира образовал звездную или магическую телесность в человеке, называемую также жизненным духом или археем, а вещественные стихии образовали видимую материальную оболочку человека. Таким образом, человек стал страдателен, подпав внешней жизни, т.е. рабству суеты, изменчивости и тлению. Чтобы избавиться от них, он должен вновь родиться, т.е. снова получить утраченный им светлый вид (идею) или небесное тело, а так как причиной утраты сего последнего было возжигание внутреннего огня самости и воображение во внешность, то человек и должен вывести свою волю из самости и свое воображение из внешнего мира. Должно собрать воедино все рассеянные силы духа и очистить их от всякой посторонней примеси, чтобы дать в себе место небесной сущности, сделать свое существо вполне пронизываемым для ее света. Чтобы войти в сферу Божественной жизни человек должен сначала выступить из жизни внешней; необходимостью этого выступления или экстаза и объясняются все предварительные приемы умного делания»²⁰.

Не случайно к сходным темам (и опять-таки не без влияния ли бёмевского гнозиса?!) будет обращаться десять лет спустя молодой Сергей Трубецкой в своей несостоявшейся диссертации «О Софии, Премудрости Божией», желая построить основы православной софиологии. «Дело дошло до того, — пишет он, — что первый, кто покусится теперь изобразить таинство церковное как процесс органический, кто попытается построить философию Церкви как умозрительную физиологию божественного Тела (физику богоматерии), тот рискует, наверное, прослыть еретиком в

²⁰ Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 12 тт. Брюссель, 1969. Т. 12. С. 536-538.

глазах мнимых ревнителей православия, смешивающих его чистоту с отвлеченной пустотой мусульманской мечети»²¹. 0 Богоматери С.Н. Трубецкой пишет в этой, не допущенной им самим же к печати, работе: «В ней воплотилась вечная *богородительная*, богородичная сила, которая как *богоматерия* отлична от производящей рождающей силы Отца и есть то святое место, тот Храм Славы (Шехины), в *котором* Отец рождает Сына»²². Видно, что ход мысли воспроизводит здесь определенный архетип, свойственной для софиологического гнозиса, с его неперменным обращением к традиции христианизированной каббалы.

Прошло уже почти три года после возвращения Соловьева из заграничной командировки, три года после написания соррентийского диалога «Софии». Прочитаны «Чтения о богочеловечестве», написана докторская диссертация. Соловьев приспособился к языку академической философии, научился не говорить того, чего не надо, и лишний раз не раздражать духовную цензуру. Его мифология космического и исторического процесса адаптирована, ее персонажи — Демиург, Сатана и София — превращены в философские абстракции. Но в стилизованном под Бёме тексте мы вновь встречаем, звездного (астрального) духа — Духа космоса, или Сатану соррентийского диалога. А тема богоматерии (или психоматерии, медиатора духовного и материального) отнюдь не уходит на второй план и вновь воскресает в речах о Достоевском и в материалах к работе о «Вере в науку». Что собою представляет приведенный нами текст, как не высказывание своих сокровенных идей под чужой маской?

Д) *Идея Софии у Джона Пордеджа*

Еще один мистик, чьи сочинения входят в круг чтения Соловьева периода написания «Софии», — это англичанин Джон Пордедж (1625—1698), также горячий поклонник Якова Бёме. Он изучал теологию и медицину в Оксфорде, затем стал священником в Ридинге и, познакомившись с творениями Якова Бёме, основал «филадельфийское общество», в результате чего был лишен своего пастырства. Отец Павел Флоренский неоднократно упоминает его в «Столпе и утверждении Истины» и даже дает в примечаниях пространную трехстраничную цитату из «Божественной и истинной метафизики» — о Божестве как Свете. «Действительно, — пи-

²¹ Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 140.

²² Там же. С. 162.

шет о. П. Флоренский в одном из примечаний к письму «София», — не только по происхождению своему его теософская система софийна, но и по содержанию она главным образом посвящена Софии, если не прямо, то косвенно. Откровение, ему бывшее 21-го, 22-го и 23-го июня 1675 г., описано им в небольшом сочинении, русский рукописный перевод которого, хранящийся у меня, озаглавлен: "София Вечная Дева Вечной Премудрости, открывшаяся Иоанну Пордечу". Теософское учение о Софии развито в особенности в "Божественной и истинной метафизике"²³. Я знакомился с его учением о Софии именно по этой книге, по изданию, напечатанному в Москве, в Тайной типографии около 1784—86 гг. и хранящемуся в Музее книги РГБ (издание было конфисковано и является редчайшим): «Божественная и истинная метафизика или дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое чрез Д. LP.» Премудрость у Пордеджа не только раздваивается, как у гностиков и у Соловьева, но даже расчленяется. Во-первых, София по Пордеджу — это разум чувствующей воли Божества или Смысл, *das Verstand*, отличный в божественной воле от *das Gemut* (которое непонятно почему переводчик перевел как Ум, в то время как умом является Премудрость). Это, по определению Пордеджа, «субъективная или коренная Премудрость». Далее следует «объективная, рожденная, архетипическая или первообразная образцовая премудрость, то есть главный образец или оригинал всех вещей». Это вторая ипостась, «рожденный Свет», «Свет от Света», «Слово Божие, вечное самосуществующее, существенное живое Слово». О третьей и четвертой Премудрости Пордедж говорит в главе «О Божественной Софии, или Премудрости». В Божестве есть не только способность к внутреннему чувствованию или наслаждению, но и производная способность спекуляции и имагинации, т.е. мышления и воображения. Ей соответствуют образующаяся в Божестве Идея, в которой «как в нескверном зеркале, как бы отражающиеся лучи вечно существенного Света паки принимаются». Троица созерцает себя в этом зеркале, или Образе Бога в самом Боге. И в то же время эта Идея, оставаясь в Боге, «не есть столь внутреннейшая, центральная, существенная, составительная или сочиняющая часть полного бесконечного Блаженства Божия, как предыдущее экспериментальное живое чувствование своего целого существа». Это и есть божественная Премудрость в третьем смысле. Интересно, как Пордедж рассматривает ее соотношение с Троицей, как бы задавая тем самым парадигму русской софиологии вплоть до «Света Невечернего» С.Н. Булгакова: «О сей же Премудрости

²³ *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 776.

в сем третьем смысле не можно сказать, что она подобна святой Три-Единице, но несколько ниже и близ Ее, понеже она непосредственно от Нее содействием всех Трех, как совершенное ее изображение, формирована и произведена. Итак, *мы далеко от того удалены, чтобы поставять четвертое лицо в Божестве* <курсив мой — А.К.>, ибо мы показываем, что сия Премудрость ниже Святой три-Единицы, и зависит от Нее как светлосветящийся отпечаток Имагинации Отчей. Впрочем, можно бы с таким же правом сказать о вас, что вы делаете *столиц* в Боге: понеже учите, что все, что в Боге находится, есть сам Бог, а однако должны признаться, что всякое Божественное Совершенство, или Атрибут, имеет свою собственную особливую формальную Существенность» (Кн. 1, гл. V, § 117—118). И, наконец, в четвертом смысле божественная Премудрость оказывается понятием или концептом, в котором Бог «познает все твари совсем совершенно и а priori, или прежде нежели они еще суть, и видит все их разные намерения и обязанности... все их цели, все их средства и пути к достижению их». Пордедж называет ее Чертежной Премудростью (в ней как бы предначертан идеально весь мир) и ставит ее еще ниже, чем предшествующую. Вместе с третьей она и составляет собственно Софию в ее отличии от Логоса. Причем это отличие не абсолютно и зависит от «материи», о которой говорится. Пордедж допускает, что и четвертая Премудрость может подразумеваться под Словом Божиим. София окажется «существенностью» (сущностью) Божества, «игрой святой Три-Единицы», и именно в этом качестве, поскольку она «формировала все истечения Божества, все рождения и твари», она обладает «женской натурой» и оказывается одновременно и «чистой вечной Девой, и Матерью всех вещей». Однако сразу после этого заключения Пордедж делает оговорку: «Я надеюсь, что никто не возьмет отсюда случая клеветать, что будто я поставляю разность пола в Божестве, как язычники и гностики делали. Ибо легко же можно познать, что намерение мое есть притом показать, как можно в здравом и трезвом смысле употреблять метафорические экспрессии или сравнительные речи, находящиеся у нашего и у некоторых других авторов, и какое они имели основание так писать» (Ibid, § 133). Актуальность идей Пордеджа для русских софиологов подтверждается тем, что в книгоиздательстве «Путь» готовилось переиздание исправленного перевода «Божественной и истинной метафизики», но из-за революции 1917 г. оно не успело выйти в свет²⁴.

²⁴ О планах издания нового перевода Дж. Пордеджа вкуче с работами Августина, Баадера, Эриугены, Плотина и Шеллинга сообщает редактор издательства Г.А. Рачинский В.Ф. Эрну в письме от 10.01.1913 (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 506.

у) *Готфрид Арнольд и его отношение к гностикам*

Готфрид Арнольд (1666—1714) — ученик и друг Гихтеля, прозванного за безбрачие «голландским ангелом». Его последователи соответственно назывались «ангельскими братьями». Непосредственно Софии посвящена его книга «Тайна божественной Софии» (1700). Статья Фр. Дибелиуса в «Реальной энциклопедии протестантской теологии и церкви» Т. 2, Лейпциг, 1897, С. 122-124) излагает ее основное содержание следующим образом: «Первый человек был мужеподобной женщиной; только после падения Адама божественная София отделилась от него; теперь ему следовало построить женщину из своего ребра, он потерял женское свойство и удержал только мужское. Чтобы вновь вернуть человеку его райскую полноту, должен Мессия в женском облике, в Марии, стать мужчиной, и мужская часть опять была введена в тело девственницы. Так что со времен Христа новое вновь рожденное творение предстало перед Богом в виде мужской девы; плотская любовь состоит поэтому не более чем в плотском соединении, лишенном тотчас объединения с Софией»²⁵. Однако наш интерес привлекла другая работа Г. Арнольда, переводившаяся в России в кругах Н.И. Новикова под заглавием «Беспристрастная и о еретиках история». Н.Н. Страхов сообщал заинтересовавшемуся Г. Арнольдом Л.Н. Толстому в письме от 13 августа 1889 г.: «Готфрид Арнольд... был лютеранин, стал пиэтистом под влиянием Спенера, которого был учеником и другом, и пиэтистом умер. Но в самый расцвет жизни (около 1700) он много лет был сепаратистом, христианином без церкви и вдавался в сильный мистицизм. Тогда он бросил место профессора гиссенского университета и написал разные мистические книги, а также свою Kirchenhistorie. В одной из мистических книг он проповедовал безбрачие как высшую степень совершенства, а потом вдруг сам женился. Приятель его мистик Гихтель очень огорчился, особенно когда пошли дети. "Он *впал* в детей!" — писал Гихтель. Вообще постоянства было немного у Арнольда, но рвение необыкновенное. Писаниям его нет конца. Он перевел на немецкий множество назидательных книг, Фому Кемпийского, Макария Египетского и т.д. — JCirchenhistorie наделала страшного шума, и лет сорок продолжались опровержения и споры. Это история церкви, рассказанная с точки зрения сепаратиста и мистика. Арнольд везде берет сторону сектантов и еретиков против господствующей церкви, и против католической, и против протестантской. Поэтому он очень пристрастен, вопреки заглавию своей книги, но совершенно добросовестен и одушев-

²⁵ Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание. В 3-х тт., М., 1990. Т. 3. С. 257.

лен наилучшим духом; немцы очень любили эту книгу, и она считается *произведшею* переворот в понимании церковной истории. Знаменитый Томазий (1655—1728), тот самый, который добился уничтожения процессов против ведьм, говорил, что история Арнольда — "лучшая книга после Библии". Ученые теперь считают ее очень недостаточною как историю, но до сих пор ценят потому, что в ней приведено много *первоисточников*, целиком помещены разные писания сектантов и мистиков. Поэтому до сих пор историки ссылаются на нее»²⁶.

Не имея возможности ни подтвердить, ни опровергнуть факт знакомства Соловьева с «Церковной историей» Арнольда и содержащихся в ней ценных свидетельств о рецепции раннехристианского гностицизма в эпоху позднего Возрождения и в пиетистских кругах, мы сочли существенным остановиться на тех материалах многотомной истории Арнольда, которые касаются истории гностицизма. Русский рукописный перевод «Церковной истории» — пять томов, в сумме представляющих около 3500 страниц *in folio*, сделан Василием Левшиным, переводчиком новиковского круга, в конце XVIII века, возможно, для публикации в Университетской типографии, арендованной Н.И. Новиковым; однако он так и не был опубликован. Рукопись этого перевода (по всей вероятности — один из списков) хранится в отделе рукописей РГБ, в фонде Арсеньева — ф. 14, ед. 729—735, и содержит изрядное количество помет заинтересованного читателя, сделанных синим карандашом. Нет никаких оснований предполагать, что Соловьев мог знакомиться с текстом истории по этому переводу (хотя, как указал мне А.И. Серков, знакомый Соловьева редактор словаря Брокгауза-Ефрона К. К. Арсеньев был дальним родственником собирателя коллекции В.С. Арсеньева), но справедливости ради отметим, что наибольший интерес у читателя, по всей видимости, человека XIX века, не исключено, что старшего по отношению к Соловьеву поколения, вызвали главы, относящиеся ко II веку в истории христианства. Текст Арнольда дает повод и основание для того, чтобы убедиться: протестантская мистическая традиция в лице этого автора рефлексировала свою причастность к традиции, идущей от древних гностиков.

Итак, неизвестный нам владелец синего карандаша отмечает на 113 листе первого тома общую характеристику гнозиса, данную Арнольдом уже после изложения основных гностических учений: «25. Самое имя сие происходит от безвинного слова *ув&o-ig*, или познание, или премудрость, как и сам Павел употребляет 2 Кор. XIII. 8, Колос. П. 31, которое часто имели в употреблении и сами писатели, писавшие противу оных.

²⁶ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870-1894. Спб., Толстовский музей. В 2 т. 1914. Т. 2. С. 387-388.

Яко то они к истинному *gnosei* или *познанию* <относят>, поколику оно ложно славимому искусству противопоставляется, требует трех вещей. 1) *дабы вещи хорошо познавать*; 2) *исполнять что знаешь*, 3) иметь силу предлагать, что в истине божественным образом есть сокровенного. И познание сие купно с верою истины долженствует приуготовлять душу, принимающую оно, дабы воздерживалась она от грехов в словах, мыслях, чувствованиях и делах, в которой также рождаются чистый покой, удовольствие и мир. Так что чрез Премудрость в божественных вещах исполняется истинное совершенство человека, как в словах, так равно и в делах и во всей жизни, яко то они о сем говорят. Почему и сами христиане назывались гностиками, наипаче провождающие умозрительную жизнь в рассмотрении Божественных вещей. Но вышеупомянутые секты также известны под сим титулом, и стремились к изяшной и особой премудрости, чрез что им можно было познать таинства Божия и естественные»²⁷. Сказанного достаточно, чтобы понять, что понятия гнозис и гностики Арнольд трактует крайне расширительно, включая в него все истинные с его точки зрения проявления духа в раннем христианстве. Заметим, что такое толкование было бы близко Клименту и даже св. Максиму, если бы из прочего текста не становилось очевидным, что к гностикам Арнольд относит Валентина, Василида, Маркиона и прочих, отвергнутых церковью еретиков. «Виновником» плохого отношения Церкви к гностикам Арнольд считает мздоимство и корыстолюбие епископов, якобы обвинявших гностиков-отшельников в гордыне за их уединение и отрешение от жизненных благ. Особенно достается автору «Панариона» св. Епифанию, епископу Кипрскому, который будто бы стал законодателем в осуждении гностиков (что неверно — Епифаний основывался на материале Иринейя, а едкая ирония и сарказм по отношению к гностикам присутствуют в книгах Тертуллиана уже во II веке). Епифаний Кипрский в глазах Арнольда оказывается еще каким-то косвенным образом повинен и за последовавшие в позднем средневековье гонения на отдаленных последователей гностиков: «Почему Епифаний без стыда и страха начал столь мерзкие клеветы в свете издавать, яко то ученые и честные люди примечают, от которого после другие ереседатели лжи и клевете сильно научились, яко то бедные вальденсы, пикарды, гуситы и другие свидетели истины весьма испытали, которых Петавий и другие торжественно полагают в один класс с сими гностиками. Хотя не взирая на оно и мог видеть сей у Епифания, как он основывался на одном слухе, и повествования своего собственным испытанием никак не

²⁷ *Арнольд Готфрид*. Беспристрастная церковная и о еретиках история. Рукописный перевод. ОР РГБ. Ф. 14 (Арсеньевы). Ед. 729. Л. 113 об.

подкреплял, однако же столь много пристрастным и явно ложным своим известием выиграл войну у разумных»²⁸. (Несколько страниц Истории посвящены краткому изложению и оценке учения Валентина, которое «происходит от явного рода жизни и исповедания гностиков... почему приобрели они столь много любителей и из благочестивых и исповедателей Христа, которых находим мы в весьма великом числе, несмотря на то, что им столь сильно противились»²⁹. Арнольду несомненно известны ересиологические труды св. Иринея и Тертуллиана, скорее всего у последнего он заимствует версию о том, что гностическая эонология Валентина происходит от языческих мифов: «Некоторые думают, что он изучался сим 30 зонам от язычнического стихотворца Гесиода и его Теогонии, однако из имен их видно, что он взял их большею частью из писания, и особливо из Евангелия Иоаннова, яко то суть: истина, слово, жизнь, церковь, утешитель, вера, любовь, надежда, свет, премудрость, блаженство, единство, единорожденный и т.д.»³⁰. Важно, что Арнольд видит основную проблему гнозиса в теодицее — вопросе об ответственности Бога за происхождении зла (не стоит забывать, что этот вопрос был главным и в философствовании Вл. Соловьева). Он решается напрямую объявить Валентина дуалистом, следуя устоявшейся традиции приписывать его поздним систематизаторам Валентинова учения. Однако в этом он не тверд, чему подтверждением следующее рассуждение, приводящее читателя к хорошо усвоенной Соловьевым идее о материи в Боге: «Последователи Валентина гораздо далее дошли, о чем и сам он ничего не знал, и в том никакого учения не имел. Однако ж я не знаю, не сам ли он и два начала установил, о которых Ориген вообще столько упоминает. Поелику и сей в одном месте нечто из книги его приводит, где Валентин рассуждает о происхождении зла. Он искренно признается там о себе: <так> как он столь много зла между людьми видел, и причины его разыскивал, однако же не мог приписать его Богу, который не имеет в себе никакого зла, ниже приятно оно Ему, но тем паче еще ему препятствует. Посему и напал он наконец на такие мысли, что *долженствует купно быть при Боге некоторое вещество (materia), из которого все прочее, равно также и зло происходит* <курсив мой — А.К. >. Из которого признания можно видеть, что муж сей не был совсем беззаконен или злобен, но помышлял о Божественных вещах, и для того попал на сие или оное мнение, чего он ни сам собою, ни с помощью других достигнуть не мог»³¹.

²⁸ Там же. Л. 114 об.

²⁹ Там же. Л. ПО.

³⁰ Там же. Л. 111.

³¹ Там же.

Особый интерес представляет включенная в пятый дополнительный том Арнольдовой Истории книга «Теофрастия Валентиниана» (*Theophrastia Valentiniana*), написанная Абрамом фон Франкенбергом в начале 16-го века и выдаваемая Арнольдом за рукопись неизвестного писателя. Ценность этой книги в том, что изложение Валентиновых идей, написанное с еще большим сочувствием последнему, чем в соответствующих главах 1-ого тома Арнольдовой «Истории», связана с алхимической, теософской и каббалистической традицией эпохи Возрождения; читателя постоянно отсылают к идеям Экхарта и Таулера, герметизму, алхимии и проч. Для автора Теофрастии Валентин прежде всего платоник, ставший христианским теософом (что выглядит как высшая похвала). Вот как несколько загадочно, на манер какого-нибудь масонского инициатического ритуала, описывается история его духовного обращения: «Он есть философ Платонический, т.е. гармоник света природы, как *Зороастр, Гермес, Пифагор*, Платон и прочие... Он ходит в свете лунном, во внешнем человечестве Христовом, он видит, что оно в зеркале есть великий свет, который есть солнечный. Но как сие не есть еще день, а только рассвет утренний, во дне света благодати, то идет он к нему в сретение, видит, что в нем скрыто великое сияние и блеск, приходит к утренней заре, и видит небесную розу, ощущает приятный запах слова Христова, и чрез то в вере посвящается восходящему яснейшему свету, оказывается в ТАУ, или кладезе святых у входа во святая, и ожидает с Симеоном прямого света языков, которым различаются ночь ото дня. В нем рождается день радости — Христос, в котором и ему дается ладья общая с сетями, с которыми он плыл по ночам в великом океане Натуры, забавляется водяною ловлею, но окорочен будучи чрез духовный блуд и < вычленен? > так что вода не может уже в него столько много наливаться, и мучить его непрерывным вычерпыванием. Его отводят во Ад, извлекают богатую тень рыбы, в садок имени, слова и духа Господня, словом сказать, что прежде было темно, изломано и не свято, то в нем освящается, почиливается и святится во свете, спасении и святине в Господе... Он удерживает свое прежнее тело, но в таинстве просвещается; прежний же дух его святым чистым пламенем от алтаря Господня, сплотняется и восплаляется. Он есть и пребудет *философ*, но чрез *богословие* возрожденный, то есть христианин, наученный от Господа при светлейшей натуре и возрождающейся *благодати*...»²².

Если Арнольд, оправдывая Валентина, указывает на то, что тот использует понятия Священного Писания, то автор Теофрастии ссылается на христианизацию платоновских понятий, что и есть пояснение того,

²² Там же. Ед. 735. Л. 42 об. - 43 об.

как происходит «возрождение» философа чрез богословие: «Валентин употреблял термины языческие, философические, по богословию объясненные, и как в то время философия Платона и у некоторых христиан состояла в употреблении, это был его прежний дом, но возобновленный, и по божественному провидению в пользу язычников, их термины утверждал, а не вновь допустил, чтобы некоторые из их философов, яко тучные и толстые в глубине моря на уду сию попались»³³.

Интересно, что ряд гностических понятий выглядит в интерпретации автора Теофрастии как бы включенными в оркестровку, где их смысловую палитру дополняют коннотации значительно более поздних, чем гностицизм учений. К таким понятиям, например, относится понятие «сизигии», которое трактуется скорее как некое практически-вещественное, магическое действие: «коагуляции, слепления, сочетания, сотелеснения» природы и благодати, нижнего и верхнего, истины и фигуры (по всей видимости, логической формы выражения истины), духа и пневмы, внутреннего и внешнего, Бога и человека, вечности и времени и т.д. «Поэтому соединение сей *ov^yvia*. есть великое дело, в котором высшее и низшее чрез нисхождение и дистилляцию, а низшее к верхнему чрез восхождение или субординацию восходит, и яко новое рождение в раю Божиим прорастает, зеленеет, возрастает, цветет, и проч. В сей *ovfyvia* есть такое таинство, которого теперь перу сему не дано описывать, и, наконец, выйдет из того дело, которого заключение называется, что низшее есть как высшее, и высшее как низшее, и есть божественная кабалах, и тайная святая Магия, в которой тогда к ее совершенному концу приходят»³⁴. Не стоит забывать, что понятие «сизигии» проходит через все соловьевское творчество, означая цель, вершину и в то же время орудие любви (см. об этом подробнее в главе 3), и выступает в нем в трактовке весьма близкой той, что имеется у автора Теофрастии. А то, что на страницах, скажем, «Философских начал цельного знания» или черновики нередко встречается слово «магия» и более того, как видно из приведенных в четвертой главе схем³⁵, оно стоит в одном ряду с Софией, свидетельствует о том, что кладези, из которых черпали Соловьев и автор Теофрастии были где-то рядом. Не случайно, на наш взгляд, и то, что прошедшие соловьевские «университеты» философы-имяславцы, прежде всего о. П. Флоренский и А.Ф. Лосев, с таким постоянством писали о магизме слова и символа.

В конечном итоге, столкнувшись с критикой и преследованиями консервативных богословов, Арнольд, произнес в дополнениях к «Исто-

³³ Там же. Л. 60.

³⁴ Там же. Л. 54.

³⁵ См. стр. 168-169.

рии»: «Гностики, истинные христиане», что вовсе не было ему так очевидно и в самой Истории, поскольку в предшествовавшей книге «Первая любовь, то есть Истинное изображение первых христиан...», он писал, что «гностики из-за их учений не простят»³⁶.

Этим, конечно, вовсе не ограничивается тема влияния протестантских мистиков на соловьевскую философию, но из сказанного видно, что знакомство с возрожденческим и новоевропейским *гнозисом* могло быть одним из каналов, по которым Соловьев получал информацию о раннехристианском *гностицизме*, причем информацию, которая не только транслировала содержание гностических учений Валентина или Василида, но и переосмысляла их в контексте современной мистикам эпохи и ее духовных запросов. Таким образом, Соловьев получал через немецких мистиков идущий из глубины времен творческий импульс к активному включению гностических элементов в свою «теософскую» систему. В этом отношении наш вывод совпадает с выводом церковного исследователя: «Именно на средневековом Западе, а не в Древней Руси следует искать корни софиологического древа, побегами которого явились учения В.С. Соловьева, прот. С. Булгакова и др.»³⁷.

³⁶ Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым, 1870-1894. СПб., 1914. В 2 тт. Т. 2. С. 300.

³⁷ *Антоний, митрополит*. Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. Сб. 27. М., Издание Московской Патриархии. 1986. С. 73.



Глава 6

Гностические искания Вл. Соловьева и культура Серебряного века

Двенадцать лет спустя после смерти Вл. Соловьева в московском книгоиздательстве «Путь» вышла «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова, а еще через два года то же издательство выпустило в свет «Столп и утверждение Истины» священника Павла Флоренского. Откликаясь на философские заветы Владимира Соловьева, русские философы обратились в этих трудах к ветхозаветному образу Софии Премудрости Божией, ступая в ее трактовке значительно дальше простого истолкования Библии. С.Н. Булгаков перестраивает на основе этой мифологемы политэкономию, видя в Софии идеальное человечество, а в человеческой истории — поступательный процесс возвращения миру утраченного в результате грехопадения состояния софийности. София выступает у него, используя кантианский термин, в качестве трансцендентального субъекта хозяйства, впавшего в состояние метафизической децентрализованности. Отцу Павлу Флоренскому видится в Софии «целокупный корень живой твари», у него она наделяется личным, ипостасным бытием. Эти книги открыли в русском XX веке софиологическую тему в богословии и философии, давшую повод к столь многочисленным церковным и философским спорам, почитаемую одними догматическим развитием православия, другими же уличаемую в гностической ереси. Софиология претендует на разрешение вопроса о том, что является посредником между Богом и тварным миром, проводником Божией воли в мир, как происходит «обратная связь» и, наконец, как случилось, что в сотворенном мире возникло зло. Христианское предание учит, что у зла не может быть своей субстанции, зло мыслится как недостаток добра, а его происхождение коренится в своеволии первых людей. Но такое объяснение не может полностью удовлетворить пытливый философский ум, и философ дерзает помыслить этот акт грехопадения как премирную, до возникновения мира совершаемую космическую ошибку, дающую завязку мировому процессу.

Можно целомудренно и кротко стоять на пороге тайны, в притворе богословских систем, не решаясь ступить на порог. А можно дерзновенно пытаться проникнуть в творческий план Бога, созидавая сложные космогонические модели, сотворяя мифологию под стать древним античным мифам и прийти тем самым к утонченно-рафинированному, «ученому», незнанию, замерев перед Непостижимым во всеоружии антиномий. Второй путь—путь философа и гностика. Максимилиан Волошин, не чуждый в своей поэзии теософско-гностическим исканиям, так выразил тернии этого второго пути:

Мы, возводя соборы космогонии,
 Не внешний в них отображаем мир,
 А только грани нашего незнания.
 Системы мира — слепки древних душ,
 Зеркальный бред взаимоотражений
 Двух противопоставленных глубин.
 Нет выхода из лабиринта знания,
 И человек не станет никогда
 Иным, чем то, во что он страстно верит¹.

Опыт русской софиологии (требовавшей для своего оформления грандиозного философского дара о. Сергия Булгакова и с его кончиной так или иначе ушедшей в богословский архив) и быш развертыванием такого двусмысленного проекта, открывающего под лозунгом «преображения разума» некий кредит мифологическому мышлению в лоне православного вероучения. Французский православный богослов и переводчик многих трудов о. Сергия К. Я. Андроников заметит уже в качестве постскриптума к софиологическому спору, давая резюме основной проблеме софиологии: «Если нечто связывает Абсолютное с относительным и метафизическое с физическим, то это с самого начала должно быть чем-то *общим для* них обоих. Во всяком случае, логика приходит здесь к следующей антиномии: если у Абсолютного и относительного имеется нечто общее, то оно *их не отождествляет*, но удерживает их в *онтологическом различии*, если не в разделении»².

Владимира Соловьева по праву считают пионером русской софиологии, но было бы наивно считать его ее изобретателем. Во-первых, существует могучая европейская традиция почитания Софии и медитаций о ней, в которой находят свое место Я. Бёме, Г. Арнольд и Дж. Пордедж, Б. Паскаль и И.-В. Гёте, — их имена не раз встречаются на страницах соловьевских писем и черновиков. Во-вторых, даже если признать чисто

¹ Волошин М. Путиями Каина // Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 232.

² *Andronikof* С. Le problematique sophianique // Le Messager orthodoxe. Colloque P. Serge Boulgakov. 1985. № 98.1—II. 1985. P. 46-47. Перевод мой -А.К.

субъективный характер соловьевских видений, то нельзя не учитывать тот факт, что являвшаяся ему София поистине была для него личностью, с которой связаны его самые интимные переживания. Имя Софии часто встречается на страницах набросков, им подписаны десятки медиумических записей, оно вынесено в заглавие незавершенной работы, но в написанных и напечатанных сочинениях оно — нечастый гость.

За чтением гностических манускриптов и сочинений европейских мистиков происходит рождение поэтической музыки Соловьева. И хотя первые поэтические опыты предпринимаются им еще до отъезда в Лондон, стихи, написанные за границей, несут в себе непосредственность и теплоту соловьевских интуиции, меркнувших под пером профессионального философа-метафизика. Эти стихи, на которые отозвались четверть века спустя символисты, увидев в них поэтический манифест нового мироощущения, содержат немало гностических образов. Поэт ощущает себя на границе двух полярных миров — мира лазурного сияния небесной богини и мира, в котором дымится «злое пламя земного огня». Подражание офитскому гимну соседствует в «софийном» цикле стихотворений с эпиграфом, взятым из «Изумрудных скрижалей», приписываемых Гермесу Трисмегисту. Из «Песни офитов» рождается шуточная мистерия, персонажи которой отправляются на поиски Белой Лилии, поэтического псевдонима Софии философско-мистических построений Вл. Соловьева. За буффонадой и гусарским юмором кроется дорогая соловьевскому сердцу мысль о потенциальном единстве мировой души, распавшейся на множество индивидуальных монад. Убитый Мортемиром, главным претендентом на обладание Белой Лилией, медведь неожиданно-негаданно обращается в Белую Лилию и провозглашает:

В медведе я была, теперь во мне медведь.

Как некогда его, меня люби ты впредь.

Невидима тогда

Была я, а теперь —

Невидим навсегда

Во мне сокрытый зверь³.

В этих шуточных стихах сокрыта суть не только соловьевской, но и шеллинговской теодицеи: учение о темной основе в Боге (или, по Соловьеву, о втором полюсе в Абсолютно-сущем), воспламеняющейся в твари своеволием. В финале «Белой Лилии» не случайно звучит стилистически контрастирующая с предшествующим текстом «Песня офитов». Все путешественники обретают Белую Лилию в своих земных возлюбленных.

Попытки последующих «соловьевцев» поставить ему на вид нецеломудренное смешение Софии-Премудрости с «падшей» душой мира, упрек-

³ Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 250.

нуть его в «мутном эротизме», более или менее удачные старания кн. Е.Н. Трубецкого, о. С. Булгакова, о. В. Зеньковского, не отбрасывая софиологического опыта Соловьева, различить тварную (требующую усовершенствования) и нетварную Софию, будут поиском выхода (успешным ли?) из той гностической парадигмы, которую задал своими ранними работами Вл. Соловьев.

А.Ф. Лосев называет «теософско-гностическую литературу» в числе одного из источников соловьевского творчества. Вспоминая о слушанных им в Московском университете лекциях ближайшего друга Соловьева Л.М. Лопатина, А.Ф. Лосев свидетельствует, что тот ничего не говорил об этом источнике, потому что Лопатин «всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом», и чуждался не только всякой церковности, но даже и теоретического символизма. Сам Соловьев предпочитал не указывать на теософско-окультурную сторону своей эволюции, потому что «в душе у него билась все-таки университетская академическая традиция»⁴. Однако и сам А.Ф. Лосев стремится в известной степени приуменьшить значение гностической линии в творчестве Соловьева. Он ссылается на то, что Соловьев «совсем не нуждался в изучении этой теософской литературы», потому что «имел собственный и очень глубокий внутренний опыт». Он обращает внимание на критическое отношение Соловьева к гностицизму, которое выразилось в статье «Гностицизм», написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Однако эта статья, как и другие, посвященные гностическим персоналиям, писалась в начале 90-х гг., когда Соловьев давно уже сконструировал основные элементы своей метафизической системы.

На наш взгляд, соловьевская космология вполне может быть интерпретирована с помощью тех двух идей, о которых А. Ф. Лосев говорит, как о центральных идеях гностицизма в заключительном томе «Истории античной эстетики»: «Одна идея — это исповедание абсолютной личности, или *персонализм*. И другая идея — это весьма сильная сниженность этого персонализма, сниженность до чувственно-материального космологизма и до фактической ограниченности человеческой личности, включая не только обобщенные возвышенно-трагические моменты, но и почти бытовую драматургию <... > Мы получаем уже не просто персонализм, но какой-то уже космологический персонализм, то есть такое учение об абсолютной личности, которое приписывает ей любые несовершенства материального космоса и любые романтические приключения, происходящие в человечестве внутри такого чувственно-материального космоса»⁵. Если вспомнить ту роль, которую Соловьев приписывает в своей системе Со-

⁴ Лосев А.Ф. Владимир Соловьевского время. М., 1990. С. 178-179-

⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 248-249.

фии, рассматривая ее как раз как такую абсолютную личность, то можно сказать, что все эти характеристики абсолютно адекватно сближают соловьевскую космологию с гностической.

Скрытые в иносказаниях «Чтений о богочеловечестве» и более очевидные в поэзии, гностические интуиции Соловьева не прошли мимо следующего поколения соловьевцев, устроивших, по меткому определению А.А.Носова, настоящее соперничество за обладание соловьевской крылаткой.

Андрей Белый, опознав в Софии, «конкретной премудрости, сходящей в человечество», блоковскую музу (в речи на вечере памяти А.Блока 26 сентября 1921 г.), подчеркивает важность влияния на поэзию Блока религиозной философии Соловьева, «где с высоты древней гностики он пытался сделать разрез нашей действительности». Не мысля себя включенным в богословские споры (которым, впрочем, только еще предстояло разгореться), А. Белый продолжает: «В то время эта философия была чрезвычайно оригинальной и многим она казалась совершенно неприемлемой. В то время некоторые из так называемых первых соловьевцев поняли, что эта система не есть отвлеченная, метафизическая, что эта система пытается ответить на вопрос — как органически оформить жизнь в свете религиозных исканий. Соловьев делает целый ряд добавлений и поправок. Он выдвигает даже новые догмы, он пытается вскрыть, что София-Премудрость, что новая мудрость *исходит с неба на землю* (курсив мой. — А.К.): человек соединяется со стихией мудрости, и эта стихия мудрости приурочивается человеческим сознанием к невесте, как тот образ философии, к которому обращен был Данте и о котором он писал, что у нее глаза полны лазури»⁶. Так Вл. Соловьев вместе с древними гностиками попадает в «крестные» блоковской Прекрасной Дамы. О пронизанности юного Блока софиологической проблематикой свидетельствуют и его письма к А. Белому, в которых запечатлен след субтильнейших дискуссий на софийные темы. В поздних комментариях А. Белого к их переписке 1903 г. мы находим отзвуки споров о Духе — живет ли он в «мысли» или в «музыке»: «Отсюда мысль его о "музыке": она — "двигается"; следовательно, она — астартична; а проще было думать мыслями Владимира Соловьева — мобилизовавшего тут мысли гностика Валентина, в "движениях" как таковых (в музыке, в ритме вращения планетных шаров, в диалектике), — томится пленная, когда-то павшая, но освобождаемая Утешителем Душа Мира, Вторая София, — София Ахамот»⁷.

⁶ Александр Блок. Новые материалы и исследования. (Литературное наследство. Т. 92. В 5 кн.) Кн. 4. М., Наука, 1987. С. 766.

⁷ *Белый А.* Комментарий к письму Блока к Бугаеву от 18 июня 1903 г. // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903—1919. М., Прогресс-Плеяда, 2001. С. 73.

В 1922—1923 г. в берлинском журнале «Эпопея» А. Белый издает «Воспоминания о Блоке», где гностические корни соловьевской (а с нею и блоковской) софиологии вновь становятся предметом его пристальных наблюдений: «Смущение, производимое на нас обращениями «S» к Владимиру Соловьеву, пестрившими черновиками его философских трактатов, где были набросаны странные, любовные строки медиумическим почерком и стояла подпись: то «S», то «Sophie»; существо только этой «S» мы разгадывали. Кто она? Женщина? Софья Петровна, с которой дружил Соловьев? Существо ли духовного мира, шептавшее тайны о новом завете? Как ему имя? «София — Премудрость?» Отображение ее в страсти, или Ахамот, жертвенно павшая в хаос, чтобы восстать в озарении слова Господня? <...> Обнаруживая все более и более миру свой лик, она действует взором нас любящей женщины; отношения мужчины и женщины — символ иных отношений: Христа и Софии. Мужчина логической силою освобождает павшее начало Софии Ахамот, замороженное темными безднами; все в «Ней» противится свету; двойственная «она», как Астарта (Астартою А. А. Блок называл начертание Ахамот на хаосах мира):

Но двоятся твой взор, улыбается

И темнеет грозой незабытой»⁸.

Выход пространных воспоминаний в «Эпопее» вызвал определенную реакцию в среде русской эмиграции. Нетрудно представить себе, каковой она была в среде правой и церковной среде. В прошлом депутат Государственной Думы, черносотенец Н.Е. Марков увидел в Белом честного «сатаниста»: «Андрей Белый один из немногочисленных в этой кампании сатанистов, который дерзал рассказывать правду о себе и о своих друзьях. За это он был подвергнут молчаливому остракизму всей зарубежной прессы, и редко-редко встретит русский читатель отзывы или ссылку на откровения этого enfant terrible российского сатанизма»⁹. А видный деятель Синода Русской Православной Церкви Заграницей в Сремских Карловцах, правнук А.С. Хомякова, Ю.П. Граббе (в будущем — епископ Григорий) связывал гностическую софиологию соловьевцев напрямую с революционным движением, вменяя и православным софиологам, и мистическим революционерам членство в розенкрейцерском ордене. «Разница в том, — писал он, — что учение о Софии у Белого и Блока приемлемо для мистически настроенной революционной русской интеллигенции, а у о. Булгакова оно приспособлено к православной догматике. Этот факт первостепенной важности, собственно говоря, заслуживал бы особого и обширного исследования с сопоставлением взглядов о. Булга-

⁸ Белый А. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 32.

⁹ Марков Н. Война темных сил. М., 2002. С. 330.

кова, Белого, гностической системы Валентина и учения розенкрейцеров, поскольку оно доступно для несостоящих в ордене»¹⁰.

Возвращаясь в 30-е годы к родословной соловьевской Софии, Андрей Белый во втором томе своих воспоминаний, озаглавленном «Начало века» и явившемся переработкой «Воспоминаний о Блоке», был не столь решителен в ее гностической атрибуции. Спрашивая о Софии: «Чья? Гностиков?», он давал категорический ответ: «Нет: Соловьев отделял философию гностика Валентина от "музы" своей; гностицизм, ярый враг метафизики, я — отвергал, постоянно подчеркивая, что В.С. Соловьев обосновывал тему своей философии, ставшей лирической, взглядами Канта о *целом* всего человеческого коллектива, рассмотренного "существом", т.е. онтологически; а "содержание" онтологизма могло изменяться: София, Мария и Марфа; "Мадонна" в прошедшем, она у Булгакова — уже культура хозяйственных форм»¹¹.

Едва ли не в той же тональности воспринимает этот текст А. Белого священник Сергей Булгаков, сам переживший длительное увлечение соловьевской метафизикой. В Праге он запишет в своем дневнике: «Попались мне волнующие воспоминания А. Белого о Блоке. Многие напомнили в чадкой и трудной, но вместе и столь значительной юности <...> меня это снова волнует; все эти темы и настроения мистич<еской> эротики, в к<ото>рых я жил напряженно, хотя немотствующе-бездарно, а они гениально-поэтически, но слепо-мистически, эта мистика Прекрасной Дамы, к<ото>рая привела прямехонько к большевизму. Да что же это, наконец? Аберрация, ошибка мистического суждения, или же еще не раскрывшиеся символы неверно (п<отому> ч<то> душевно, астрально, в христианском язычестве, но не духовно) воспринятых предвестий (такова Шмидт), но великого будущего?»¹². В 1926 г. о. С. Булгаков признается в письме Г.В. Флоровскому, что духовно перерос Соловьева и будет упрекать своего прежнего учителя в «религиозном несовершеннoлетии»; теперь для него «подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С<оловь>ева»¹³. В немалой степени подобная оценка могла быть вызвана освобождением от иллюзий относительно истоков соло-

¹⁰ *Грaббе Ю.П., гр.* Корни церковной смуты. Белград, 1927.

¹¹ *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 287.

¹² *Булгаков Сергей, прот.* Из памяти сердца. Прага. [Дневник 1923-1924] (публикация и комментарий А. Козырева и Н. Голубковой при участии М. Колерова) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 121-122.

¹³ *Евтухова Е. С.Н.* Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923-1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001/2002. М., 2002. С. 204-205.

вьевской мысли. Ценно в этой связи булгаковское признание, сделанное уже в период написания «большой трилогии»: «Я лично считал Вл. Соловьева своим философским "путеводителем ко Христу" во время того кризиса моего мировоззрения, когда я совершал свой переход "от марксизма к идеализму", а далее к православию, хотя и не разделял его гностических уклонов»¹⁴.

Именно древний гнозис становится камнем преткновения после выхода в свет в 1933 году первой книги «большой трилогии» отца Сергия «Агнец Божий» и последовавшего за этим осуждения богословской системы Булгакова двумя церковными юрисдикциями — Московской патриархией и Карловацким Собором РПЦЗ. Местоблюститель Патриаршего Престола Русской церкви митр. Сергей писал в своем Указе от 9 сентября 1935 г.: «В общем, система Булгакова напоминает собою полуязыческие и полу-христианские учения первых веков, гностиков и др. Тем более что учение о Премудрости, о Логосе, или о посредстве между Богом и тварным миром, составляло основную проблему и гностиков! <... > Гностики искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, "прелесть", обман и самообман... Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это тоже есть поэма, увлекающая и высотой, и своим внешним видом»¹⁵.

Но ни у Булгакова, ни у Флоренского не было специального и систематического интереса к древнему гностицизму, который был, скажем, у Владимира Соловьева, писавшего свою «Софию» как старательное подражание в основных его смысловых узлах гностическому мифу. Отвечая митрополиту Сергию на его Указ, о. С. Булгаков замечает: «С какими же гностическими системами в самом деле сближает мое учение м. Сергей и какими его сторонами? Сам же я могу только констатировать, что вообще никогда не имел вкуса к гностицизму и никогда не испытывал на себе влияние этих, действительно, полуязыческих, синкретических учений и всякого сродства с гностицизмом отрицаюсь»¹⁶.

То, что действительно может быть принято за влияние гностицизма в «Агнце Божьем» о. С. Булгакова, — это раздвоение Софии на божье-

¹⁴ *Булгаков Сергей, прот.* София, Премудрость Божия (рукопись).

¹⁵ О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935. С. 6–7.

¹⁶ Там же. С. 29.

ственную и тварную, а также некоторые гностические метафоры, которые отец Сергей Булгаков употребляет в своей книге. К примеру, он пишет: «Мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога, однако можно идти и совершенно обратным путем — "что вверху, то и внизу". Именно, исходя из Божества, уразумевать человека как криптограмму Божества»¹⁷. Закавычена скрытая цитата из «Tabula Smaragdina». Или фраза, в которой о. Сергей, может быть, с излишней смелостью описывает состояние природы, используя гностическую метафору «падшая София»: «Итак, природа как падшая София есть для человека грозная своей мощью, обольстительная своей Красотой и могучая своей жизнью сила, которая его оглушает, покоряет, пленяет, делает его *язычником*, то есть природным, а не духовным существом... Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена»¹⁸.

Но употребление гностической терминологии еще не делает философа гностиком. По основной интенции своего творчества Булгаков, конечно, не гностик, а платоник. Не случайно он замечает в наброске 1924 г., посвященном Владимиру Соловьеву, что именно платонизм является «подлинной, родной сферой русского философствования»¹⁹.

Ощущение единства Бога и твари, убеждение в том, что Бог не является чем-то абсолютно трансцендентным миру, а мир не является посторонним Богу, принципиально не гностичны. По мысли о. Сергия Булгакова, мир являет собой зеркало, в которое глядится Бог; человек изначально богочеловечен, в человеке и в природе уже содержится субстанция Божества в виде Софии. Конечно, это может быть оспорено с православной точки зрения, но в этом нет следов гностицизма. Оправдание природы, твари, материи, просветленный космизм «софийных» работ отца Сергия Булгакова резко контрастирует с духом гностицизма.

После двух Указов митрополита Сергия 1935 года, посвященных разбору богословской системы о. С. Булгакова, богослов Н.С. Арсеньев издал в Варшаве две брошюры, озаглавленные «Мудрование в богословии?» и «Еще несколько слов к софиологическому спору». В первой из них мы читаем: «Учение о Софии есть внесение понятия "материи" в самую сущность Божию. Это есть философское представление, *ничего общего* с церковной традицией и апостольским словом не имеющее, <a> значит, <оно> относится к области философских рассуждений, а *никак не к об-*

¹⁷ Булгаков Сергей, *прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 146.

¹⁸ Там же. С. 182-183.

¹⁹ См. наст. изд. стр. 394.

ласти догматики. Внесение этого чисто философского представления в область церковной догматики есть "нарушение границ" неправильными ссылками на предание. Ибо даже и в Ветхозаветных книгах Премудрости <...> не говорится о материи в Боге. Это есть плод гностической мысли и плод зап<адно>-христианских мистиков и мистических натурфилософов и каббалистов XVI и XVII вв. Переносить эту философскую теорию в область христианской догматики и специально в учение об искуплении для православного догматиста <...> опасно, ибо это соблазнительно»²⁰.

Другая опасность, которую замечает Н.С. Арсеньев, — это «привнесение идеи "Вечной Женственности" в недра Божества. Корень этой идеи в *гностическом натурализме*. Ныне у о. Булгакова этот гностический натурализм, таящийся в идее "Вечной Женственности", не получает большого развития. Но прочтите... комментарий В.Н. Ильина к этой стороне учения о Софии в статье Ильина в "Возрождении" — и вы увидите теорию о воплощении Софии в Матери Божьей, которая будто бы идентична с Матерью-Сырой-Землей, и которая почти затмевает воплощение Христово, т. е. теорию ярко выраженного гностически-языческого характера. Мы получаем гностически-языческое женское божество, "Праматерь" всего существующего, Мать Природу»²¹. Не только Арсеньев, но и ряд других критиков, в частности, евразийцы, видели в этом внесение чувственности и пола в трансцендентное и мышление отношений внутри божественной Троицы по образу и подобию человеческих отношений. Не случайно Булгаков говорит, что если Логос представляет собой мужское начало, то Святой Дух представляет женское начало и София определенным образом отождествляется Булгаковым как сущность (усия) не только с Логосом, но и с Отцом, и с третьей ипостасью, Святым Духом.

Протоиерей Иоанн Шаховской, в ту пору настоятель прихода в Берлине, выпустил по поводу «спора о Софии» анонимно брошюру «Разговор семи православных о Софии», где в диалогической форме скрещиваются голоса, озвучивающие различные позиции, реально бытовавшие в эмиграции. В ней он замечает, что гностицизм Булгакова выражается «в его рационализме и в срывании покровов с апофатической тайны божества», в преимуществе катафатики над апофатикой. Посягательство на нечто сокровенное, чему можно, — как выражается прот. И. Шаховской, — лишь причащаться, а не ошупывать своим дебелим рациональным познанием небесные тайны. «Схоластический рационализм *школьного богословия* он видит и против него талантливо вооружается в нужных местах, но *своего*

²⁰ *Арсеньев Н.* Мудрование в богословии? По поводу «софианской» полемики. Варшава, 1936. С. 6.

²¹ Там же. С. 7.

уже не схоластического, а гностической) рационализма не видит»²²... «"Ветер возвращается на круги своя". Гностическая философия с ее "зонами" возвращается на нашу землю, выбирая догматически кротких и философски неискушенных православных»²³.

Один из участников спора «семи православных» афористически говорит: «Отец Сергей, простите за невольную шутку, уезжает за Божественной Премудростью — Софией в "мысленный Египет" — философию века сего, как В.С. Соловьев ездил за ней в настоящий Египет»²⁴. Египет в гностической «Песне о жемчужине» из апокрифических «Деяний апостола Фомы» является образом крайнего нисхождения в страну плевел, в страну изгнания для гностиков. Однако там, в пасти «пыхающего Змея», таится заветная жемчужина, символизирующая падшую Софию. Поэтому и слышит «царский сын», отправившийся на её поиски, но забывший о своей миссии, призыв «со стороны Востока»:

Вспомни о жемчужине оной,
коей ради пришел в Египет;
вспомни о ризе света,
помысли о плаще твоём предивном,
да облечешься ты в них и украсишься ими,
дабы имя твоё читалось в книге славных,
и с Братом твоим, вторым по сану,
был ты царствия нашего наследник²⁵.

Сходное с соловьевским отношение притяжения-отталкивания от древнехристианского гностицизма мы найдем у Л.П. Карсавина, который также воспринимал гностические сюжеты не только через западноевропейскую традицию, но и напрямую обращаясь к фрагментам и изложениям древних гностиков. Интерес Карсавина к гностицизму мог появиться еще до того, как он приступил к философскому творчеству и трудился как профессиональный историк, темой исследований которого была средневековая западная религиозность, в частности, секты катаров и вальденсов. Ведь гностицизм был своего рода дрожжами, на которых происходило религиозное брожение последующих веков. В целом отрицательно относясь к гностической мифологии и эзотеризму, гностической сотериологии,

²² [Шаховской Иоанн, *прот.*] Разговор семи православных о Софии. Изд. Бюллетеня «За Церковь». Берлин. 1936. С. 10.

²³ Там же. С. 20.

²⁴ Там же. С. 22.

²⁵ Песнь о жемчужине (Песнь апостола Иуды Фомы, воспетая им в земле индийской) // Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптом и ромеев в I тысячелетии н. э. Пер. С. Аверинцева. М., 1994. С. 180.

Карсавин сам описывает некоторые начала своей философии при помощи гностических понятий (или, во всяком случае, использует их как аллегории). Вводя мифологему тварной Софии и отождествляя ее со Всечеловеком он пишет в «Noctes Petropolitanae»: «Он—Адам Кадмон, приемлющий Слово; он — Ева Праматерь, себя ему отдающая. Он - сотворенная Божья Премудрость, София, отпавшая, как София Ахамот гностических умозрений, единая с Логосом - как Непорочная Дева»²⁶.

В книге «О началах» (Т. 1. Берлин, 1925) Л.П. Карсавин предостерегает от внесения женственного начала в недра самого Божества, относя женственное к космосу, требующему восполнения. Нехристианское сознание, «всегда склонное смешивать тварное с Божьим, <...> приближаясь к супружеской тайне Бога и космоса, нечестиво и прельстительно переносит женственность в недра самого Божества». Учение о Софии Ахамот относится им к продуктам такого сознания: «Подумай о всём космосе как о *самобытной* Софии, как о "четвертой ипостаси" — ты сразу же ощутишь посягающую на чистоту Божества темную греховную похоть, и волны и горы затомятся для тебя гнусом сладострастия и зазмеятся шипя прельщения черной магии»²⁷. Характеристики, даваемые Карсавиным отдельным ересиархам гностицизма, иногда бывают, в известной степени, лестны для последних; особенно ценит он апофатизм Валентина и Василида в учении о сущем, отождествляющем неведомого Бога с абсолютным Ничто: «Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-Сущем и до такого чистого представления о творческом акте»²⁸.

Внутренний диалог с древними гностиками, который Л.П. Карсавин вел на протяжении всей своей жизни, вылился в его философии в поправку к христианскому учению о грехопадении, прозвучавшую в комментариях к написанным в заключении, в сталинском лагере Терцинам, своего рода финальном *Credo* жизни философа. Как в гнозисе, так и в христианском Предании Л.П. Карсавин не может удовлетвориться временной трактовкой грехопадения, т. е. представлением о том, что с грехопадением происходит умаление бытия Бога во времени: «Набрасываемая христианским и, особенно, гностическим мифами история мира справедлива в изображении подъема мира-человека от ничего к совершенству. Но она не точна как в изображении всевременного акта греха в образе умаленно-всевременного акта, греха, совершенного единичным человеком (прародителем Адамом) и даже Всечеловеком (Софией) "в начале времен", так и в том, что усовершенние Человека признается отдельным, заканчивающим время со-

Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 179-180.

Карсавин Л.П. О началах// Символ. № 31. Июль 1994. Париж. С. 198.

Карсавин Л.П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 30.

бытием»²⁹. Представление о первом Адаме как извечно восстановленном в полноте бытия и фактически тождественном со вторым Адамом-Христом, вносит в учение о грехопадении оттенок призрачности грехопадения, которое с точки зрения вечности как бы и не совершается. Это «неудобовосходимое человеческими помыслами» двойство — Адама падшего и Адама восстановленного — несомненно восходит в своей первоинтуиции к валентинианскому гнозису. Ведь по учению гностиков эон София не оставляет Полноту-Плерому, но лишь отбрасывает в мир свою тень, материализовавшийся помысел, который овеществляется и, переживая факт своего отпадения и овеществления, порождает различные стихии этого мира.

По свидетельству ученика Л.П.Карсавина А.А.Ванеева, прочитав составленную им классификацию философских систем, Карсавин спросил: «А куда в этой системе вы поместите меня?». Настроившись услышать отзыв о своей работе, я никак не ожидал такого вопроса и, не сразу найдя ответ, сказал: — Мне кажется, что среди видов философии более других подходит отнести вас к гностикам. Карсавин недолго подумал и сказал: - Что ж, это неплохо. Мне подходит»³⁰.

Увлечшись религиозной поэзией гностицизма, Карсавин сочинил литературную мистификацию — гностический текст, напечатанный им в третьем выпуске альманаха «Стрелец» за 1922 г., одного из тех, что, как грибы, вырастали и проживали свою короткую жизнь в интереснейшее время начала 20-х гг., когда большевистская цензура не успела еще свести все к унылому однообразию. Выданный за обнаруженное у букиниста гностическое сочинение и сопровождаемый ироническим «примечанием издателя», этот текст, озаглавленный «София земная и горная», включает в себя ряд более или менее точно процитированных подлинных гностических фрагментов — гимн нахашенов (офитской секты), псалом Валентина, содержащиеся в «Философумена» Ипполита Римского обширные фрагменты из сочинения III века «Pistis Sophia» («Вера София»), с которым Карсавин ознакомился по немецкому изданию и переводу, сделанному К.Шмидтом в 1905 г. Оригинальными, то есть не имеющими аналогов в традиции и принадлежащими перу мистификатора, являются два стихотворения, навеянные гностической тематикой. Раскрывая предполагаемые источники своего текста, автор иронически отмечает отсутствие «и малейшего соприкосновения с трудами Элифаса Леви, Фабра д'Оливье, Станислава де Гюайта, Сент-Ив д'Альвейдра, Е.П. Блаватской, доктора Штайнера и других».

²⁹ Ванеев А.Л. Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 327.

³⁰ Там же. С. 61. На эту цитату обратил внимание публикатор неизданных разделов работы «О началах» А. Мосин. См.: Реальный собеседник // Символ. №31. Июль 1994. С. 173.

Интерес к гностическим системам, что существенно для понимания оригинальных философских интуиции Карсавина да и вообще всего пореволюционного интеллектуального контекста, никак не сопрягался с чтением оккультно-тесюофской литературы Гнослищзмитеософия Блаватской четко разделяются как явления разнородные. Пик увлечения теософией приходится на начало века, в 20-е годы происходит спад, в то время как гностицизм всё более часто становится темой литературных и философских опытов.

В 1926 г. Н.А. Бердяев, выступая в Париже с докладом «Теософия и христианство», уподобляет современную эпоху эпохе эллинистической с ее исканиями и противопоставляет «истинным теософам» Ж. де Местру, Ф. Баадеру, Вл. Соловьеву теософию Е. Блаватской, А. Безанти Р. Штайнера, в учениях которых «нет Бога и упоения божественностью»³¹. Антиперсонализм современных теософов, видящих в человеке дитя космоса и продукт космической эволюции и не оставляющих места для божественной благодати, не был близок персоналисту Бердяеву. Но интересно, что, отрекаясь полностью от современной теософии, он часто выказывает приверженность не только к европейскому мистицизму, идущему от Я. Бёме, но и свою симпатию к древнему гностицизму. Развивая тезисы доклада в книге «Философия свободного духа» (1927—1928), Н.А. Бердяев обращается к авторитету Оригена и Климента Александрийского, учителей Церкви II века, и противопоставляет мнимому гнозису гнозис истинный. Такой гнозис не является для него подобием томистской схоластики, которая, проливая естественный свет на тайны божественного бытия, стремится к богопознанию. Схоластика для Бердяева скорее религиозный агностицизм, другая крайность по отношению к агностицизму позитивистскому и естественнонаучному. Истинный гнозис видится ему как продукт мистической, духовной работы философа, всякой искренней религиозной личности. Впрочем, что является залогом и критерием истинности этого гнозиса, у Бердяева остается без прояснения. В русской философской традиции Бердяеву видится предпосылка такого гнозиса, подтверждение того, что «на духовной почве православия скорее может развиваться христианский гнозис, чем на духовной почве католичества»³².

Самое привлекательное в гностицизме для Бердяева — это ярко выраженная мифологическая форма философствования, в которой наиболее удобно передавать логическое, эстетическое и мистическое целое своего мировосприятия. Считая свою философию (по крайней мере, начиная с «Философии свободы», 1911) восстановлением в правах мифа, Бердяев будет

³¹ [Без авт.] [Рецензия] // Возрождение. Париж. 3 мая 1926. № 335. — Рец. на докл. Бердяев Н.А. Теософия и христианство.

³² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 189.

искать в гностических учениях подтверждение своим принципам. Обосновывая философский антиномизм, Бердяев сопрягает, казалось бы, несоединимое, называя свои воззрения моноплюрализмом. В «Смысле творчества» (1916) он напишет: «"Мир" есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из "мира" нужно уйти, преодолеть его до конца, "мир" должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от "мира" — пафос моей книги. Существует объективное начало зла, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность — аримановы. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме. И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансценденции Бога миру и человеку»³³.

В этой декларации два принципиально разных философских подхода к миру — гностический и эллинистический — сплелись воедино. Здесь сведены Плотин и Валентин, зафиксирована и снята антиномия спора неоплатоников с гностиками, вскрывшего враждебность гностицизма духу классического эллинизма. Но ведь и валентинианство не может рассматриваться как однозначно дуалистическая система; его начало, напротив, монистично — неизреченный, непознаваемый Пропатор, рождающий из себя вкупе с безмолвной Бездной Полноту эонов. В сотворении своей онтологии Бердяев руководствуется гностическим канонem: «Мистический гнозис всегда давал антиномические решения проблемы зла, всегда в нем дуализм таинственно сочетался с монизмом»³⁴.

Из всех гностиков Бердяеву был ближе всего Маркион — он сам признает это в своей философской автобиографии: «Я интеллектуально возражаю против Маркиона, но морально, эмоционально он мне близок. Я не выносил холодной жестокости государства. Я никогда не мог переносить жестоких наказаний»³⁵. У Маркиона нет традиционного для гностиков учения об зонах и разветвленной демонологии. Он в наибольшей степени среди всех гностиков отождествлял себя с христианской Церковью и даже претендовал на епископский сан. Но еретиком делает его то, что Бердяев применительно к себе назовет моральной страстью: требование радикально порвать с миром, который зол, проповедь крайнего аскетизма и отречения от мира, от брака, от деторождения. Отказ от мира

³³ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 258.

³⁴ Там же. С. 258.

³⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 60.

влек за собой пренебрежение к его Творцу, разрыв двух частей христианского Предания и отвержение Ветхого Завета, мысль о том, что иудейский Бог не есть подлинный Бог, но демиург, мир сотворивший.

В 1923 г. А. Гарнак опубликовал книгу о Маркионе, которая, конечно же, не прошла мимо Бердяева. Гарнак заметил, что тема маркионизма — тема бунта человека против Бога, допустившего зло в мире, и поиска иного, справедливого Бога — была близка русским писателям, и в частности Максиму Горькому, пьеса которого «На дне» могла бы быть написана самим Маркионом. Горький мог познакомиться с гностицизмом в 90-х годах XIX в. через свою коллегу по «Нижегородскому листку» журналистку АН. Шмидт, ту самую, которая писала Владимиру Соловьеву, опознав себя в качестве Софии его видений. Во всяком случае, знакомство с ней действительно сказалось на его творчестве³⁶. Н.А. Бердяев отозвался на книгу А. Гарнака о Маркионе через пять лет после ее выхода, поместив в журнале «Путь» рецензию на несколько новых публикаций о Маркионе. Эта рецензия, предупреждающая против опасности гностического ренессанса в современной литературе, в то же время подтверждает личный интерес, который имелся у Бердяева к Маркиону. На утверждение о близости Маркиона русской литературе и религиозной мысли Бердяев возражает: «Это ошибочно. Русской религиозной мысли в Маркионе близко то, что в нем есть подлинно христианского — понимание христианства не как религии законнической, а как религии Бога любящего и страдающего, но чужда сама ересь маркионизма. Ересь маркионизма, которая нравится современности, есть непонимание основной тайны христианской веры, прежде всего, тайны Троицыного Бога»³⁷. В ряду богоборцев рядом с Маркионом у Бердяева оказывается Иван Карамазов, возвращающий Богу «билет» из-за невозможности смириться со «слезинкой ребенка». Восставая на Бога Библии и противопоставляя ему Христа, откровение иного, чуждого миру и не творившего мир Бога, Маркион не понимал тайны Богочеловечества Христа, тайны божественной Троицы. В маркионизме Бердяев справедливо видит зародыш атеизма: «Если атеизм противоположен теистическому учению, согласно которому мир этот сотворен всеблагим Богом, открывшим себя в Библии, то Маркион был атеистом. Но, как и все гностики, и он верил в своего Доброго Бога, в которого не верят современные атеистические маркионисты. Маркион религиозно стоял бесконечно выше современных маркионистов, которые пользуются им для целей пропаганды атеизма»³⁸.

³⁶ См.: *Агурский М.* Великий еретик: Горький как религиозный мыслитель // Вопросы философии. 1991. № 8. С.69-70.

³⁷ *Бердяев Н.А.* Маркионизм//Путь. № 12.1928. С. 119.

³⁸ Там же. С. 117.

Обращение к Н.А. Бердяеву³⁹ показывает, что присутствие гностицистских тем в русской мысли не сводилось исключительно к софиологии, так же как и ее, в свою очередь, отнюдь не стоит сводить к ее гностицистским корням, подразумевая в ней сложный синтез православного почитания Христа как воплощенной Божественной Премудрости, европейских мистических учений, каббалы, романтизма, немецкой философии и других учений.

За появлением отзвуком древнего гнозиса в софиологических спорах будут следить заинтересованные наблюдатели не только внутри Православной Церкви. Ряд откликов на софиологическую полемику начала 30-х годов появится и в западной периодике. Так подробнейшее изложение хода самого спора поместит в журнале «Иреникон» священник Климент Лялин⁴⁰. А в авторитетном французском «Журнале философских и теологических наук» выступит с обширной публикацией на эту тему Юлия Николаевна Данзас, в прошлом фрейлина последней русской императрицы, опубликовавшая в 1914 году под псевдонимом «Юрий Николаев» первое русское монографическое исследование «В поисках за Божеством», посвященное древнему гностицизму. Став после революции католичкой и приняв в Петрограде монашеский постриг, она проведет почти десять лет на «красной каторге», чудом окажется в живых, и станет одной из основательниц католического доминиканского центра «Истина» во Франции⁴¹. Поэтому она вовсе не случайно выступает «сторонним» экспертом о наличии в булгаковской софиологии и мысли его коллег по цеху «гностицистских реминисценций». Она отмечает «общность путей, приведших древний языческий синкретизм к гнозису, и христианский синкретизм современной русской философии — к аналогичным концепциям»⁴². Говоря о возможных путях, которыми гностицистские влияния могли проникнуть в русскую философию, она пишет: «Речи не может быть о прямых заимствованиях, за исключением, пожалуй, Соловьева, но опять-таки и здесь его идеи скорее восходят к Бёме и Пордеджу. Именно через западный оккультизм появились и укрепились в России смутные реминисценции гностицизма, предания, хранимые в течение ве-

³⁹ Философия Н. А. Бердяева квалифицируется как «православный гнозис» в статье К. Пфлегера опубликованной в журн.: *Hochland*. 1931-1932, Т. XXIX, № 3.

Нам был доступен ее французский перевод: *Pflegler K. La gnose orthodoxe de Berdjajev // Irenikon*. Т. IX. 1932. № 3. Р. 226-239. № 4. Р. 345-357.

⁴⁰ *Dot C Lialine. Le debar sophiologique // Irenikon*. 1936. Т. XIII. Р. 168-205.

⁴¹ См.: *Козырев А.П.* «Женщина с профилем Наполеона» и судьбы русского гнозиса // *Историко-философский ежегодник*. 2003. М., Наука, 2004. С. 158-190.

⁴² *Данзас Ю.* Гностицистские реминисценции в современной русской философии // *Символ*, № 39, июль 1998. С. 138. Пер. с фр. С. Стратоновского под ред. А. Мосина.

ков тайными учениями. На Востоке мистические движения, питавшие мысль великих византийских мистиков, связаны скорее с неоплатонизмом и всегда сохраняли пережитки античной теургии, придававшие мистическим созерцаниям более конкретный характер, в то время как на Западе эти движения питали философские спекуляции. И именно встреча этих двух течений в современной русской философской мысли приводит к слиянию западной и восточной традиций, слиянию, благоприятствующему появлению идей, весьма близких к гностическому синкретизму»⁴³.

«Поиски за Софией», если перефразировать архаичное теперь по своей языковой форме заглавие книги Юрия Николаева, отнюдь не исчерпывали всего спектра присутствия гностических тем в творческих горизонтах Серебряного века. Гностицизм доставлял целый поток мифопоэтических интуиции и аллюзий, удачно инкрустированных в культурную пестроту той эпохи. Само время диктовало актуальность гностических экзистенциалов. История резко убыстряла свой ход. Поэту, художнику, артисту да и просто обывателю было все менее уютно ощущать себя в ней. Не абстрактное зло философских теодицей, но реальное зло с запахом крови и дыма первой мировой войны, с поездами раненых, химическими газами, первыми бомбежками, а затем с уличными боями революции и красным террором овладевало жизнью. Кому как не поэту удавалось услышать в «преображенном» мире не пифагорейскую музыку сфер, но «железный скрежет какофонических миров», сравнить себя с «грязью, размазанной шиной по чуждым сферам бытия» (В.Ф. Ходасевич). Общим для культуртрегеров прежней эпохи становилось гностическое ощущение своей отстраненности от судеб космоса, в котором в борьбе добрых и злых демонов, в диссонансах захлестнувшей мир «музыки» вершится судьба заброшенного в этот мир человека, оказавшегося по меткому выражению о. С. Булгакова «на пиру Богов».

Серебряный век подходил к концу, и надвигался век железный. И, глядя вдогонку уходящему веку, поэту, переживающему «звездный ужас», оставалось лишь вспоминать, подобно Николаю Гумилеву в заключительных строках «Огненного столпа» (1921),

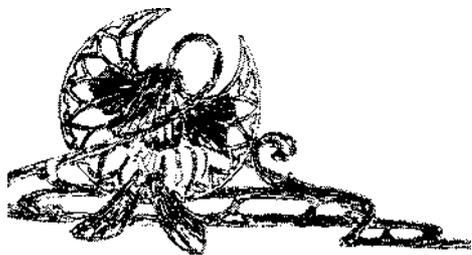
...время

Прежнее, когда смотрели люди
 На равнину, где паслось их стадо,
 На воду, где пробегал их парус,
 На траву, где их играли дети,
 А не в небо черное, где блещут
 Недоступные чужие звёзды⁴⁴.

⁴³ Там же. С. 144.

⁴⁴ Гумилев Н. Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 344.

часть вторая





«Наукоучение»
Владимира Соловьева:
к истории неудавшегося замысла
1880-х годов

Начало 80-х годов позапрошлого века является едва ли не самым малоисследованным периодом в творчестве Вл. Соловьева. Общепринято мнение, что после защиты в сентябре 1880 г. докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» и охлаждения Соловьева к чистому умозрению начинается новый этап его эволюции, который называют утопическим (Е.Н. Трубецкой), церковно-публицистическим (СМ. Соловьев), теократическим (Д. Стремоухов). Но отчего происходит этаумоперемена? Может быть, переход к теократии был последовательным осуществлением плана, намеченного еще в «Философских началах цельного знания», где сфере мысли, сфере бытия и сфере творчества поставлялись в соответствие три типа человеческой практики — теософия, теократия и теургия? А может, Соловьев, оставшись неудовлетворенным отвлеченным философствованием, решил обратиться к практике и выступить в роли пророка религиозного переустройства общества? Или он истощает арсенал своего философского развития и приходит в тупик, терпит фиаско в своих философско-славянофильских замыслах?

Вступая в «темные дебри» начала 80-х (выражение заимствовано у СМ. Соловьева), куда «не ступала нога» дотошного СМ. Лукьянова, обратимся к замыслу, о котором нет упоминания и в книге другого биографа Вл. Соловьева — его племянника СМ. Соловьева. Речь идет о соловьевских набросках 1880-1882 годов, которые традиционно считаются малопродуктивными в творчестве философа. Даже если согласиться с этим утверждением (впрочем, не стоит забывать о педагогической активности Соловьева в эту пору: четыре курса, прочитанных в Санкт-Петербургском университете и на Бестужевских Женских курсах были не повторением прошедшего, а активной проработкой новых идей), то нельзя упускать из виду, что в малопродуктивные периоды у талантливых людей зреют обычно обильные всходы периодов продуктивных. Время заграничной коман-

дировки после защиты магистерской диссертации (июль 1875 — май 1876) также был непродуктивен и дал в актив соловьевских прижизненных публикаций лишь несколько стихотворений «софийного» цикла, но, занимаясь анализом и переводом с французского черновика «Софии»¹, я имел основанную думать, что в этом не очень большом по объему черновике содержится *in germs* весь Соловьев вплоть до «Духовных основ жизни», более того, Соловьев перерабатывал и включал его страницы и в более поздние сочинения.

После «Критики отвлеченных начал» Соловьев не мог беспечно распрощаться со своим проектом создания системы положительного знания, пропедевтикой к которой «Критика...» может считаться. С.М. Соловьев объясняет творческое «затишье» Соловьева в начале 80-х годов отдыхом перед кризисом, которому суждено было случиться в 1883 г. и который резко повернет Соловьева в сторону церковной публицистики и национального вопроса: он «отдыхает и копит силы для нового творческого периода»², может быть, кризис стоило бы отнести ко времени смерти отца, которую Соловьев тяжело пережил в 1879 г. (это была единственная потеря близкого человека на жизненном пути Соловьева), и последовавшего за этим повышения интереса к церковной жизни, разочарования в гностико-теософской проблематике своих юношеских занятий? Внимательное изучение соловьевского наследия показывает, что, несмотря на действительную переориентацию мысли Соловьева, никакого резкого разрыва между первым, теософским, и вторым, церковно-публицистическим, периодом не было и в помине. Настойчивое возвращение к интерпретации космогонического и мифологического процессов, суть которых можно описать как воплощение универсального в индивидуальном, проблематика Софии и Мировой Души, трех божественных начал в таких этапных для второго периода произведениях, как «Духовные основы жизни» и «Россия и вселенская Церковь», позволяют судить, насколько актуальна философская тематика в сознании Соловьева в 80-е годы (правда, он лишь детализирует и уточняет, а не радикально модернизирует философские идеи первого периода).

До настоящего времени основным проводником в творческую лабораторию Соловьева для нас являлись дошедшие до нас тексты лекций, прочитанных им в 1880—1881 учебном году. Лекция «Исторические дела философии», открывающая курс по метафизике в Петербургском университете (прочитана 20 ноября 1880 г.) известна по публикации в обоих посмертных изданиях собрания сочинений философа, она была регуб-

¹ Соловьев В.С. София//Логос. М., 1992, № 2, 1993, № 4, 1996, № 7.

² Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 194.

ликована Е. Б. Рашковским в № 8 «Вопросов философии» за 1988 г. Значительным событием, открывающим новый аспект для соловьевских штудий, стала републикация В. А. Смирновым редкого литографического издания «Лекций по истории философии» Владимира Соловьева, сделанного по рукописи не установленного лица и дошедшего до нас в единственном экземпляре, хранящемся в фондах Российской Национальной библиотеки (Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге) и имеющего сверху каждой тетради, включенной в переплет, владельческую надпись карандашом «Васильевой»³. Эти лекции, прочитанные параллельно с университетским курсом, на Высших Женских Курсах в Санкт-Петербурге в 1880—1881 учебном году, представляют вкупе с отдельным литографическим изданием лекции 13 марта 1881 г. «Смысл современных событий» (первый публичный отклик Соловьева на царевубийство 1 марта)⁴ и речи 30 января по поводу смерти Ф. М. Достоевского⁵ практически полный цикл выступлений Соловьева на Высших Женских Курсах в указанном учебном году (не исключено, что одна или две лекции в литографии пропущены, что можно предположить, исходя из лакун в содержании, особенно во введении к курсу). Особый интерес в этих лекциях представляет странное введение, представляющее не изложение истории древней философии, чему посвящен весь оставшийся курс, но развитие оригинальных идей Соловьева о началах философии. Материал введения изложен настолько сжато и концентрированно, что, будь он прочтен с профессорской кафедры, наверняка вызвал бы у юных слушательниц затруднение в понимании. Мы не исключаем даже, что материал Введения мог быть включен в литографическое издание по предложению самого Соловьева, для чего тот предоставил издательнице Пельгорской свои конспекты. (О том, что слушательница Е. А. Пельгорская готовила к изданию лекции философа и состояла с ним в переписке, свидетельствует письмо к К. Н. Бестужеву-Рюмину, датированное Э. Л. Радловым 1881 годом⁶.)

Нами расшифрованы и проанализированы два черновых конспекта, сделанных рукою Соловьева, имеющие непосредственное отношение

³ См.: Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76—132. Единственный известный экземпляр литографии хранится в фондах РНБ под шифром Ф10Б-7/5. Мы указываем на некоторые существенные моменты в описании этого экземпляра, которые не были приведены первым публикатором.

⁴ См.: *Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. М., 1989. (Приложение к «Вопросам философии») Т. 1. Философская публицистика. С. 34—38.

⁵ *Соловьев В.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 223—226.

⁶ Письма. Т. 3. С. 36.

к первому и шестому параграфу Введения. Само же Введение начинается с провозглашения философии наукой и попытки определить задачу науки как таковой. Цитируем по автографу, опуская многочисленные зачеркивания, это соловьевское обращение к «Милостивым Государыням»: «В кругу наук, составл<яющих> высшее образование, вы встречаетесь с философией и конечно прежде всего, прежде всякого знакомства с нею, вы обращаетесь к ней с некоторыми общими треб<ованиями>, теми же требованиями, как и ко всем другим наукам. К науке, как и ко всякому делу, можно, разумеется, обращаться с требованиями разного рода. Но вы ищете высшего образования и потому, наверно, сознательно или инстинктивно требуете от науки самого высшего, что она только может вам обещать; вы наверно скорее готовы смотреть на нее как на небесную Богиню, нежели как на дойную корову.

Высшее, что можно требовать от науки, высшая ее задача объяснять нам то, что есть, указывать, что должно быть, и научать тому, что мы должны делать. И прежде всего наука стрем<ится> объяснить то, что есть или познать сущ<ествующее> в его ист<ине>»⁷. Определению, что есть истина и чем она отлична от факта, а также, что есть существующее и существование, будет посвящено продолжение Введения в курс лекций. Описывая дошедшие до нас тексты, позволяющие восстановить панораму соловьевских занятий в начале 80-х годов, заметим, что до нас дошли, правда, не в полном объеме, лекции двух небольших курсов, прочитанных Соловьевым в С.-Петербургском университете и на Высших Женских Курсах в январе-феврале 1882 г., т. е. годом позже лекции 28 марта в зале Кредитного общества, когда Соловьев призвал Александра III во имя христианской справедливости пощадить убийц его отца, после чего Соловьеву было рекомендовано воздержаться от чтения публичных лекций (академические, как видно, он продолжает читать и оставляет их отнюдь не из-за официального запрета)⁸. Обращение к этим лекциям, пока еще

⁷ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 20-20 об.

⁸ Причина оставления, на этот раз окончательного, педагогической деятельности и внезапного и ничем, казалось бы, не оправданного отъезда Соловьева из Петербурга, восходит всё к той же злополучной речи марта 1881 года. Близкий друг семейства Толстых и Хитрово писатель Б.М. Маркевич писал М.Н. Каткову 10 марта 1882 года из Петербурга: «Влад. Соловьев уехал отсюда внезапно в Москву, прервав, к общему сожалению студентов, чтение лекций своих в университете, испуганный предложениями, сделанными ему нигилистической партией из редакции газеты *Светоч*, которой для чего-то понадобилось его имя и которая рассчитывала на его сочувствие на основании известной его выходки против казни цареубийц. Он, вероятно, будет у Вас в Москве: распросите его об этом, так как

не опубликованным, также может пролить свет на замысел работы о вере в науку. Наряду с лекциями и черновиками, дошедшая до нас соловьевская переписка начала 80-х годов, хоть и невеликая по объему, должна стать источником указаний на неосуществленные замыслы того времени. Интересовать нас будет, главным образом, весна, лето и осень 1881 г., когда Соловьеву и пришла мысль писать о «вере в науку». Весной 1881 г. Соловьев приезжает в Химки под Москву, где в это время снимает дачу его мать. Он пишет Н.Н. Страхову письмо с просьбой справиться, получено ли разрешение Министра на отпуск в Ученом комитете Министерства Народного Просвещения, где он служил с 1877 г. Судя по тому, что Соловьев указывает свой временный адрес, надо думать, что он решил на какое-то время задержаться у родных. Этот приезд в Москву, вероятно, произошел уже после публичных чтений 26 и 28 марта «О ходе русского просвещения» в Кредитном обществе, вызвавших столь гулкий резонанс⁹. После лекции 28 марта он пишет матери: «У меня были публичные лекции, о которых Вы, вероятно, услышите. Хотел бы скорее в Москву, но не знаю, как удастся, есть разные осложнения... Подаю в отставку из Министерства и думаю совсем покинуть Петербург»¹⁰. В Университете Со-

мне сообщен был этот факт только в том *abrege*, в каком передаю его здесь (ОР РГБ. Ф.120. К.8. Ед.10. Л.7об.-8).

⁹ Лекция Соловьева 28 марта привлекла к себе внимание, прежде всего, скандальным обращением к Александру III с требованием помиловать цареубийц и даже вовсе отменить смертную казнь из христианского милосердия, но на второй план ушло основное содержание этих лекций — тема свободного христианского просвещения и его хода в Европе и России, что и было заявлено в Программе. 5 и 6 фрагменты, публикуемые в приложении к данной статье, показывают, насколько важной для Соловьева начала 80-х годов была эта тема и насколько она связана с его концепцией развития науки. О событиях, связанных с этой лекцией см.: *Щеголев П.Е.* Событие 1 марта и Владимир Соловьев // «Былое», 1918, № 10-11. Специальный номер «1 марта 1881 года». С. 330-336. Он же был первым публикатором записи этой лекции, сделанной слушательнице Р.Р. Багницкой, впоследствии супругой лингвиста И.А. Бодуэна де Куртене (как сообщил мне в устной беседе Н.В. Котрелёв) и хранившейся в архиве К.Н. Бестужева-Рюмина («Былое», 1906, № 3, С. 49-52). См. также примечания Н.В.Котрелева к публикации этой же записи: *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 1. С. 646-651. Составители привели фрагменты лекции в записи В.Е.Чешихина-Ветринского. Записи лекции в Кредитном обществе хранятся также в фондах: ИРЛИ, Ф. 15.695. Л. 3-6 (запись Ф.Д. Батюшкова), РГИАФ. 1410. Оп. 1. Ед. хр. 352,358,385. Оп. 3. Ед.хр. 730,731.

¹⁰ Письма. 2. С. 35.

ловьев в этом году уже больше не появляется, восторженные студенты приходят благодарить его домой. Но в отставку не подает: как сообщает С. М. Лукьянов, прошение об увольнении от службы было подано 6 октября, а увольнение последовало 26 ноября 1881 года. Оттого и письмо к Страхову, написанное по нашей датировке в начале апреля, упоминает об отпуске, а не увольнении. В том же письме Соловьев сообщает о себе: «Пишу большую книгу "Теория мировой жизни" и маленькую статью о расколе и свободе исповедания. Кроме Л. Н. Толстого, думаю побывать этим летом у Фета, и тут можно было бы нам вместе»¹¹. К. А. А. Фету в Воробьевку, которому Соловьев должен был доставить просмотренный перевод «Фауста», Соловьев так и не выбрался, по крайней мере, до конца августа¹², зато большую часть лета провел в Красном Роге у кн. С. А. Толстой, чьей племянницей была возлюбленная Соловьева С. П. Хитрово, тем летом опасно болевшая¹³, что, верно, не способствовало интенсивной работе над «теорией мировой жизни».

Замысел статьи о расколе был осуществлен позже: статья «О церкви и расколе» увидела свет в №№ 38, 39, 40 «Руси» за 1882 г.¹⁴. «Теория мировой жизни» продвигалась, однако, с большим трудом. В начале лета 1881 года Соловьев сообщает редактору «Русского вестника» Н. А. Любимову: «Пишу к Вам из Красного Рога, имения графини Толстой, где я провожу лето. Пишу понемногу большую книгу метафизического содержания, первую часть которой (о сверхнаучных предположениях всякой науки) желал бы отдать в Ваш журнал. Пишу также просьбу к архиереям, чтоб вели себя лучше (не думайте, что я сошел с ума)»¹⁵. Предположение издателя корпуса писем Соловьева Э. Л. Радлова, что письма к Любимову относятся ко времени активного сотрудничества Соловьева в славянофильском «Русском вестнике», т. е. к 1875—1877 гг., лишено оснований хотя бы потому, что «просьба к архиереям» есть ни что иное, как незавершенная статья «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (По поводу "Записки о внутреннем состоянии России" К. С. Аксакова)», переделанная в статью «О духовной власти в России», открывающую церковную публицистику Соловьева и увидевшую свет в

¹¹ Письма. Т. 1. С. 10.

¹² Письма. Т. 2. С. 108.

¹³ Соловьев сообщает об этом А. А. Фету в письме от 18 августа 1881 г. из Красного Рога, мотивируя тем самым невозможность приехать: Письма. Т. 2. С. 108.

¹⁴ Вместе со статьей «Несколько слов о наших светских ересях и о сущности церкви» (Русь. 1883. № 7) эта статья легла в основу статьи «О расколе в русском народе и обществе» («Православное обозрение». 1884. №№ 5—8).

¹⁵ Письма Т. 4. С. 137-138.

№ 56 «Руси» за 1881 г. К НА. Любимову Соловьев обращается по вполне конкретному делу: рекомендует к публикации рассказ своего «старого приятеля, бывшего мирового судьи в Ельце (а теперь в Москве)» Лопатина. Несомненно речь идет о закадычном друге детства Соловьева, брате философа Л.М. Лопатина — Николае Михайловиче Лопатине, отправившемся в Елец, откуда Лопатины были родом, после окончания Университета служить мировым судьей, а также увлеченном собиранием народных песен (отсюда интерес к народной жизни, проявившийся в его рассказе). В конце того же лета Соловьев снова обращается к Любимову, справляясь о судьбе рассказа, и подводит итог своим летним занятиям: «Думаю привезти или прислать Вам статью о духовной власти в России, — не знаю только, напечатаете ли. Метафизикой своей я летом заниматься не мог, однако начало есть — думаю, будет и конец»¹⁶. В сентябрьской книжке «Русского вестника» появляется рассказ «В захолустьи», подписанный псевдонимом Н. Л-н. Возможно, его автором и был тот самый соловьевский протеже.

Пора подвести черту под творческой историей лета 1881 года. Соловьев открывает для себя новое поле деятельности: религиозно-политическую публицистику. Именно к этому жанру можно отнести осуществленные замыслы статей о расколе и о духовной власти в России. Однако не проясненной пока является идея написать большую работу по метафизике, последующую «Критике отвлеченных начал». Хоть эта идея и была, в конце концов, была оставлена, но она долго занимала философа, который сделал определенные шаги на пути к ее осуществлению.

Беспокойное и не очень плодотворное лето не убедило Соловьева напрочь отказаться от вынашиваемого замысла. Осенью, вернувшись в Москву, он пишет директору Женских курсов К.Н. Бестужеву-Рюмину: «Невозможность для меня читать в первое полугодие происходит от того, что по разным печальным обстоятельствам личным я все лето не мог ни отдыхать, ни работать, и теперь должен месяца три предаться усиленному писанию, для чего и поселяюсь в сорока верстах от Петербурга в совершенном уединении»¹⁷. Нельзя уверенно утверждать, что именно «вере в науку» хотел отдаться Соловьев, уединившись в Пустыньке, но, вероятно, речь идет о том, чтобы развить свой летний задел. Чтение лекций у Бестужева-Рюмина возобновляется в январе 1882 года.

Тайну так и не воплощенного замысла приоткрывает план двух работ, находящийся на обороте последнего листа рукописи статьи «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться», датированной

¹⁶ Письма. Т. 4. С. 138.

¹⁷ Письма. Т. 3. С. 34.

«Красный Рог, 28 мая 1881 г.» Ее обнаружил С.М. Соловьев в архиве сестры Вл. Соловьева Н.С. Соловьевой, хранившемся у книгоиздателя Б.С. Шихмана¹⁸. Публикатор (к сожалению, анонимный), реконструировавший окончание беловика по приложенному черновому тексту, не упомянул о тексте планов, находящихся на обороте последнего листа (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 25 об.), которые, как видно, напрямую не относятся к содержанию статьи. Заметим, что сама статья, как и большинство анализируемых нами материалов того времени, написана на двойных рабочих листах бумаги с водяным знаком «Stowford Mills 1877». Образ на водяном знаке — сидящая на троне Миродержица — вел нас путеводной нитью в реконструкции данного соловьевского замысла. Итак, приводим этот план полностью:

О христианстве.

1. О лжехристианстве.
2. Христианство и революция.
3. Христианство и просвещение.
4. О христианском Боге.
- 5.0 бого-материи или богородице (христианский взгляд на природу).
- 6.0 Христе и богочеловечестве (христианский взгляд на историю).
7. О духовной власти в России (заключение)

Теория всемирной жизни (т. 1)
(Основания всеобщей науки)

Введение.

Вера как начало знания
(основания гносеологии)

1. Вера в науку.
2. Научный процесс.
3. Научная система.
4. Сверхнаучные предположения всякой науки.
[О научном процессе]
5. Научное мировоззрение.
6. О достоверности научных идей.
7. Условия познания.

Часть первая.

О Боге живом (основания первой философии)

1. Принцип безусловной самостоятельности целого и относительной самостоятельности частей (математическое выведение живого Бога).
2. Эмпирические подтверждения самостоятельности целого.
3. Бог *есть* все. Все *становится* Богом.

Продолжение плана нам неизвестно, но нам известен еще один лист (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 33-34 об.), который является тезисным развитием последнего пункта плана и начинается теми же двумя предложениями. Но уже из того, что мы имеем, можно зафиксировать двучастность соловьевского замысла: первая часть характеризуется перемещением акцента с вселенской религии, на создание которой Соловьев претендует в «Софии», на поиск в самом христианстве некоего религиозно-общественного идеала (здесь центральное место займет унаследованная от ранних славянофилов идея о свободном христианском просвещении), вторая — попыткой создать своего рода теорию науки, философскую концепцию науки, находящую основание в вере. По последнему пункту плана «О христианстве» мы можем судить, что завершением этой работы должны были стать идеи предшествующей плану статьи, ведь именно они легли в основу работы «О духовной власти в России», ставшей дебютом Соловьева в «Руси» И.С. Аксакова. В ней Соловьев еще далек от своего поворота к католицизму и соединению церквей: «Духовная власть в России может иметь смысл, лишь поскольку она сознательно и твердо держится истинно-христианского (а не римского и не византийского) начала и деятельно ведет народ и общество к его осуществлению»¹⁹. Что же касается темы «Христианство и просвещение», то заявленная в публичных лекциях «О ходе русского просвещения» в Санкт-Петербурге 26 и 28 марта 1881 г. (показательно, что рукописный экземпляр программы чтений, хранящийся в Научной библиотеке Саратовского университета, написан на той же бумаге с водяными знаками, что и многие наброски о «вере в науку»)²⁰, она неоднократно появляется в последующих письменных и устных выступлениях, а именно в первой лекции на Женских курсах в январе 1882 г.²¹, в «Третьей речи о Достоевском», сказанной

¹⁹ Соловьев В. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (по поводу записки о внутреннем состоянии России К.С. Аксакова) // Наше наследие. 1988. № 2. С. 82.

²⁰ Из архива В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 169.

²¹ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 1. Л. 33-38.

19 февраля 1883 г., в которой Достоевский объявляется носителем всех трех начал, по отдельности проявившихся в ходе европейского и русского просвещения — мистицизма, гуманизма (рационализма) и натурализма²².

Чтобы проиллюстрировать взаимную связь общественной и философской позиций Соловьева, приведем запись, сделанную «по горячим следам» лекции 28 марта, Ф.Д. Батюшковым, подобно Соловьеву разочаровавшимся в позитивизме и поменявшим естественный факультет Петербургского университета на историко-филологический, а впоследствии ставшим известным литературным критиком и писателем. Впоследствии он сблизится с Вл. Соловьевым, но в момент написания этого откровенного признания он с ним еще лично не знаком:

«Второй раз — я узнаю Соловьева — второй раз я потрясен им до глубины души; я точно слышу ответ на самые смутные, самые затаенные вопросы; точно он выдает все мое внутреннее мирозерцание, мои сомнения и колебания, точно нашел я полное, искреннее, правдивое до боли выражение моих мыслей, моих чувств — в которых ясного ответа я не сознавал, не решал сознавать. Недодуманное, недосказанное поставлено им ребром; следуя за ним, выходишь из спокойного состояния умствования — чтобы вступить на путь решительный, на путь сознания и исповедания своих убеждений. Дилемма его не допускает более колебаний. — В первый раз то было при чтении "Критики отвлеченных начал". Переворот, произведенный во мне знакомством с этой книгой — еще не успел улечься. Я только частью высказался — впереди еще осталась работа. Того повторять не буду — о другом теперь не стану каяться. Главное вот в чем: я отказался от Бога, — я с трудом допускал в себе надежду на духовное существование помимо плотского, допускал как чувственно-враждебное разуму, но которого по слабости не мог еще вполне побороть. Я считал разум и веру враждебными друг другу; — веру за чувство, недостойное человека мыслящего, за пелену, скрывающую голую истину от несовершенного глаза, за тормоз всякого развития. В этом мне пришлось разубедиться. Вера лежит в основе нашего мышления; — вера, просветленная разумом, примиренная с опытом — есть необходимое условие достижения истины. Но не традиционное богословие дает нам эту истину — ибо в нем она противоречит разуму, и не в одних положительных науках размещается она — ибо в неполноте их заключается неправда; не в отвлеченном умствовании метафизики — ибо она идет в разрез с опытом и знанием, в одностороннем развитии одних только мыслительных способностей человека. Истина полная, абсолютная, единственно возможная истина — должна представиться

таковой — и нашему разуму, раз он у нас есть, и нашим чувствам, и нашему телесному существу, потому что раз мы живем в материи, мы не имеем права отвергать ее притязаний. Вера имеет место в ограниченности нашего мышления. Вера, лежащая в основе нашего существа, вера, из которой выходит первая посылка всякого мирозерцания — вера, к<a>к основа нашего существования, а не *cogito ergo sum*, — дает нам только смутное чувство инстинктивного стремления; объект веры должен быть выведен в свет сознания путем разума и знания.

Второе мое знакомство — сегодня вечером на публичной лекции. Соловьев выступил сегодня не просто философом, теоретиком — он поднял знамя своей веры и исповедовал ее всенародно. В речи прямой, правдивой до героизма он не побоялся досказать то, что думали многие, чего никто не решался высказать. "Он себя похоронил", — сказал Бестужев. — Может быть — с практической точки зрения; может быть, его обвинят в несвоевременности, в бестактности; может быть, результаты его смелого поступка выйдут плачевными и для него и для других. — Но он поднял знамя истины, он взял на себя крест и, рискуя собой за свои убеждения, — пробудил искру смелости, искру прямоты и в других, в которых голос безбоязненного и откровенного признания своей веры, своей истины заглушался густым слоем соображений — тактичности, уместности, своевременности своего признания и пр. и пр. — за всем этим голос этот, к<ото>рый мы зовем голосом совести, только изредка чуть-чуть лепетал — если не умолкал совсем»²³.

Через два дня, немного поостыв, восторженный слушатель Соловьева отказался от безоговорочной поддержки соловьевского поступка в продолжении своей записи. Но важно, что в сознании образованного соловьевского слушателя «вера в науку» и гражданское мужество, граничащее с безрассудством, стояли рядом.

Замысел работы о «вере в науку», «сверхнаучных предположениях всякой науки», не знаменует собой радикального поворота во взглядах Соловьева. Более того, он выглядит последовательным развитием тематизации веры как гносеологической способности в «Критике отвлеченных начал». Вера рассматривается в XLV главе этой работы как изначальный акт познания, дающий нам уверенность в безусловном существовании другого; не единство с другим, но указание на его действительность и несводимость к чувственным ощущениям и логическим понятиям, «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (эту полюбившуюся ему цитату из Послания апостола Павла к евреям Соловьев употребляет и в «Критике» и в материалах «Веры в науку»). Позна-

²³ ОР ИРЛИ. Ф. 15. Ед. 695. Л. 1-2 об.

вательную ценность такой уверенности Соловьев обосновывает, исходя из скрепляющей все его философское творчество идеи всеединства: «И наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе»²⁴. В лекциях на Высших Женских Курсах 1880-1881 гг. вера описывается как органический элемент умственной деятельности, открывающий нам путь к истине: «Результат, к которому стремится ум, есть, конечно, обладание (соз)знанием <sic!>, но исходная точка умственной деятельности есть вера. Человек верит в действительность истины. Движимый верой в объективную истину, человек стремится сделать свою веру знанием»²⁵. Если в приведенных нами цитатах вера рассматривается как способность гносеологическая (аналог шеллинговой интеллектуальной интуиции), то в материалах к «Теории мировой жизни» понятие веры употребляется и в другом, обиходном смысле: вера как доверие. Доверие к единой науке как некой цельной силе, «общему делу», представляющему собой человеческий разум, становящийся в истине, возможность участия человека в преобразении природного и исторического бытия. Рассмотрение практической стороны научного знания позволяло говорить о науке как едином организме, останавливаясь не столько на принципах научного знания (позволяющих, например, разграничить знание научное и ненаучное, это различие для Соловьева — скорее предмет интуиции), сколько на отношении науки к жизни и религии, т. е. к той истине, которая является предметом веры, задаётся догматически, поверх всяких научных принципов и предпосылок.

Публикуемые фрагменты не отделаны и не завершены, лишь первый и девятый (к сожалению, лишенный начала) представляют собой беловые рукописи, где мы встречаем привычные блеск литературного стиля и формы Соловьева, нередко искупающий недостатки в аргументации, а иногда и просто страсть к красивой фразе и парадоксу. Но эта незавершенность позволяет нам быть свидетелями того, чего мы лишены, читая тексты, выпущенные в свет самим автором: *как* писал Соловьев (а не только *что* он писал), по каким разным направлениям облекалась мысль в слово, пробивая себе русло. Поэтому нами сознательно воспроизводятся некоторые повторы, параллельные места (например, начало 1 и 4 фрагментов). Значительную трудность при их публикации представляет соотнесение этих фрагментов между собой, выявление их внут-

²⁴ Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. 2-е изд. М., 1989 (Философское наследие). Т. 1. С. 724.

²⁵ Соловьев В. С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 77.

ренной логики и времени написания. Не только рукописи разных периодов перемешаны между собой в соловьевском архиве (собирацию которого философ не придавал никакого значения), но даже листы одной и той же рукописи рассеяны по разным папкам и требуют кропотливого собирания, подобно детской игре, где из рассеянных кусков надо собрать какую-нибудь картинку.

Первые три фрагмента, оценивающие современное Соловьеву состояние наук, не владеющих сполна внешней природой и не управляющих человечеством, предполагают задачу наук в том, чтобы овладеть тайными смыслами бытия. Складываясь в уголок помысленной нами мозаики, они представляют нам контур неопубликованной вступительной лекции в университетский курс, не имеющей собственной датировки, но отнесенной нами к январю 1882 г. (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 1. Л. 1-17). Причем 2 и 3 фрагменты — конспект этой лекции или же ее набросок, сделанный по свежим следам. В университетской лекции Соловьев говорит о смысле мира, который должен быть постигнут и осуществлен наукой: «Что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачею приведение всего существующего в образ божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину»²⁶. В то же время в лекции на Высших Женских Курсах он следующим образом определяет сущность просвещения: «Приведение темных бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину самого живущего, в сознание»²⁷. Оба определения соотносимы: просвещение осуществляет в области сознания то, что наука производит в бытии. Ещё в начале 40-х годов XIX века А.И. Герцен, едва ли не первым заговоривший в русской философской публицистике о философии как науке, в «Письмах об изучении природы» (1843-1844) дает определение науки, сходное соловьевскому пониманию просвещения: «Дело науки — возведение всего сущего в мысль»²⁸. Впрочем, здесь нет ничего удивительного — и Герцен, и Соловьев прошли школу гегелевской диалектики. Напрашивается сама собой и другая параллель. Само словосочетание «вера в науку» вряд ли кажется странным для второй половины XIX века. Разве не о «вере в науку» без конца твердили духовные кумиры материалистов, монистов, нигилистов и народников, позитивисты и публицисты левого лагеря — П.Л. Лавров, В.В. Лесевич, Н.Г. Чернышевский и др.? Причем под наукой здесь понималась вовсе не какая-то конкретная наука, а наука как таковая, в её целом. Именно наука заслу-

²⁶ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 1-17 об.

²⁷ Там же. Л. 33-38 об.

²⁸ *Герцен А. И.* Соч. в 2-х т. М., 1985. Т. 1. С. 249.

живает внимания и поклонения, «дельна» и служит прогрессу. Соловьев, конечно, придает науке трансцендентные основания, видя в ней орудие богочеловеческого процесса, проявление смысла мира, который есть Мир. Но, в известной степени, сам отдает дань «духу» своего времени, тому позитивизму, против которого начинал борьбу в своей магистерской диссертации, но прививку которого сам получил в юношеские годы.

Подступы к осуществлению замысла «оснований всеобщей науки» проливают свет и на историю отношений Вл. Соловьева и Н.Ф. Федорова. Далеко ли в самом деле соловьевскому плану науки как «всемирной медицины», как «общего» дела, призванного противостоять мировому злу, управляя человечеством и природой (и даже «миром небесных тел») до федоровского апофеоза науки, загадочного синтеза христианства, позитивизма и оккультизма, предполагающего, что для всеобщего воскрешения отцов необходимо достигнуть управления всеми атомами природы, «сложить в тела отцов, какие они имели при кончине». Не случайно и федоровское обращение к «Письмам об изучении природы» Герцена и их сочувственное цитирование, в котором герценовские метафоры о воскрешении в науке обретают плоть²⁹.

Вл. Соловьев знакомится с Федоровым лично осенью 1881 г. в доме Л.Н. Толстого в Хамовниках, где они вместе слушали чтение толстовского Евангелия. Значит, сближение с Федоровым происходит уже по истечении лета, проведенного в Красном Роге, когда зреет замысел писать о «вере в науку». Однако с идеями Федорова Соловьев знакомится еще в марте 1878 г. (в пору «Чтений о богочеловечестве») у Достоевского за чтением статьи федоровского ученика Н.П. Петерсона «Чем должна быть народная школа», представляющей собою изложение идей «неизвестного мыслителя». Обстоятельства сближения и расхождения Соловьева с Федоровым изложены были С. Г. Семеновой в книге «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990). Более обстоятельно история отношений Федорова и Соловьева изложена А. Г. Гачевой в Дополнениях к 4тому Собранию сочинений Н.Ф. Федорова (М., Традиция, 2000. С. 80—139). В начале января Соловьев читает рукопись Н.Ф. Федорова, о которой вспоминает Н.Ф. Петерсон: «К концу 1881 года у нас образовалась довольно значительная тетрадка, начинавшаяся противопоставлением Ислама, магометанского единства, христианскому учению о Божественном Троиединстве, в котором по мысли Николая Федоровича, заключался образец для нашего человеческого всъединства, чем желательнее было выразить единство личностей при полной их самостоятельности, полное единство без поглощения их, как это в магометанстве. Эта

тетрадка в начале 1882 г. была прочитана Соловьевым»³⁰. 12 января 1882 г., т. е. незадолго до или же сразу после отъезда в Петербург для чтения лекций, Соловьев отправляет Федорову восторженное письмо, в котором признается: «"Проект" Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению»³¹. Зная, над чем в это время работал Соловьев, нетрудно предположить, что разговор мог пойти о соловьевском понимании науки. Как замечает А.Г. Гачева, Соловьев, прочитав рукопись Федорова, имел не менее двух встреч с Федоровым на его квартире непосредственно перед своим отъездом из Москвы в Санкт-Петербург для чтения лекций. По воспоминаниям Н.Ф. Федорова, накануне своего отъезда в Петербург (16 января) Соловьев прочитал ему первую лекцию своего университетского курса (она будет прочитана в Санкт-Петербургском университете 21 января 1881г.; набросками к ней являются публикуемые ниже фрагменты 1,2). Сам Федоров запишет: «Я хорошо помню, что Соловьев в конце января, в двадцатых числах, отправился [в Петербург] в восторженном состоянии. Накануне отъезда он читал первую лекцию, которую наметил было читать. И в самый день отъезда он был у меня на квартире и все <в> таком же восторженном состоянии, а возвратился потом очень унылым. Рассказывал, что по окончании лекции беседовал со студентами и заметил, что воскрешение не как идея, а как факт не воспринимается ими. В следующем году он стал католиком»³². Обращая внимание на некоторые характерные для Федорова формулировки: «*ученые и неученые*», «*Смысл Мира = Мир*», А.Т. Гачева подытоживает: «*Sapienti sat*. Разве встречается в текстах Соловьева что-нибудь подобное до его знакомства с рукописью Федорова? Где и когда ранее проявлялся у молодого философа интерес ко столь конкретным, практическим областям, как астрономия, метеорология, медицина»³³.

Хотя позднее, в письме, сохранившем на полях федоровские пометки о его неприятии соловьевского толкования своих идей, Соловьев будет писать Федорову о невозможности воскресить людей в их теперешнем состоянии и появляется замечание о том, что «наше дело должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на

³⁰ Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Дополнения. Комментарии к Т. 4. М., Традиция, 2000. С. 86.

³¹ Письма. Т. 3. С. 345.

³² Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Т.4. М., Традиция, 1999. С.48.

³³ Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Дополнения. Комментарии к Т. 4. М., Традиция, 2000. С. 90.

верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов»³⁴, очевидно, что определенное время Соловьев находился под мощным впечатлением от федоровских идей. Несмотря на расхождение с Федоровым, очевидно, что у них обоих наука имеет религиозную задачу: естественный разум должен быть подчинен верующему разуму — «тот Бог не был бы Богом, который оставлял вне себя человеческий разум и природу, вместо того, чтобы воссоединить их с собой». Соловьев не стремится развести веру и науку, разделить их компетенции, оттого сама наука превращалась у него едва ли не в орудие религиозного спасения. Вслед за прот. В. Зеньковским имело бы смысл повторить, что «наука, подлинная и точная, всегда скромна, вовсе не претендует на то, что ей доступны все тайны бытия, на это претендуют такие построения, как материализм, позитивизм, эволюционизм»³⁵.

Попытка построить богословскую науку, сообразуя ее с канонами естественно-научного знания, была свойственна не одному лишь Соловьеву. Эта идея витала в воздухе эпохи, едва вышедшей из-под безраздельного господства идей контовского и спенсеровского позитивизма. «Религиозный материализм», проводником которого становится Соловьев (так сам Соловьев называет мировоззрение ветхозаветного Израиля в статье «Еврейство и христианский вопрос»), требовал особой религиозной физики, идеальным объектом которой бышо не тело ньютоновской физики, бытийствующее по законам классической механики, но духовное тело вселенной, тело человечества как Церковь или София, существующее по законам богочеловеческого процесса. О необходимости такой религиозной физики заявляет в своей юношеской работе «О святой Софии, Премудрости Божией» кн. С.Н. Трубецкой, подчеркивая, что Тело Христово, или Тело Церкви, не должно восприниматься лишь как метафора. Совсем по-соловьевски и в духе соловьевской «Веры в науку» юный Сергей Трубецкой пишет: «Дело дошло до того, что первый, кто покусится теперь изобразить таинство церковное как процесс органический, кто попытается построить философию Церкви как умозрительную физиологию божественного Тела (физику богоматери<и>³⁶), тот рискует, наверное, прослыть еретиком в глазах мнимых ревнителей пра-

³⁴ Письма. 3. С. 347.

³⁵ *Зеньковский В. В.* Наша эпоха. Париж, 1957. С. 18.

³⁶ В публикации стоит «богоматери», но по нашему предположению — это ошибка чтения публикатора рукописи. Трубецкой наверняка бы написал «Богоматери» со строчной, а не с прописной буквы, а термин «богоматерия», встречающийся, например, «Трех речах о Достоевском» Соловьева, вполне отвечает смыслу рассуждений С. Трубецкого.

вославия, смешивающих его чистоту с отвлеченной пустотой мусульманской мечети. Конечно, такая философская задача опасна и трудна. Она законна, однако, и даже необходима в современной и грядущей православной философии, ибо только такая высшая религиозная физиология может дать нам ключ к разумению тайны жизни всех существ и вместе создать христианскую науку, христианское естествознание. Такая религиозная физика одна в силах победить материальную и безбожную физику нашего века, и не внешним образом только, а посредством внутреннего раскрытия истины, ее преизбытка. Физика эмпирическая не уничтожится, она лишь войдет и воспримется в высшую физику, которая ведет ее в Церковь, окрестит ее в себе; ибо эмпирическая физика, не возвышающаяся за пределы сил материальной природы, этих "неможных стихий", мира явлений, есть еще сплошь физика языческая. Мало того, одна такая физика религиозная, философская, и вместе с тем позитивная, то есть физика, имеющая предметом своего умозрения не субъективный, а вселенский идеал жизни, может дать в себе истинное основание опытному естествознанию, которое будет руководиться уже не произвольными и фиктивными гипотезами, а положительными метафизическими основаниями, открытыми в церковной мудрости и выясненными позитивными умозрением»³⁷. Что касается самого понятия «богоматерия», на котором должна строиться подобная физика (смутно напоминающая теургическую грезу Соловьева и «нового религиозного сознания»), то оно в сознании современников (достаточно небольшого круга людей, причастных к философии, а потому и гораздо лучше знающих друг о друге на основании слухов, а уже потом на основании чтения книг друг друга) было сопряжено с именем Вл. Соловьева. Подтверждением тому цитата из письма К.Н. Леонтьева к О.А. Новиковой от 11 июля 1883 г. Жалуясь на лесковскую критику брошюры «Наши новые христиане», на которую ранее Лескова отозвался Вл. Соловьев, Леонтьев пишет: «Лесков, вот так чудак! Imaginez vous qu'il me prend au serieux? Опять на днях 2 новых и громовых статьи против меня. Взывает и к Аксакову и к другим, чтобы они сказали свое мнение. Смеется над Влад. Соловьевым за то, что вошел в мою "богоматерию"»³⁸. Очевидно, что к «богоматерии» ни леонтьевская книжка, ни соловьевская рецензия отношения не имели, разве только косвенное. «Богоматерия» есть ироническое употребление словечка из соловьевского лексикона (видимо, не только письменного, но и устного!) в значении — «то, о чем я пишу».

³⁷ Трубецкой С.Н. О Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995, №9. С. 140.

³⁸ Леонтьев К. Избранные письма. 1854 - 1891. СПб., 1993. С. 276.

Однако вернемся к характеристике нашей мозаики. Четвертый фрагмент, как видно из его начала, есть черновик введения к некоей книге, возможно, это и есть введение в «Теорию мировой жизни». Его начало сближается по своему содержанию с первым, беловым фрагментом. Однако если в беловом фрагменте оценка контовской классификации наук как примера «мнимого единства наук» предваряет собственную аргументацию Соловьева, то основным содержанием 4 фрагмента является сопоставление двух попыток создания системы наук — «Энциклопедии философских наук» Г.В.Ф. Гегеля и «Курса положительной философии» О. Конта и намерение преодолеть их отвлеченность в системе иного типа (преломление темы синтеза рационализма и эмпиризма, идущей от магистерской диссертации). Насколько для самого Соловьева был ясен основной принцип этой системы, который он назвал «верой в науку», то есть верой в ее единство, фундированное единой истиной существующего мира, остается лишь гадать. Публикуемые далее фрагменты 5–8, несмотря на их разнородность (фрагмент 5 представляет из себя связный текст, излагающий мотивы будущей работы и могущий послужить введением к ней, фрагменты 6 и 8 — наброски, имеющие отсылки к прочитанным лекциям, фрагмент 7 — планы двух работ), связаны сквозной авторской фолиацией на листах бумаги одинакового формата. Границы фолиации: 23–26 позволяют судить, что значительная часть этой рукописи либо утеряна, либо осталась нам неизвестной. Особый интерес представляет фрагмент 7 — два плана на одном листе, снова подтверждающие, как и планы, опубликованные нами выше, двучастность соловьевского замысла: первый план относится к сочинению о христианстве и христианском просвещении, второй представляет несколько тезисов к работе о вере и науке.

Исследователям соловьевского творчества известен давнишний спор о датировке статьи «Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова)», опубликованной в № 1 «Православного обозрения» за 1883 г. с датировкой 16 февраля 1872 г. Эта датировка дала возможность В.Ф. Эрну в сборнике «О Владимире Соловьеве» (М., Путь, 1910) утверждать, что это — первая юношеская статья Соловьева, опубликованная им через 10 с лишним лет после написания. Вслед за С.М. Лукьяновым и С.М. Соловьевым эта гипотеза справедливо ставится под сомнение: статья открыла публикацию в «Православном обозрении» глав из будущей книги «Религиозные основы жизни» и, более того, как утверждает С.М. Соловьев, «начало этой главы есть лекция, читанная в Петербургском университете 25 февраля 1882 г.»³⁹.

В плане, открывающем фрагмент 7, очевидно усматривается зарождение замысла «Жизненного смысла христианства», текст которого, в свою очередь, есть незначительная переработка «Последней лекции Владимира Сергеевича Соловьева в С.-Петербургском Университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля)»⁴⁰. Текст этой лекции был перепечатан посмертно в *Вопросах философии и психологии* (Кн. IV (54). 1900), в номере, посвященном памяти В.П. Преображенского. Первая глава 2-ой части «Религиозных основ жизни» (начиная с третьего издания — «Духовные основы жизни») также имеет в своем основании этот текст, практически сохраняющий название глав, но значительно расширенный за счет включения новых фрагментов. Поскольку Соловьев пишет план для себя и второпях, он неточно цитирует некоторые евангельские изречения, мешая к тому же церковнославянский и русский варианты. В «Последней лекции» цитаты из Евангелия, будут даны по-русски, а Логос переведен как Смысл, в том числе и в первоначальных строках Евангелия от Иоанна: «В начале был смысл и смысл был по Богу и смысл был Бог», в «Жизненном смысле христианства» и «Религиозных основах жизни» все цитаты даются по-церковнославянски (в том числе и в названиях глав), что подчеркивает аутентичность комментируемого текста.

К истории соловьевской лекции, план которой набросан рядом с планом «Вера как начало знания» и которая станет последней в преподавательской карьере Соловьева, стоит добавить, что она свидетельствует о времени наибольшего сближения В.С. Соловьева с Н.Ф. Федоровым. Как сообщает С.Г. Семенова, собираясь в Санкт-Петербург для чтения лекции, Соловьев в самый день отъезда посетил Федорова в его каморке в Молочном переулке и был «все в том же восторженном состоянии». Вернулся же он в Москву в совсем другом настроении, обескураженный и подавленный. Студенты, по его словам, не восприняли основного: воскрешения как задачи стоящей перед человечеством⁴¹. Сам Федоров, вечно недовольный недостаточной радикальностью и решительностью проповедников своего учения, познакомившись с литографированным текстом лекции, так оценил ее: «В этой лекции нет места науке, а только философии, и самое дело есть лишь мысль, а не план, не проект обращения слепой силы природы в управляемую совокупным разумом человеческого рода»⁴².

⁴⁰ Экземпляр этой литографированной лекции, имеющий владельческую надпись друга Вл. Соловьева А. П. Саломона, хранится в фондах РНБ под шифром 18.276,2.236 а.

⁴¹ Семенова С.Г. Николай Федоров. С. 107.

⁴² Там же.

Во втором разделе того же плана, открывающего фрагмент 7, озаглавленном «Смерть хр<и>стианства» в истории»⁴³, явно видно оформленные тематики большой статьи 1883 года «Великий спор и христианская политика», однако еще совершенно отсутствуют симпатии к католичеству; папство еще не отличается от своего искажения — папизма, что будет иметь место в «Великом споре» и даже встречается упоминание об антихристе в намеченной главе «Грех папства». Папство, грех которого по Соловьеву в иерархическом властолюбии, в религиозном насилии во имя утверждения внешнего авторитета и церковного единства, становится объектом критики Соловьева в двух статьях 1881 г.: «Когда был оставлен русский путь...» и «О духовной власти в России». Позднее позиция Соловьева по данному вопросу резко меняется, но поскольку в данном плане это еще никак не отразилось, то можно с достаточной определенностью датировать его концом 1881 — началом 1882 года.

Наконец, завершающие публикацию, девятый и десятый фрагменты вновь возвращают нас к соловьевской идее о научном мировоззрении, о единой науке. Наука не может быть описательной, сосредоточенной только на опытных данных, поставляемых чувством, она преодолевает пределы «непосредственного воззрения». Принцип такой науки — идея, осиливающая эмпирический материал и воплощающаяся в этом материале.

И снова — мы можем лишь задать себе вопрос, на который не получаем ответа: какова та единая наука, которая грезилась Владимиру Соловьеву и каково ее назначение? Материалы о «вере в науку» приоткрывают нам завесу над важным эпизодом жизни Соловьева — его участием в разработке теоретических оснований «общего дела», в котором наука приобретает вполне религиозный статус. Но гораздо более важным представляется нам ответить на вопрос, отчего Соловьев не отождествил свое учение с федоровским, не решился превратить свои публичные и литературные выступления в открытую пропаганду «воскрешения отцов». Идея преодоления смерти, опорой для которой надо искать в ином порядке бытия, сопровождала Соловьева до конца его пути. Но, удаляясь от начала 80-х, мы встречаем эту тему у Соловьева в религиозной, мистической, эсхатологической, а отнюдь не в научной тональности; содействие человека победе над смертью будет видеться не в сциентистской или позитивистской перспективе, а наука как таковая не будет представляться ему как главное орудие в борьбе со злом. Нельзя не почувствовать этого уже при чтении «Духовных основ жизни», книги, включившей в себя текст

⁴³ Впервые опубликован Н.В. Котрелевым в статье «Эсхатология у Владимира Соловьева. К истории "Трех разговоров"». В сб.: Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева. М., 1993. С. 23.

не понравившейся Федорову лекции, где орудием борьбы со злом видится не астрономия и физика, не регуляция природы, а усилия в милостыне, молитве и посте. Конечно, нежелание следовать за Федоровым вслепую можно объяснить и самобытным талантом Соловьева, с юных лет не привыкшего быть прямым учеником кого бы то ни было, но расхождение жизненных путей двух мыслителей нужно объяснить исходя из принципиально разного характера их учения. Относительно благополучный финал XIX века благоприятствовал вмысливанию в действительность грандиозных проектов, вручную сводящих небо на землю и поднимающих предков из чрева земли, но Соловьев, не чуждый утопизма, сумел удержаться на разделении чаемого и уповаемого небесного идеала и реально осуществимого в земной истории общественного проекта. Свидетельством этого отрезвления стало крушение теократических надежд и отчетливое предсмертное ощущение тревожных предвестий исторических катастроф.

Приложение:

Владимир Соловьев. Об истинной науке.

1.

<Об истинной науке>

Будучи уверен в огромном жизненном значении, которое могла бы и должна иметь наука для истинных интересов человечества; видя, однако, что она не только не имеет этого значения, но и решительно уклоняется от своего истинного призвания; убедившись, наконец, что главная причина такого уклонения не есть что-нибудь внешнее и случайное, а состоит в господствующем среди ученых неверном понятии о самой задаче науки, — я решаюсь высказать тот взгляд на научную деятельность, каким, по моему убеждению, должно определяться истинное направление научной деятельности.

Начало истинного научного дела есть *вера в науку*. Это может показаться странным. По-видимому, наука вовсе не есть предмет веры. Нет надобности верить в науку, когда она существует явно как факт наличной действительности; ее можно знать и видеть, вера же есть только

«уповаемых извещение, вещей обличение *невидимых*». Но тут есть ошибка. Явно и видимо, как действительный факт существуют *только разные отдельные науки* безо всякой прямой связи между собою, занимающиеся разными предметами и по разным путям идущие к их познанию; наука же как нечто единое на деле совсем не существует, а есть именно только уповаемое и невидимое, во что можно только *верить*.

Ничего не стоит, конечно, все это многообразие научных знаний мысленно взять вместе и поставить над ним общий логический ярлык: «наука»; также как можно и все существующее мысленно свалить в одну кучу и поставить над ней один общий ярлык: «бытие». Но и в том и в другом случае мнимое единство будет только словесное, вполне бессодержательное и бесплодное.

Есть и иной, не столь простой, образ мнимого единства наук. Можно все эти различные науки привести в тот или другой внешний порядок, разместивши их в некоторый правильный ряд, например, по возрастающей степени сложности и убывающей общности их предметов (классификация А<вгуста> Конта), или же по степени их отвлеченности и конкретности (классификация Герберта Спенсера). Легко, однако, и тут заметить, что подобная классификация или система наук может лишь констатировать фактические различия и внешние соотношения между предметами данных наук безо всякого их синтеза или действительного внутреннего объединения*. Так, например, если мы будем знать, что математика есть самая простая, самая общая и самая отвлеченная наука, а история человечества (или социальная динамика), напротив, самая сложная, частная и конкретная наука (что впрочем и без особенной классификации всякому известно), то этим мы только *отрицательно* сопоставим эти две науки, укажем на степень их *различия* в известном отношении, а нисколько не соединим их какою-нибудь положительную связью, не откроем в них никакой солидарности и не сделаем их частями одного целого. — Вообще же, несмотря ни на какие классификации и системы, никто не решится утверждать, что действительно существующие науки, напр<имер> механика и политическая экономия, химия и филология суть взаимно необходимые друг для друга составные части одной единой науки, положительно между собой солидарные члены одной умственной организации. Именно такой всеединой науки, такой общей умственной организации не существует на самом деле.

* Разбору контовой классификации наук я посвятил одну главу в своем сочинении «Критика отвлеченных начал» (стр. 285—293). Позволю себе прямо сослаться на этот разбор так как он остался без всяких возражений *по существу* со стороны приверженцев контизма. (Примечание В. Соловьева).

Если бы действительно существовала такая единая наука, то все специалисты каждой частной науки, занимаясь своею специальностью, вместе с тем знали бы и могли показать, какое место их специальные работы занимают в общем плане науки, какую определенную связь имеют они со всеми другими научными занятиями, какую функцию исполняют они в общем организме знания. Но, как известно, ничего такого на самом деле нет. Пусть скажут, какая внутренняя связь и какая практическая солидарность существует, например, между математиком, упражняющимся в «воображаемой геометрии», и филологом, изучающим отрывки старой надписи на исчезнувшем языке осков, между зоологом, исследующим подробности анатомического строения какого-нибудь морского гада и ученым-финансистом, изучающим косвенные налоги?

Не находясь ни в какой определенной и необходимой связи между собою, различные науки не имеют и ясных границ, а вследствие этого неясною остается и самая задача каждой отдельной науки. Отсюда истекает то во всяком случае ненормальное явление, что даже в области каждой особой науки труды отдельных ученых не находятся в прямой взаимной зависимости и солидарности друг с другом, что между ними нет полного живого общения, и что великое множество научных работ оказываются случайными по происхождению и бесплодными по результатам. Ибо нельзя требовать от всякого ученого такой гениальности, чтобы занимаясь чем придется или что ему нравится, он как раз попал бы на то, что требуется для общих успехов человеческого ума.

Таким образом, в действительности не существует никакой разумной организации научного труда, никакого внутреннего согласования и взаимного приспособления ученых специальностей, т.е. не существует единой науки и обычное употребление этого слова «наука» в единственном числе с точки зрения факта является не более как риторической фигурой, и если, однако, сами ученые, произнося это слово в единственном числе, имеют в виду вовсе не риторическую фигуру, и никогда не согласятся признать единство науки за пустой звук, то это значит, что и они не преклоняются перед фактом научной розни и не довольствуются им, а в глубине души своей желают и стремятся к чему-то еще не существующему, а только уповаемому и признают это уповаемое за истинное — это значит, что и ученые верят в науку. Ибо верить в науку значит именно в противоположность с существующей рознью, бессвязностью и дробностью научных знаний утверждать единую и цельную, всеобъемлющую и всеобразующую науку.

Такой веры, хотя смутно и безотчетно, но очень крепко держатся как ученые, так и толпа образованных людей. Когда первые с самодовольством и гордостью, а вторые с благоговением говорят о науке, о ее вели-

кой силе и значении, то и те и другие разумеют какую-то единую науку, делающую одно общее дело, всегда согласную с самою собой и идущую к одной великой цели. Когда такой-то ученый, изучавший какой-нибудь исторический памятник проблематического значения и пришедший к сомнительным результатам, — когда другой ученый, представивший несколько новых химических комбинаций, — когда они с высоким пафосом говорят о величии и святости науки, которой считают себя жрецами, и когда толпа почтительно признает за ними право на такую гордость, то конечно и они сами и эта толпа признают, что и археологические изыскания одного и химические опыты другого — сами по себе очевидно незначительные — имеют великую важность по своей *связи* с целым зданием всеединой науки, в которое они входят как необходимые части. А между тем именно эта связь, а, следовательно, и это значение научных работ есть только *требование*, только постулат, а не факт. Сам этот археолог и сам этот химик не сумеют определить и указать разумное место своих трудов в общем деле науки, и именно потому, что о самом этом общем деле у них нет никаких ясных понятий, так что пользуясь именем науки, как чем-то великим и важным, они *живут в кредит*.

Но если полуобразованной толпе позволительно говорить о науках как о чем-то едином и целом, не зная, *в чем* состоит это единство и целостность, то люди, посвятившие себя умственному труду, должны быть в состоянии дать себе и другим отчет в цели и значении своего дела и оправдать свою веру в него; признавая единую науку, они должны знать, в чем заключается это единство, и согласовать с ним свои частные специальные занятия. Если бы так было, тогда наш умственный мир не представлял бы того хаоса и безначалия, который мы в нем действительно находим.

Разумеется, и теперь этот хаос и безначалие не безусловны. В то время как масса заурядных ученых только на словах или же в смутных чувствах признает единство науки, ученые выдающиеся стремятся более или менее сознательно осуществить это единство в самой своей научной заботе. Отсюда рядом с изучением частных наук, рядом с дроблением науки — возникают более или менее широкие *теории* с целью объединить научный материал как в пределах отдельной науки, так иногда и переходя за эти пределы. И, однако же, эти теории не только не создают единой науки, но не достигают и окончательного объединения тех частных наук, в области которых они возникли, создаваемые специалистами, хотящими перейти за пределы своей специальности, но не усвоившими задач всеединой науки, эти теории всегда слишком узки в своем основании и слишком широки в своем применении: та или другая научная теория представляет собой обобщение данных явлений в некотором определенном отношении, с известной стороны; но при отсутствии общего плана всей

науки, остается неизвестным, как *эта* сторона явлений, подлежащая данной теории, относится к другим сторонам существующего, а так как для данного специалиста именно эта сторона представляет исключительную важность, то неизбежно является перенесение данной теории в не подлежащие ей области или даже признание этого частного и одностороннего обобщения фактов за универсальный закон и принцип всего существующего. Резкий тому пример мы находим в теории Дарвина, которая, имея в виду лишь механический ход в образовании органических видов, возведена своими последователями на степень всеобъемлющего мирового закона.

2.

Для оценки совр<ременного> сост<ояния> наук я возьму исх<дной> точк<ой> изв<естную> [изреч<ние>] акс<иому> одного из осн<ователей> новоевр<опейской> науки Бэкона, именно акс<ому>, что знание есть сила. На так<ое> мерил<о> соглас<ятся> конечно сами учен<ые>, кот<орые> так горд<ятся> усп<ехами> [совр<ременной>] но<вой> науки, досКвившей> [нам] челов<ечеству>, по их мнению, небывал<ое> могущ<ество>, и это-то мог<ло> служ<ить> главн<ым> доказ<ательством> превосх<одства> соврем<енного> знания. Да и вообще всяк<ий> соглас<ится>, что только то есть настоя<щее> и удовл<етворительное> знание, предм<ет> кот<рого> дает нам возм<ожность> управл<ять> эт<им> предм<етом>. Недаром [когда хот<ят> сказ<ать>, что кто-ниб<удь>] вместо: вполне узнать предм<ет>, мы гов<орим>: овлад<еть> предм<етом>. Знач<ит>, вопр<ос> в том, владеет ли наука св<оим> предм<етом>. Предм<ет> науки, т<о> е<сть> весь мир, предст<авляет> два главн<ых> <отдела:> мир человеч<еский>, изуч<аемый> наук<ами> гуманит<арными>, историч<ескими>, общ<ественными>, и мир внешн<ей> природы, изуч<аемый> науками ест<ественными>. Что наука не влад<еет> челов<ечеством> и не упр<авляет> его судьб<ой>, это, кажется, не нужно доказ<ывать>.

Всяк<ий> соглас<ится>, что челов<ечество> как прежде всегда жило, так и теп<ерь> жив<ет> не по науке, а частью по жив<отным> инстинкт<ам>, частью же по обыч<аям> и пред<аниям> религ<иозного> происх<ождения>. Да, впроч<ем>, если бы мы предст<авили> себе, что челов<ечество> или хотя бы од<ин> как<ой>-ниб<удь> народ, вдруг наскуч<ив> этою полусозна<тельной> жизнью решил бы жить по науке и обрат<ился> бы к учен<ым>, чтобы от них получить руководство и направл<ение> в эт<ой> нов<ой> жизни, то это пост<авило> бы уч<еных> в полож<ение> крайн<е> затрудн<ительное>. Дело в том, что соц<иальные> науки в св<оём> теперешн<ем> сост<оя-

нии> не только не упр<авляют> чел<овеческой> жизнью, но и в теории не им<еют> никак<их> общ<их> принц<ипов>, которые бы они могли предлож<ить> челов<еку> как правила для разумн<ого> устройства его жизн<и>. Есть, конечно, в этих наук<ах> общ<ие> взгляды, занесенн<ые> в них из разн<ых> филос<офских> сист<ем>, но эти взгляды при своем разн<ообр<азии> и взаимн<ой> противореч<ивости> имеют характ<ер> субъект<ивных> предпол<ожений> и никак<ой> внутр<енней> связи с научн<ым> мышл<ением> не им<ют>. А все научно-обязательное в эт<ой> обл<асти> знания свод<ится> к констатир<ованию> проше<дших> соб<ытий> с одн<ой> стороны и констат<ированию> сущ<ествующих> соц<иальных> отнош<ний> с друг<ой>. И если мы пер<вое> назов<ем> соц<иальной> динамикой, а второе — соц<иальной> статик<ой>, т<о> это мудрен<ое> назв<ание> не зад<аст> нам еще ник<акой> практич<еской> мудр<ости> и не превр<атит> опис<ание> факта в прав<ило> деят<ельности>.

В более благопр<иятном>, по-видимому, полож<ении> наход<ятся> науки естеств<енные>. Но и <здесь> мы прежде вс<его> встреч<аем> огромн<ую> область явл<ений>, подлежа<щих> изуч<ению>, но соверш<енно> недост<упных> научному действ<ию>. Разум<ею> мир небесн<ых> тел, сост<авляющий> предм<ет> астрон<омии>. В эт<ой> вел<икой> обл<асти> наука наст<оящего> бессильна. Что даже самая [мысль] мечта об том, чтобы небесн<ые> явл<ения> упр<авлялись> чел<овеческим> умом, предст<авляется> как что-то нелеп<ое> и соверш<енно> фантаст<ическое>. Пусть так, но я, призн<аться>, не вижу нич<его> нелеп<ого> и фантаст<ического> в том, чтобы разум<ное> челов<ечество> управл<яло> друг<ими>, более близк<ими> к нам явл<ениями>, именно [метеорологическими] те<ми>, кот<орые> происх<одят> в земн<ой> атм<осфере>, тем более что от эт<их> явл<ений> зави<сит> сам<ый> перв<ый> инт<ерес> челов<ека>, его насущн<ый> хлеб. И хотя ныне сущ<ествующая> спец<иальная> наука метеорология зани<маемая> атм<осферными> явл<ениями>, тем не менее ни одного шагу не сделала к подчин<ению> эт<ой> области разум<ной> воле человека, как это для него ни важно.

сущ<ествующее?>**

** Перед началом текста — приписка мелким почерком наверху листа: «С точки зр<ения> так<ой> науки, сущ<ествующее?> полож<ение> наук есть <решительно?> ненорм<альное> инедолж<ное>. Против так<го> утвержд<ения> сейч<ас> же восст<анут?> с указ<анием> на велик<ие> результ<аты> совр<еменной> науки, на богатые ее <шоды>?. Но <нужно?> не колич<ество?>, а кач<ество?>. Для эт<ого> критерий.

3.

Вера в науку. — Современное положение науки должно быть признано неудовлетворительным.

Знание есть сила. Знать предмет = владеть им = управлять им. Науки социальные не управляют человечеством. Науки естественные не управляют природой. — Медицина.

Науки современные не свободны.

Служение естественных наук торговле и промышленности.

Это служение зависит от разъединения наук.

Разъединенные [наук<и>] и знания представляют мертвое тело науки. Верующие в науку должны оживить это тело духом истины. Истина не в явном факте бытия, а в тайном его смысле, и задача науки сделать этот смысл явным. Единая наука имеет задач<у>.

Смысл Мира = мир.

В этом смысле добро, красота, в этом смысле жизнь.

Жизнь только в целостности. Уклонение от целостности, болезнь, смерть и разложение. Этому смыслу должна служить наука. В мире рядом с законом его единства и целостности действует [другой закон] другая сила разлада и распада?. Распавшаяся природа есть мертвое тело. Человечество есть человек<ество> больное.

Наука должна противодействовать этому злу и бессмыслице, ее служение смыслу должно быть деятельным служением. Ввиду омертвевшей природы и страдающего человечества вся наука превращается в одну всемирную медицину.

Врачу исцелился сам.

Это исцеление есть нравственный долг ученых. [Наука] Сами ученые должны исцелить науку, чтобы иметь возможность исцелить природу и человечество.

Наука соединяется с жизнью.

—————с религией.

4.

[Исходная точка познания — недействительность истины для нас. Вера в ее безусловную действительность. Противуположение двух порядков бытия.]

Введение.

Первое основание этой книги есть *вера* в науку. [Если кто-нибудь удивится такому признанию и подумает, что наука не есть предмет веры — ибо существует видимо и осязательно — то пусть он укажет эти] Такое признание, конечно, покажется странным для многих. Скажут: разве наука есть предмет веры, какая надобность верить в науку, когда она существует явно, есть [нечто] дело видимое [и осязательное], вера же есть вещей обличение невидимых. Но ведь на самом-то деле явно и видимо существуют только разные науки безо всякой прямой связи между собою, занимающиеся разными предметами и по разным путям идущие к их познанию. Конечно, всякий легко может привести эти разные науки в тот или другой внешний порядок, составить ту или другую искусственную классификацию наук, но никто, конечно, не решится утверждать, что [он составл<ает>] [существующие науки представляют члены] математика и история, химия и филология [сами по себе] суть необходимые составные части единой науки, члены одного умственного организма. Для этого нужно было бы, чтобы [каждый] специалисты каждой науки, занимаясь своей специальностью, вместе с тем знали бы и могли показать, какое место их специальные работы занимают в общем плане науки, какую определенную связь имеют они со всеми другими научными занятиями, какую функцию исполняют они в общем организме знания.

Но, как известно, ничего такого на самом деле нет. [Занятия] Архе<лог> и мат<ематик>, зоолог и политико-эконом, различные научные специальнос<ти> не находятся ни в какой определенной и необходимой связи между собою. Не находясь в определенном отношении между собою, различные науки не имеют и [твердых] ясных границ, а вследствие этого неясною остается и сама задача каждой отдельной науки.

Отсюда проистекает то во всяком случае ненормальное явление, что даже в каждой особой науке труды отдельных ученых не находятся ни в какой взаимной зависимости друг от друга, что между ними нет никакого живого [взаимо] общения и что великое множество научных работ оказываются случайными по происхождению и бесплодными по результатам, потому что ведь далеко не все ученые так умны и даровиты, чтобы занимаясь тем, что им нравится, попадать как раз на то, что требуется для общих успехов науки. — Таким образом, фактически не существует никакой организации научного труда, никакого согласования и взаимного приспособления ученых специальностей, т<o> е<сть> не существует единой науки.

Между тем требование такой науки с большою силою заявляется как самими учеными, так и [обществом] всеми образ<ованными> людьми вообще. Когда первые с самодовольством и гордостью, а вторые с

почтением говорят о науке, о ее великой силе и значении, то разумеют какую-то единую науку, делающую [какое-то] одно общее дело, всегда согласную с самой собою и идущую к одной великой цели. Когда такой-то ученый, изучавший какой-нибудь археологический памятник проблематического значения и пришедший к сомнительным результатам, когда другой ученый, представивший несколько новых химических комбинаций, когда они с гордостью говорят о величии науки, которой они считают себя жрецами, и когда толпа почтительно признает за ними право на такую гордость, то, конечно, и они сами и эта толпа признают, что и археологические изыскания одного и химические опыты другого — сами по себе незначительные — имеют огромную важность по своей связи с целым зданием науки, в которое они входят как необходимые части. Между тем эта связь, а следовательно и это значение научной работы суть ведь только требование, поэтому что ни археолог, ни химик [не сумеет сказать что] не сумеют [сказать, как разрешить какого общенаучного вопроса] определить и указать место своих трудов в общем деле науки, и это потому, что о самом этом общем деле у них нет никаких ясных понятий, и что, пользуясь именем науки как чем-то великим и важным, они живут в кредит. Но если полуобразованной толпе позволительно говорить о науке как о чем-то едином и цельном, не зная, в чем состоит это единство, то люди, посвятившие себя умственному труду, должны быть в состоянии дать себе и другим отчет о цели и значении своего дела, признавая единую науку, должны знать, в чем заключается это единство и согласовать с ним свои частные специальные занятия. Если бы так было, тогда конечно [наука] умственный мир не представлял бы того хаоса и безначалия, какие мы в нем действительно находим. Разумеется, и теперь этот хаос и безначалие безусловны. [Если все] Тогда как масса заурядных ученых только на словах признает единство науки, ученые выдающиеся более или менее сознательно стремятся осуществить это единство. Отсюда [возникают] рядом с изучением частных, рядом с дроблением науки — возникают более или менее широкие теории, стремящиеся объединить научный материал как в пределах отдельной науки, так иногда и переходя за эти пределы, и, однако же, эти теории не только не создают единой науки, но не достигают и окончательного объединения тех частных наук, в области которых они возникли. Создаваемые специалистами, стремящимися перейти за пределы своей специальности, эти теории всегда слишком узки в своем основании и слишком широки в своем применении. Та или другая научная теория представляет собою обобщение данных явлений в некоторых определенных отношениях с известной стороны. Но при отсутствии общего плана всей науки остается

неизвестным, как эта сторона явлений, подлежащая данной теории, относится к другим сторонам существующего, а [отсюда неизбежно] так как для данного специалиста эта сторона есть самая важная, то неизбежно является перенесение данной теории в [такие] чуждые ей области или даже признание этой частной и односторонней теории за универсальную. Резкий тому пример мы имеем в теории Дарвина, которая, имея в виду лишь механическую материальную сторону в образовании органических форм, возведена своими последователями на степень всеобъясняющего мирового закона.

Такое естественное злоупотребление частными научными теориями побуждает многих более осторожных ученых чуждаться всякой теории даже в ее законных пределах и ограничиваться грубой эмпирией. Так, в зоологии рядом с фанатиками Дарвинизма можно найти множество ученых, не признающих совсем этой теории и довольствующихся простой систематикой и описанием органических видов без всякой попытки объяснить их происхождение.

Итак, для самих частных теорий необходима общая [научная] теория, обнимающая собою область всех наук, дающая определенное место и значение каждой научной специальности. Если должна быть наука, то должна быть всеединая универсальная наука, к которой все остальные относились <бы> как части к целому, давая ей свой материал и получая от нее свои принципы.

Это требование [универсальной науки], — требование превратить хаос научных специальностей в стройный космос всеединой науки, — не осталось без попыток осуществления. В то время как масса ученых [предавалась] была поглощена накоплением сырого материала для здания науки, а выдающиеся специалисты занимались постройкой отдельных частей этого здания, но за отсутствием общего плана не соблюдая никаких размеров и пропорций, — два великие мужа: один в Германии, другой во Франции, взяли на себя смелую задачу начертать этот план и тем дать возможность действительного построения универсальной науки. Один из этих планов мы имеем в *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften* Гегеля, — другой в *C<ours> d<e la> ph<ilosophie> p<ositive>* Ог<юста> К<онта>. Сама идея создать общий план [или общую систему] для *всего* научного [здания] знания безусловно верна. Без такого плана или системы мы имеем только куски науки, а не саму науку. Вопрос только о внутреннем достоинстве того и другого плана.

Приступая к их оценке, не могу не обратить внимания прежде всего на следующее замечательное обстоятельство. Гегель и Ог<юст> Конт [имели] были приблизительно современник<ами>, и тот и другой стояли несомненно на высоте научного образования своей эпохи — и меж-

ду тем они имели о науке столь различные понятия, что для одного было чистым вздором то, в чем другой видел самую суть науки. Для Гег^{еля} суть науки закл^{ючалась} в [логич^{еской} форме мышления] умозр^{ении} априори идеи, которая была произв^{одной?} и бесплодн^{ой} абстракцией для Конта, для кот^{орого} суть науки закл^{ючалась} в наблюд^{ении} явл^{ений}, что для Г^{егеля} было лишь обман^{чивой} видимостью. Для Гег^{еля} наст^{оящим} предм^{етом} науки было логически мыслим^{ое} существующее, для К^{онта} — фактич^{еская} реальность, и согласно этому К^{онт} в начало св^{оей} унив^{ерсальной} науки кладет познание форм внеш^{ней} реальности — простр^{анства} и вр^{емени} — начин^{ает} свою сист^{ему} наук с математики, а Гегель в начало клад^{ет} чист^{ую} форму мышления, безусловно общ^{ее} понятие, и сист^{ему} научначин^{ает} с умозрит^{ельной} логики.

Т^{аким} о^{бразом}, при всей своей противоположности эти две системы имеют то общее, что в основании их лежит нечто пустое и формальное, ибо пространство и время, хотя предст^{авляют} соб^{ой} некот^{орый} факт, но факт сам по себе пустой и неопред^{еленный}; все существует в простр^{анстве} и врем^{ени}, все подлеж^{ит} математическому изуч^{ению} или имеет матем^{атическую} сторону, — но этим нисколько не опред^{еляется} то, что существ^{ует} в простр^{анстве} и вр^{емени} — оно дано эмпирич^{ески} в наблюд^{ении} и опыте и познание его не вытек^{ает} из математ^{ических} форм^{ул}, а привход^{ит} эмпирич^{ески}. Из факта простр^{анства} и врем^{ени} ничего не след^{ует}, точно также ничего не след^{ует} из чист^{ого} понятия бытия. Ни отмат^{ематики}, ни отумозр^{ения} нетникак^{ого} ест^{ественного} перех^{ода} кдруг^{им} наук^{ам}.

Как^{им} же образ^{ом} то и другое мож^{ет} служ^{ить} началом универс^{альной} науки?

Обрат^{имся} снач^{ала} ксист^{еме} Гегеля.

Наука имеет в виду не явления, а истину явл^{ений} [и эта ист^{ина} есть] — полож^{ение}, какмыувид^{им}, бесспорное. Но вопрос: в чем эта истина? По Гегелю в умозр^{ительном} понятии. Отсюда ясно, что истина добывается [мыслью] путем чисто логического мыслит^{ельного} процесса, в котором вывода одни понятия из других, мы познаем истину всего существ^{ующего}. Так что это и почти и вся его сист^{ема} есть [опыт] попытка такого вывед^{ения}.

Хорошо известно, что эта попытка потерпела решительную неудачу, логическое понятие оказалось бессильным перед той действительностью, которую оно должно было уподобить себе и воссоздать из себя в форме чистой идеи. [Умозрительной филос^{офии} не только не удалось открыть никаких законов действительности, но ее вывед^{ения}

оказыв<ались> [часто] нередко в прямом противор<ечии> с уже добыт<ыми> наук<ой> закон<ами>.]

Умозр<ительная> филос<офия> не проникла в темную действительность и не прогнала из нее все случайное и неразумное: она оставила эту действительность, как она была и только рядом с нею поставила ее бледную тень — сист<ему> логич<еских> понят<ий>, отвлеч<енных> от эт<ой> действительности. Филос<офия> не переработала в идеальное здан<ие> мат<ериал> частн<ых> наук, а только покрыла его тонкою сетью отвлеч<енных> категорий, иногда остроумно, иногда же грубо, софистич<но> между собою сплет<енных> и связ<анных>. Частн<ые> науки спец<иального> знания могли получ<ить> от эт<ой> филос<офии> некот<орую> форм<альную> связь, но эта связь остав<алась> чуждой их содерж<анию> и не соединяла их в одно живое целое. Вместо ориг<инального> плана для науч<ного> зданья оказался лишь не совсем верный рисунок того материала, который уже был накоплен наукою.

Объедин<ение> наук, созд<ание> унив<ерсальной> науки не удал<ось> и это не было случ<айным> неуспехом одн<ой> филос<офии>, анеизбежн<ой> неудачей целого воззр<ения>, им<енуемого> рационализмом, [т<о> е<сть> того воззр<ения>] полагающего логич<ескую> форму мьппл<ения> за сузн<ость> позн<ания> и в понятии видящ<его> все содерж<ание> ист<ины>. Между тем понятие есть только форма, отвлечен<ая> отданной действительности > и, следовательно, нечто меньшее по отн<ошению> к эт<ой> действительности, скудн<ое> и бессодерж<ательное> и, след<овательно>, если истину полагают в понятии, а эмпирич<еское> бытие считают только видим<остью>, то ист<ина> окаж<ется> беднее и слабее неистины. Умозрит<ельная> философия обещала частн<ым> наукам осмыслить их содерж<ание>, но этот смысл оказался слишком коротким.

[Никакого шюдотв<орного>] Темная действительность, изучаемая частн<ыми> наук<ами>, ост<алась> такою же темною, как и прежде, и эти науки, кот<орые> сначала с восторгом встретили нов<ую> филос<офию>, скоро принужд<ены> были от нее отказаться, справедливо полагая, что [реальн<ость?> хотя бы] и неясн<ый> факт все-таки больше, чем чистая абстракция.

Чтобы видеть неизбежность крушения всякой подобной философии, нужно только ясно представить себе ее задачу. Вообразите с одной стороны весь необъятный мир [наполненный] со всею его темною действительностью, со всей его бессмысленной толкотней, всю массу грубых факт<ов> и неразумн<ых> явл<ений> — только кое-где — част<ично>,

отрыв<очно> и поверхн<остно> связ<анных> и осм<ысленных> научн<ым> знанием, — и, с другой стороны, филос<офия> выступ<ает> против этой действ<ительности>, чтобы сразу преврат<ить> ее в светл<ый> и стройн<ый> мир идей — посредств<ом> чего? — посредств<ом> своей способн<ости> чист<ого> мышления, т<о> е<сть> способн<ости> обо всем рассужд<ать>, давать всему форму понятия и для нач<ала> работы понятия чистого бытия, равного небытию.

Нельзя удивляться, что эта задача не могла быть серьезно принята в ученом мире. [Представит<ели> специальных наук] Без всяк<ого> сомн<ения> форм<альная> способн<ость> мышления необход<има> для науки и логич<еский> элем<ент> неизбежно входит во всяк<ую> науч<ую> деят<ельность>. Но несомн<енно> также, что главное в науке не логич<еские> формы, а содерж<ание> познания, и если эмпирич<еское> содерж<ание> не удовл<етворяет> ум, если требуется идея, то эта идея сама должна иметь содержание, должна быть мыслию, в которой что-нибудь мыслится, а не пустой формой, одинаково приложимой ко всякому содержанию и потому ничего не дающей и ничего не объясняющей. Частные науки для св<оего> объед<инения> треб<уют> сильн<ой> и плодотв<орной> мысли, которая могла бы овлад<еть> вс<ем> их содерж<анием> и созд<ать> из него унив<ерсальную> науку. И вместо эт<ого> им предлаг<ается> мысль вообще, не имеющая никакого друг<ого> содержания кроме того, кот<орое> она мож<ет> получ<ить> от тех же частн<ых> наук и, след<овательно>, нужд<ается> в их помощи вместо того, чтобы помогать им.

Отвлеченная философия оказалась бессильною для объед<инения> наук и созд<ания> един<ой> универс<альной> науки, конечно не по недост<атку> умств<енных> сил в ее предст<авителях>, а по несост<оятельности> самого принципа — чистого разума или отвлеченной мысли. Более ли состоя<тельной> явл<яется> друг<ая> унив<ерсальная> сист<ема> науки — позитивизм?

Позитивизм в основу наук клад<ет> математику и затем располагает все науки в некот<орую> сист<ему> по восход<ящей> сложности и нисход<ящей> общности изуч<аемых> явл<ений>. Так зак<оны> матем<атики> суть самые прост<ые> и вместе <с тем> самые общие — ко всему миру явл<ений> применяем<ые>, зат<ем> след<ует> астрономия, предст<авляющая> более сложности, так как она заключает в себе не просто формы простр<анства> и времени, движ<ения>?, но эти формы примен<яются> копред<еленным> конкр<етным> телам, вследст<вие> чего астроном<ические> зак<оны> не им<еют> и той безусл<овной> общн<ости>, как<ую> имеют ист<ины> чист<ой> матем<атики>. Далее след<ует> физика, рассматр<ивающая> уже не просто законы тяго-

т<ения>, на которых основ<ывается> астрон<омия>, а более сложные явл<ения> света, тепла, звука, равнов<есия?>, жидк<ости> и газа, следств<ие> чего ее зак<оны> им<еют> более спец<иальное> и менее общее значение. Зат<ем> след<ует> хим<ия>, которая приним<ает> во внимание уже особ<ый?> состав вещ<ества>, подлежа<щего> физич<еским> изменениям, и опред<еляет> нов<ые> спец<иальные> явл<ения> химич<еского> сродства. Затем след<ует> биология, в кот<орой> главную роль игр<ают> явл<ения> органич<еской> жизни, более сложные и вместе с тем менее общие, более специальн<ые>, чем механич<еские>, физ<ические> ихимич<еские> явл<ения>, наконец, последн<ая> наука, социология, рассматрив<ает> явл<ения>, опред<еляющие> законы чело<веческого> общ<ества> — факта более сложного и менее общего, обним<ающего> собою только незнач<ительную> часть живых суш<еств>, подобно тому как весь мир эт<их> посл<едних> сост<авляет> лишь незнач<ительную> часть всего веществ<енного> мира.

Если смотр<еть> на эту сист<ему> как на классифик<ацию> суш<ествующих> наук, т<о> е<сть> на располож<ение> их в известн<ом> порядке по некоторому признаку, то можно признать эту класс<ификацию> за дело не[бес]полезное, как <до> нее была полезна классиф<икация> раст<ений>, сдел<анная> Линнеем. Но как Линней не [соз]дал [научной биологии] принц<ипа> для научной ботан<ики>, так Ог<юст> Конт не [соз]дал принц<ипа> для унив<ерсальной> науки.

В сам<ом> д<еле> отнош<ение> большей [общ<ности?>] слож<ности> и меньш<ей> общности есть такой призн<ак>, кот<орый> для самих наук есть нечто внешн<ее> и случ<айное>, ведь математику реш<ительно> все равно, что его наука более обща, чем зоология и ботаника — это несколько не касается самой мат<ематики>. Вообще мат<ематик> мож<ет> игнор<ировать> самое суш<ество> зоол<огии> или бот<аники>, от этого его наука несколько не измен<ится>. Дело в том, что принц<ип> класс<ификации> Ог<юста> К<онта> неуст<анавливает> никакой действ<ительно> взаимн<ой> связи между науками.

Правда, физика им<еет> математич<ескую> часть или закл<ючает> в себе матем<атические> элем<енты> и знание матем<атики> в известной мере необход<имо> для физика, но нельзя сказ<ать> обратно, чтобы зн<ание> физики было необх<одимо> для мат<ематика>, напр<имер>; так как мат<ематик> изуч<ает> лишь общие колич<ественные> отнош<ения> всего суш<ествующего>, то для него всякое частн<ое> бытие безразлично. Изуч<ая> чистые формы простра<нства> и времени, числа, математику совс<ем> не нужно знать, какие конкр<етные> вещи и явл<ения> подлежа<ат> эт<им> формам, всякое примен<ение> мат<ематических> форм к конкр<етным> явл<ениям>, полож<им?>,

физич<еским> ихимич<еским>, есть для мат<ематики> только частн<ый> случ<ай>, не им<еющий> ник<акой> необход<имости>. Физич<еские> и химич<еские> явл<ения> подч<иняются> изв<естным> математ<ическим> законам, но нисколько этими законами не объясн<аются>. Ведь из геом<етрических> форм — тел и арифм<етических> отнош<ений> чисел ник<ак> не след<ует> существ<ование> < 1 слово нрзб.>, водор<ода>, кислор<ода> и т. п.

Эта сист<ема> устан<авливает> некот<орую> *зависим<ость>* между наук<ами>, но во-1-х, эта зависим<ость> несущ<ественная> и, во-2-х, необоудная. Высшие науки завис<ят> от низш<их>, но в том, что для них не сущ<ественно>, в том, что не составляет их специфич<еской> особенности.

[Так, физика зависит от мат<ематики>.] Так, химия зависит от матем<атики> и физики, но не в том, что сост<авляет> собств<енный> химич<еский> элем<ент>. Химич<еские> соед<инения> подчин<ены> некот<орым> матем<атическим> законам и сопровожд<аются> некот<орыми> физич<ескими> явл<ениями>, но, собств<енно>, специф<ичны> зд<есь> сами эти вещества с различн<ыми> кач<ествами>, и разл<ичные> способы соед<инения> нисколько не обусл<овлены> ни мат<ематической> ни физич<еской> зак<ономерностью> и сост<авляют> некот<орый> новый факт, привход<ящий> и случ<айный> для физика и матем<атика>. Т<аким> о<бразом>, данная наука не наход<ится> в сущ<ественной> зав<исимости> даже от ближ<айших> предш<ествующих> ей, тем менее так<ая> зависим<ость> между науками, далеко стоящими на иерархич<еской> лестнице наук. Так, зависим<ость> биологии от матем<атики> весьма незначит<ельна>, можно сказ<ать>, ничт<ожна>, а зависим<ость> социологии от математики или от астрон<омии> почти равна нулю.

Во-2-х — велика или мала эта зависим<ость> наук — она никогда не быв<ает> зд<есь> обоудною. Физика завис<ит> отмат<ематики>, но мат<ематика> ниск<олько> не завис<ит> от физики etc.

Это отсутств<ие> сущ<ественной> и взаимн<ой> связи между наук<ами> в сист<еме> позитивизма прямо вытек<ает> из отсутствия в ней того общего принц<ипа> или идеи, кот<орая> бы обним<ала> собою всю область науки, т<о> е<сть> весь изуч<аемый> наук<ами> мир и [делал бы области отд<ельных> наук?], предст<авляя> эт<от> мир как некот<орое> целое, делал бы все области отд<ельных> наук частями или членами этого целого, устанавл<ивая>, т<аким> о<бразом>, между ними необход<имую> и взаимн<ую> связь как между органами одного [жив<ого?>] существа. По эмп<ирическому> возр<ению> по-

зит<ивизма> мир не им<еет> действ<ительного> ед<инства>, он предст<авляет> ряд явл<ений> более или менее сложных, начин<ая> отявл<ений> механ<ического> движ<ения> и конч<ая> событ<иями> челов<еческой> истории.

Так как явл<ения>, явл<яющиеся> сложн<ыми>, вытек<ают> с необход<имостью> из явл<ения> прост<ого>, так как из матем<атики> не след<ует> физика и из [биологии] химии не след<ует> биология, то начин<ая> с прост<ого> явл<ения>, весь мир предст<ает> лишь нарост<ом> нов<ых> факт<ов>, [ничем не объясняемое предст<ает> лишь эмпирич<еской> действ<ительностью>] нов<ых> усложнений, явл<яющихся> случ<айными> по отнош<ению> к факт<ам> первоначальным.

Если в системе Гег<еля> объедин<ительная> идея [оказ<алась>] бы<ла> пуст<ой> абстр<акцией>, то в сист<еме> Ог<юста> Конта такой объед<инительной> идеи сов<ем> не оказалось, а потому, разум<еется>, не могло произойти и действ<ительного> объед<инения> наук, и положит<ельная> филос<офия> Конта столь же мало предст<авляет> унив<ерсальную> науку, какумозр<ительная> филос<офия> Гегеля. Рациональн<ое> нач<ало> оказ<алось> слишк<ом> скудн<ым> для объед<инения> челов<еческих> знаний, а эмпирич<еское> нач<ало> само по себе есть отриц<ание> действ<ительного> единства.

Неусп<ех> обеих сист<ем> содерж<ит> для нас велик<ое> поучение: и та и друг<ая> искали объедин<ительную> идею или нач<ало> для чел<овеческого> знания. Гег<ель> дум<ал> найти эту идею в мышл<ении> чел<овеческого> ума, К<онт> — в опытн<ом> зн<ании> внеш<его> мира. Но оказал<ось>, что мышл<ение> предст<авляет> собою лишь неопр<еделенную> форму, требующ<ую> своего содерж<ания>, а опытн<ое> зн<ание> внеш<его> мира предст<авляет> лишь мат<ериал>, ищ<ущий?> объед<инения>, а никак не принц<ип> для такого объединения.

Ит<ак>, ист<инная> идея не дана ни в мышл<ении>, ни во внеш<нем> опыте, след<овательно>, она вообще не есть что-ниб<удь> данное, готов<ое> для чел<овечества>, след<овательно>, она есть предм<ет> *веры*. И когда я указ<ывал> в нач<але> на веру в науку, то разум<ел> эту веру в объединяющ<ее> научное знание, идею, созидающую науку как единую и универсальную — веру в ист<ину> науки.

Наука им<еет> своею целью не [данную] наличную действ<ительность> существ<ующего>, а его истину. Если бы налично для нас существ<ующая> действ<ительность> [составл<яла> предм<ет> науки] нас удовлетворяла, отвеч<ала> бы треб<ованиям> ума, тогда в науках не было бы, собств<енно>, надобн<ости>, мы брали бы жизнь как она есть, не ставя задач и вопросов. [Но в то]

5.

[Вера как основание знания]

Противоречие свободного просвещен^ия с христ^ианством есть только противоречие *неполного* (непоследовательного) просвещен^ия и *неполного* (непоследовательного) христ^ианства. Христ^ианство и своб^одное просвещен^ие, вполне последовательно до конца провед^{ен}ное, не только не противореч^{ат}, но соверш^{ен}но совпад^{ают} друг с другом, — как содерж^{ание} с формой.

Полнота всемирной жизни, открывшаяся в христ^ианстве, [приняла] получила в истории несоотв^{ет}ствующую себе чуждую форму, условную и конечн^{ую}, и в этой форме закрепили христ^ианство. Против этой <внешней?> иусл^{ов}ной формы своб^одное просвещен^ие выстав^{ляет} безусловную свободн^{ого} и разумн^{ого} сознания. Эта без^{условная} форма треб^{ует} безусловного содерж^{ания}*. Безусл^{овное} сод^{ерж}ание просвещен^ие не мож^{ет} найти в материальн^{ом} мире, непрониц^{аемом} для знания и уничтож^{ающ}ем свободу. Безусл^{овное} сод^{ерж}ание, соответствующее безусловному треб^{ов}анию своб^одного просвещен^ия, наход^{ится} в христ^ианстве? и вся зад^{ача} в том, чтобы освобод^{ить} это соз^нание от крепостн^{ого} прав^а — чужих пред^{рассудков}?. Христ^ианство для полн^{ой} св^{обод}ы нужд^{ается} в безусловной форме, выработ^{анной} свободн^{ым} просвещен^ием, а своб^одное просвещен^ие для полноты своей нужд^{ается} в безусловном содерж^{ании} христ^ианства.

[Итак наша мысль]

Кто вполне верит в христ^ианство, тот должен ввести его в своб^одную <форму?> просвещен^ия, и кто вполне верит в своб^одное просвещен^ие, тот должен привести его к христ^ианству.

Отсюда ясно, что наша мысль не есть внешнее примирение, компромисс или сделка между хр^истианством и просвещен^ием, а их полное внутр^{еннее} единство или солидарность. Показать наделе эту солидарн^{ость}, ввести христ^ианскую идею в своб^одные формы просвещен^ия, показать образ полного христ^ианства, совпад^{ающ}ий с образом полного просвещен^ия, — вот наша задача.

В этой задаче мы не служ^{им} ник^{аким} исключ^{ительным} интерес^{ам}.

Исполнение ист^{ины} — вот цель и <мотив?> и руководящая нить нашего дела.

* Над этим фрагментом написано: своб^одный чело^{век} (<1 нрзб.>)

Просвещение, свободное от истины, пустое и бессодержательное ^ дост<ойно> презрения, ибо оно есть бессилие и внутр<еннее> противореч<ие>.

Христ<ианство> рабское, опирающ<еся> на трад<ицию>, авторитет и насил<ие>, достойно вражды и ненав<исти>, как оскверн<ение> бож<ественной> ист<ины>, какбогохульст<во> и кощунство.

Против нас будут трад<иционные> теологи, по слаб<ости> веры боящиеся разума, которые веруют в скудного и немощн<ого> Бога, не умеющ<его> привлечь к себе человека и природу и не находящ<его> ничего лучш<его> как предост<авить> их тьме кромешной и огню вечному.

Против нас будут рационалисты, филос<офски> верующ<ие> в разум чело<века>, но столь слабые в своей вере, столь боящиеся за разум, что готовы вечно держать его на изнурит<ельной> диете отвлеч<енных> понятий и логич<еских> формул, думающие, что разум (этот их Бог) не в силах вместить в себя полноту бож<ественной> жизни и не в силах одолеть мат<ериальную> природу, а долж<ен> всегда [оставаться] висеть на воздухе между мистич<еской> обл<астью> религии и эмпирич<еской> обл<астью> внешних наук.

Против нас будут, наконец, натуралисты, верующ<ие> в материальную природу, но столь нетвердые в своей вере, что сами того не замечая, отдают свою богиню в добычу лукавому эмпиризму, для которого не только весь видимый мир есть лишь субъек<ивный> феномен, но и сама материя есть только неопределенная возможность ощущений.

Мы же, веруя в Бога, веруя в человека и его разум, веруя в мат<ериальную> природу и ее силу, считаем обяз<анными> провод<ить> эту веру послед<овательно>. Тот Бог не был бы Богом, который оставлял вне себя чело<веческий> разум и природу, вместо того, чтобы воссоединить их с собою. Тот разум был бы плохой разум, который не мог бы осилить асбол<ютное> содерж<ание>, та природа была бы бессильна, которая не могла бы воплот<ить> в себе бож<ественную> идею.

Итак, мы верим в Бога, [проникающ<его>] открывающ<егося> и в разумно-свободн<ой> личн<ости> чело<века> и через нее являющ<егося> и в мат<ериальной> природе, мы верим в человека, разумно-свободн<ым> актом восприним<ающего> божеств<енные> силы и действ<ующего> ими на материальн<ую> природу, покоряя ее бож<ественной> идеей, мы верим, наконец, в материальн<ую> природу, стремящуюся воплотить в себе то безусл<овное> содерж<ание>, кот<орое> ид<ет> к ней от Бога через человека, стремящ<уюся> соед<иниться> с Богочеловеч<еским> разумом и пород<ить> от него реальн<ый> бож<ественный> организм, живое Царство Божие.

Веруя вполне и послед<овательно> в Бога, в человека и в природу, мы видим, что в полноте св<оей> эти три суть одно. Мы верим в одну вселенскую жизнь, которая в Боге вечно есть, а в мире становится или рождается, воплощаясь через человека в материальной природе. Все имеет один смысл, но этот смысл в Боге [существ<ует>] есть вечно и безусловно (абс<olutely>), в человеке сущ<ествует> идеально, а в природе должен осуществ<иться> *реально*. И это осущ<ествление>, которое для сам<ой> природы есть врожд<енный> инст<инкт>, стремл<ение>, для человека как сущ<ества> разумно-своб<одного> есть долг и задача.

Т<аким> о<бразом>, ист<ина> им<еет> для нас знач<ение> не теоретическое> только, но и практическое>.

Веруя во [вечного] всеедин<ый> дух Божий, мы не мож<ем> смотр<еть> на весь мир иначе как на живую материю для его воплощ<ения>, а на челов<ека> как на посредств<ую> силу, как на живую душу, воспринимающ<ую> в себя Божество и провод<ящую> его в мат<ериальную> природу, превращ<ая> ее в живое тело всеед<ино> Богочеловечества.

6.

Вера как основание науки

Своб<одное> просв<ещение> противоп<оставляет> себе христ<ианство> как знание вере. Оно принимает форму науки. Во имя науки отриц<ается> вера. При этом, как мы знаем, само своб<одное> просв<ещение>, сама совр<еманная> наука [дроб<ится>] двоятся на метафиз<ическую> фил<ософию> и полож<ительную> науку, вражд<ующие> между собою и взаимно друг друга презир<ающие>. Но ост<авим> пока в стор<оне> мет<афизическую> фил<ософию> и прим<ем> полож<ительную> науку за ед<инственную> наст<оящую> науку и за подлинное выраж<ение> св<ободного> просв<ещения>, посм<отрим>, как<ово> ее отн<ошение> квере.

Цель науки есть познание мира, если это есть ее цель, к чему ум стремится, чего он хочет в науке, то пока эта цель не достигнута, пока мир не *познан*, а он несомненно еще не познан, [наука] действ<ующий> в науке ум должен же на чем-нибудь опираться.

Он имеет перед собою данную совокупность явлений как факт, если бы он могдовольств<оваться> эт<им> ф<актом>, тогда ему нечего было бы делать. Но он ищет другого и т. д. (из лекций).

Наука основ<ывается> на вере в смысл мира. Наука не есть простое принятие факта, наука есть искание смысла.

Т<аким> о<бразом>, зд<есь> ум [выходит] приступ<ает> к миру уже с некоторой мыслью (идеей), в кот<орую> он верит и хочет осу<ществить> эту идею в миров<ой> факт<ичности?>. Наука есть теория (из лекции).

7.

Вступление: три веры

начатки христ<ианства>

- I. Весь мир во зле лежит* .
- II. Смысл мира.
- III. И жизнь была свет человеку. И свет во тьме светится и тьма его не объят**.
- IV. Откровение мирового смысла в Иисусе Христе.
- V. [Христос] Ты еже сееси не оживет аще не умрет*** .
2. Смерть хр<истианства> в истории.
- VI. Византийская сделка и вост<очное> монашество.
- VII. Оправдание Ислама.
- VIII. Германский хаос и римское единство.
- IX. [Об Антихристе] Грех папства.
- X. Протестантство.
- XI. Свободное просвещение.
- XII. Великая задача.

Вера как начало знания.

Задача науки. Идея и акт. Реальность как данное и истина как искомое. Вера в истину. Истина есть смысл мира. Смысл есть единство. Частные единства и единство общее или всеединство.

*1Ин.5:19.

**Ин.1:4-5.

*** 1 Кор. 15:36.

8.

Три научные идеи

[Наука завершается] [безотч^{<етно>} предполагает] Всякая научная деят^{<ельность>} безотч^{<етно>} предполаг^{<ает>} уверенность в мировом единстве. Сознат^{<ельная>} идея так^{<ого>} единства сост^{<авляет>} заверш^{<ение>} всех частн^{<ых>} наук, а осущ^{<ествление>} эт^{<ой>} идеи, *теория мирового единства* есть философия.

Единство мира есть *смысл* мира. Каково же это единство, в чем смысл мира?

Мы знаем, что наука стремится прежде всего к установлению механической связи явлений (из 1-й лекции).

Сог^{<ласно>} эт^{<ому>} воззр^{<ению>} все существующее[>] есть механизм, весь мир есть огромная машина и история его — механическое[>] движение.

Смысл мира — в составл^{<яющих>} его элем^{<ентах>}, атомах. Движение же этих [ато^{<мов>}] элем^{<ентов>}, слагающее мир явл^{<ений>} как случ^{<айный>}, т^{<о>} е^{<сть>} бессмысл^{<енный>}. Но ум не мож^{<ет>} с этим примир^{<иться>} и утверждает, что мировой процесс имеет смысл, т^{<о>} е^{<сть>} что это есть *процесс логический*. Согласно этому воззрению мир есть огромный вечно-мыслящийся *силлогизм*, большая посылка которого есть [чистое понятие связи] чистая идея, малая посылка — природный мир явлений, а заключение — человеческий дух.

Maj^{<or>} Смысл мира есть логическая идея (единство всего как мыслимое).

Min^{<or>} Но логическая идея не [осуществляется] находит своего осуществления во внешней прир^{<оде>} (мат^{<ериальный>} мир).

Conc^{<lusio>} Ergo, логическая идея, т^{<о>} е^{<сть>} мировой смысл осуществляется в человеческом духе [как разумном свободн^{<ом>} субъекте].

9.

...последней философии. — Чтобы иметь при этом твердое основание [и не делать *petitionem principii**] я должен [начать *ab ovo*** и] остановиться несколько на уяснении элементарных понятий.

Философия есть известное *научное**** познание. *Субъект* научного познания есть всегда отдельная личность. В других областях человеческой деятельности отдельное лицо играет роль более страдательную: действует *род*. Как в устройстве пчелиного улья и жизни роя настоящий деятель есть половой инстинкт, для которого отдельные особи служат лишь пассивными проводниками и выразителями, точно также в мире человеческом при образовании языка и мифологии, при создании элементарных общественных форм действует очевидно не сознательная воля отдельных лиц, а сила общего или родового разума****, для которого отдельные особи служат лишь безразличными носителями. При современном состоянии науки никакому сомнению не подлежит, что *язык* или *государство* не произведены сознательно деятельностью отдельных лиц, *не выдуманы* ими, так же как, например, устройство улья не выдумано отдельными пчелами. — Что касается до *религии* в собственном смысле (не мифологии), то и тут отдельному лицу как такому принадлежит более страдательное значение, поскольку, во-первых, объективным источником религии признается независящее от человека божественное откровение, и поскольку, во-вторых, субъективным основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, а не исследование личного разума. — Обращаясь, наконец, к *художественному творчеству*, мы находим, что хотя субъект его несомненно есть лицо художника, но с другой стороны для истинного творчества необходимо, чтобы художник не оставался при своем ясном и раздельном сознании, а выходил из него в экстагическом вдохновении, так что чем менее личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство. — В противоположность этому *научное познание* есть заведомо действие личного разума, или отдельного лица во всей ясное-

* Предвосхищения оснований (лат.).

** От яйца (лат.).

*** Слово «научное» я употребляю здесь как противоположность непосредственного, (прим. В.С.)

**** Выражение «родовой разум» я употребляю вовсе не в смысле метафизического *объяснения*, а только как выражение *факта*, именно того, что в данных явлениях проявляется внутренняя целесообразность, которая между тем не может быть приписана сознательному действию отдельных личностей, (прим. В.С.)

ти его индивидуального сознания. Субъект науки есть по преимуществу *единичное Я как познающее* *.

Вопрос о *предмете* или *содержании* науки решается не так просто. Оставляя давно оставленное и не полагая задачей науки *rerum cognoscere causas* ***, обратимся к ходячему определению науки как *познания явлений*. La science etudie les phenomenes observables*** (Ог. Конт). Но мир явлений представляется как состоящий из бесконечного числа бесконечных рядов в пространстве и времени и имеющий своими пределами: в пространстве — с одной стороны никогда не достижимое бесконечно-малое (ибо протяженное вещество представляется делимым до бесконечности), а с другой стороны столь же недостижимое бесконечно-великое (ибо пространство не может иметь границ); во времени же пределами являются: с одной стороны бесконечно удаленное прошедшее, никогда *не бывшее* настоящим (ибо начало времени не может быть представлено), и с другой стороны бесконечно далекое будущее, которое никогда *не будет* настоящим (ибо [конец времени] равно не может быть представлен и конец времени). Таким образом, если бы наука имела своею целью познание мира во всей его феноменальной множественности, то она не только никогда не могла бы достигнуть этой цели, но и не подвигалась бы к ней ни на шаг ближе при всех своих успехах, так как никакая определенная величина не соизмерима с бесконечностью. И это должно сказать о каждой частной науке в отдельности, ибо область каждой частной науки, с той или другой стороны относится к феноменальной бесконечности (так, например, астрономия — со стороны бесконечно великого, химия и анатомия — со стороны бесконечно малого). Итак, оставляя всякие мечты о познании мира в смысле *объективной совокупности* всех явлений как явлений, [(мы уже знаем благодаря Канту, что такого мира нет совсем в действительности, да и быть не может)] наука должна держаться в пределах того, что дается в действительном *опыте* как внешнем, так и внутреннем. Но если бы в этих пределах наука хотела бы *только* воспроизводить без изменения, только повторять то, что существует в непосредственном восприятии внутреннего и внешних чувств, т.е. так называемый действительный мир, то наука, *во-первых*, была бы *невозможна*; ибо то, что дано в непосредственном представлении и чувстве, будучи воспроизводимо в представленном отвлеченном, теряет всю свою живую конкретность, перестает быть тем, чем оно было, и все что тут [могла бы] может достигнуть наука даже

* Разумеется, это определение только относительное, как и все другие, (прим. В. С.)

** Познавать причины вещей (лат.).

*** Наука изучает наблюдаемые феномены (фр.).

при помощи фантазии, [было бы] есть лишь бесцветный силуэт действительности, а в таком случае, *во-вторых*, наука была бы совершенно *не нужна*, ибо какая может быть надобность в плохом воспроизведении того, что хорошо существует?*

— Но может быть наука, не переходя пределов доступного нашему опыту, открывает тем не менее в этих пределах новые явления, не существующие для непосредственного воззрения, и, таким образом, дополняет это последнее? В самом деле мы имеем такие научные достижения, например в двух противоположных областях, открытых телескопом и микроскопом. Но очевидно, что все эти открытия сами по себе не имеют никакого теоретического значения. Что к огромному числу известных органических видов присоединены благодаря микроскопу еще новые виды, что множество видимых нами звезд увеличено телескопом еще на несколько миллиардов — все это довольно безразлично для ума, если несомненно, что познание совокупности явлений остается *одинаково* невозможным при всех этих открытиях.

Ни простое воспроизведение, ни количественное дополнение данных непосредственного опыта не могут быть задачей науки, если она имеет притязание на самостоятельный теоретический интерес. Она должна *изменять* данные непосредственного опыта, должна иметь своим предметным содержанием то, что [непосредственно в] ни в каком чувственном опыте не дается. И в самом деле мир [наших чувств] [чувственного] непосредственного воззрения, наш действ<ительный> мир и мир науки суть два совершенно различные мира. [В мире чувственном, мире солнца]

Мир непосредственного воззрения воспринимается всеми [нашими] чувствами, это мир *качественного* многообразия, мир пестрый и шумный; ничего общего не имеет с ним тот внешний мир, который знает наука, — мир безмолвный и невидимый, однородный и бескачественный. Мы знаем, например, что такое *свет* в чувственном воззрении, свет, [который нас освещает], который и в котором мы видим, и который имеет для нас непосредств<енную> действительность, но [является] для физика [и утверждает что] этот свет есть только субъективная видимость, потому что существует только в нашем ощущении, в настоящей же дей-

* Разумеется, здесь говорится о теоретической надобности, о самостоятельном интересе. Практическая же или субъективная надобность в сокращенных абстракциях действительности всегда существует. Мне нужны географические карты, потому что я не могу по своему желанию обозревать действительную землю; но это есть только следствие моей ограниченности; восполнение, хотя и плохое, этой субъективной ограниченности составляет предмет всех описательных наук; но это не суть науки в собственном смысле, (прим. В.С.)

ствительности, т.е. вне нашего ощущения, ему соответствуют только невидимые колебания невидимых эфирных атомов. Мы знаем в непосредственном чувственном воззрении качественное различие между красным и голубым цветом; но это только видимость, потому что только ощущение, в [действительности] объекте же, вне ощущения, различие состоит лишь в [числе и направлении] скорости эфирных колебаний. Таким образом, объективная действительность видимого света есть невидимый, несуществующий для чувств, эфир. Подобным же образом разлагая всю конкретную видимость чувственного мира, наука приходит к вневещественной действительности однородных атомов, которые, соединяясь между собою в различных количественных отношениях, образуют все существующее. Но атомы не существуют для непосредственного чувственного воззрения, не даны ни в каком опыте: они найдены рассудком как научное объяснение эмпирических данных.

10.

Научная теория (пример Дарвина). Всякая научн<ая> теория складывается из 1) некотор<ой> *идеи* или *принципа*, составл<яющего> первонач<альный> предмет *веры*, 2) эмпирич<еского> материала или фактов, данных в опыте и 3) сама теория явл<ается> как воплощение принципа в этих факт<ах>, реал<ьной> идеи в эт<ом> эмпирич<ическом> материале, что и есть собств<енное> дело ума как некот<орой> энергии.

В теории, т<аким> о<бразом>, научн<ый> принц<ип> или идея осилив<ает> факт<ичность>, овлад<евает> эмпирич<еским> материал<ом>, воплощ<енным> и развив<аемым> в ней. —

Всякая теория и, след<овательно> вообще всяк<ое> научн<ое> познание (п<отому?> ч<то?>...) есть некот<орый> органический процесс. Развитие научн<ой> теории, научн<ого> взгляда есть в сущн<ости> тоже самое, что разв<итие> люб<ого> организма, напр<имер> изв<естного?> раст<ения>. И тут тоже три элем<ента>. Прежде всего органич<еское> семя раст<ения>, в кот<ором> уже закл<ючается> весь буд<ущий> орг<анизм>, но еще не проявл<енный?>, в потенц<иальном> сост<оянии>. Зат<ем> мат<ериальная> среда — почва, в кот<орой> полага<ется> это семя и из кот<орой> оно берет материал для св<оего> разв<ития>, для реализ<ации> св<оей> формы, и наконец происход<ящее> отсюда растение как жив<ой> результат эт<ого> процесса, уподобл<ение> (ассимил<ация>) внешн<его> материала той внутр<енней> органич<еской> форме, кот<орая> закл<ючена> в сем<ени>. В орг<аническом> процессе научн<ого> позн<ания> умств<енное> семя есть идея или науч-

н<ый> принц<ип>, творч<еская> сила, кот<орая> первон<ачально> закл<ючена> в вере.

В почве внеш<его> опыта, в почве факта эта идея снач<ала> наход<ит> среду для себя чужд<ую> и вражд<ебную>. Но она сильнее этой среды, как орг<аническое> семя сильнее окруж<ающих> его неорг<анических> элем<ентов> потому что [она] мож<ет> прит<януть?> их к себе, ассим<илировать> их себе, потому что в нем есть нечто такое, чего в них нет и в чем они нужд<аются> — орг<аническая> форма опред<еляет> способ внутр<еннего> соед<инения> и совместн<ости?> для эт<их> разр<озненных> элем<ентов>. И ид<ея> также притяг<ивает> факты внеш<его> опыта и ассимил<ирует> их себе и сама в них вопл<ощается>, организ<ует> хаос эмпирич<еского> мат<ериала> и сама организ<уется> в нем, обнаруж<ивая> в н<ем> св<ое> вн<утреннее> сод<ержание>, и результ<атом> эт<ого> проц<есса> явл<ается> сложн<ый> умств<енный> орган<изм> научн<ой> теории как идеи [развившейся] реализов<авшейся>, то есть развившей свое [внутр<еннее>] сод<ержание> на материале вн<ешнего> оп<ыта>.

И какраст<ение> ассимил<ирует> неорг<анические> элем<енты> не только для роста и пит<ания> св<оих> част<ей> [а настоящ<его> разв<ития>], но также и для действ<ительного> развития св<оих> морфолог<ических> элем<ентов>, так как без поглощ<ения> и упод<обления?> [неорг<анического>] внеш<его> мат<ериала> в растении никогда не могли бы действ<ительно> расчлен<иться> и обособ<иться> эти его морф<ологические> эл<ементы>, т<о> е<сть> стеб<ель> или ствол, листья, <3 слова нрзб.> и т. д., так что без внеш<его> материала самая органич<еская> форма раст<ений> остал<ась> бы только в скрыт<ом> потенц<иальном> виде, в кот<ором> она находится в семени — так точно и идея нужд<ается> в эмпирич<еском> мат<ериале>, в факт<ичности> не для внеш<его> только пополн<ения>, и подкрепл<яющий> факт служ<ит> не для подтв<ерждения> только идеи. Итак без эмп<ирического> мат<ериала> идея не могла бы разв<ить> свое собств<енное> внутр<еннее> сод<ержание>. Это сод<ержание> оставал<ось> бы в ней только в неясн<ых> и неопред<еленных> очерт<аниях>, только потенц<иально>, п<отому> ч<то> для действ<ительного> обнаруж<ения> чего-ниб<удь> необход<имо> действ<ие>, но действ<ие> предп<олагает> прот<иводействие>, кот<орое> оно должно осил<ивать>, поэт<ому> только в чужд<ой> и противод<еяствующей> среде может что-ниб<удь> проявл<ять> свою силу и обнаруж<ивать>, перев<одить> в действ<ие> свое содерж<ание>. Органич<еское> семя треб<ует> для разв<ития>, обнаруж<ения> св<оей> орган<ической> силы в действ<ительном> раст<ении> чужд<ой> и противод<еяствующей>, т<о> е<сть> неорг<анической>

среды; [умственное] семя идеи для обнаруж<ения> своей [одухотв<оренности>] силы и для разв<ития> себя в целое умств<енное> постро<ение> треб<ует> чужд<ой> и против<одействующей> себе среды эмпирического материала, она должна померяться с груб<ой> силой факта, чтобы выясн<ить> и опред<елить> свое внутр<еннее> содерж<ание>.

Ит<ак>, научн<ое> позн<ание> слаг<ается> из 3-х элем<ентов>:

1) Идея или принц<ип>, утвержд<енный> верою; 2) [эмпирич<еский>] фактич<еский> материал, данный в опыте, и 3) и [умств<енное>] внутр<еннее> соедин<ение> этих 2-х эл<ементов> чрез пост<оянное> ассимилирование идеи, производ<ящей> деят<ельность> нашего ума и образ<ующей> собств<енно> теорию. И [как] всяк<ая> частн<ая> наука стрем<ится> стать такой теорией, т<о> е<сть> стрем<ится> весь вход<ящий> в ее область факт подвести под один принцип или идею, организав<ать> эт<им> принц<ипом> или ид<ею> данн<ый> эмпирич<еский> мат<ериал>. [Далеко не все науки уже дост<игли> так<ого> сост<ояния>, дал<еко> не все уже преврат<ились> в теорию.] Теперь спраш<ивается>, эта организующ<ая> деят<ельность> ума, должна ли она остав<аться> только в пределах частн<ых> наук? Довольно ли для научн<ого> позн<ания>, когда в области кажд<ой> частн<ой> науки все относ<ится> как факты, сведенн<ые> к одному принц<ипу> или зак<ону>, когда всякая наука предст<авляет> одн<осторонние> связи вход<ящих> в ее область явл<ений>? Можем ли мы останов<иться> на сущ<ествовании> мног<их> отд<ельных> чужд<ых> друг другу наук? Пусть на это ответит<ь> всяк<ий> ученый. Соглас<ен> ли он отказ<аться> от мысли о единой науке, отказ<аться> от общ<его> научн<ого> взгляда на все сущ<ествующее>, от ед<иног>о научн<ого> мировоззр<ения>? Нет, кажд<ый>, кто заним<ается> как<ой>-нибудь наук<ой>, им<еет> в виду не эту только науку, не хим<ию> или физ<ику>, не зоол<огию> и не ист<орию>, а [науку вообще] еще какую-то общую единую науку, от ее им<ени> он гов<орит>, ее треб<ованиям> подч<иняется>, ее усп<ехам> радуется. И общее созн<ание> и зн<ание> люд<ей> не ученых также призн<ает> такую единую науку, скрыв<ающуюся> за многими науками. Если мы у эт<их> люд<ей>, гов<орящих> о науке как о чем-то велик<ом>, всемог<ущем>, долж<ном> осчастл<ивить> и чуть ли не перерод<ить> человек<ество>, — если мы у них спросим, какая же это такая наука помимо многих изв<естных> наук, то, конечно, ник<акого> опред<еделенного> и ясн<ого> отв<ета> не получ<им>.

Ед<инство> наук в методе. Метод в тесн<ом> смысле неодинаков у разл<ичных> наук. Метод в широк<ом> смысле свод<ится> к общ<ей> [прир<оде>] сущн<ости> познав<ательного> процесса. [В силу

эт<ой> сущн<ости>] По признав<аемому> эт<ому> хар<актеру> познав<ательного> процесса мы не им<еем> ник<акого> основ<ания> огранич<ивать> его частн<ыми> предм<етами> наук. Прим<еняя> этот орг<анический> метод в пред<елах> кажд<ой> науки, мы должны при-м<енить> его и к сам<им> эт<им> наук<ам> в их взаим<освязи>...

Описание рукописей

Все подлежащие расшифровке авторские зачеркивания воспроизводятся в прямых скобках, конъектуры, а также маргиналии и другие текстовые пометки, не имеющие отношения к основному тексту фрагментов — в угловых скобках. Порядковая нумерация фрагментов применяется публикатором для удобства их описания.

/

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 3. Л. 42-45; Ф. 446. Оп. 1. Ед. 38. Л. 34-25; Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 46-47. Рукопись, не имеющая авторского заглавия, написана на стандартных двойных рабочих листах плотной бумаги с отогнутыми полями в $\frac{1}{3}$ страницы. По характеру рукописи, отсутствию существенных исправлений и сокращений, можно установить, что этот фрагмент представляет собою незавершенную беловую рукопись. Заглавие «Об истинной науке» восстановлено по заглавию черновой рукописи, предшествующей по времени написания и близкой по содержанию: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 35-36.

2

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. 38. Л. 26-27 об.; Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 37 об. Рукопись написана на той же бумаге, что и фрагмент 1, поля отсутствуют, очевиден ее незавершенный характер.

3

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 41-41 об., 37. Рукопись на той же бумаге, что и во фрагментах 1 и 2. Завершение данного фрагмента — на оборотной стороне перевернутого листа, на лицевой стороне которого — завершение фрагмента 2.

4

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 2-7; Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18. Л. 12-13; Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 8-9, 74-81. Рукопись, тематически воспроизво-

дьящая фрагмент 1, но продолжающая ход рассуждения далее, написана на двойных рабочих листах бумаги с водяным знаком — рисунком, изображающем Миродержицу в короне и со скипетром, помещенную в овале, на одной половине листа и надписью «Stowford Mills 1877» — на другой. Эта бумага часто используется В.С. Соловьевым в начале 80-х годов, на ней нередко пишутся конспекты лекций, программа публичных чтений о ходе русского просвещения, медиумические записи. Листы имеют авторскую фолиацию, сделанную синим карандашом (ее границы: 1—9), благодаря которой был реконструирован текст данного фрагмента, имеющего черновой характер. Начало рукописи написано черными чернилами, а завершение — темно-коричневыми.

5

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. 38. Л. 17-18 об., 30-31. Фрагменты 5-8 написаны на двойных рабочих листах тонкой бумаги без полей, объединенных единой авторской фолиацией (границы фолиации — 23—26).

6

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 1-1 об.

7

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 33 об. Этот фрагмент находится вместе с предыдущим на одном листе, имеющем авторскую фолиацию — 25. В архивной папке в данный рабочий лист вложены листы с водяными знаками, имеющие отношение к тому же замыслу. Тексты части из них вошли в настоящую публикацию.

8

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18. Л. 103-103 об.

9

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 93-101 об. Рукопись содержит незначительное число исправлений, авторские сноски и поэтому может рассцениваться как беловая, однако написана она на вложенных в обложку тетрадных листах, что не характерно для беловых или наборных рукописей Соловьева. Начало рукописи отсутствует.

10

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 13. Л. 10-13. Черновая рукопись на описанной выше бумаге с водяными знаками.



Владимир Соловьев
и Константин Леонтьев:
диалог в поисках «Русской звезды»•

*Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты обличишься навсегда ?*

Ф.И.Тютчев

Поставленный Тютчевым вопрос и сегодня звучит с прежней остротой для нас, наследников двухвекового спора о том, когда же наступит звездный час в истории России, когда раскроется замысел о ней Всевышнего, суждено ли ей вообще сказать миру свое оригинальное слово? Вокруг этого спора, не нашедшего доселе удовлетворяющего всех ответа, создавалась великая русская культура, жившая страстной мечтой и самопожертвованием русских людей, верящих в будущность своей родины и черпающих силу в православной вере, в Церкви, в глубокой духовной традиции. К этим людям по праву относятся Константин Леонтьев и Владимир Соловьев.

В общественно-политическом смысле оба они были идеалистами, их социальный идеал был утопичен и неосуществим, что, впрочем, вовсе не означает, что он не имел в своем основании ничего реального. Известно, что мыслитель-идеалист может привлекать к себе гораздо более умов, чем трезвый и суровый практик; возвышенная и вроде бы неосуществимая мечта иногда сильнее влияет на умы и сознания людей, нежели положения какого-нибудь партийного кодекса или программы.

Знакомство К. Леонтьева с В. Соловьевым состоялось в 1878 году. В письме к своей племяннице и помощнице в трудах Марии Владими-

¹В основе статьи — доклад, сделанный на конференции в г. Калуге в 1991 г., посвященной 160-летию К.Н. Леонтьева.

ровне от 11 февраля 1878 г. Леонтьев рассказывает о курьёзе, произошедшем в начале их знакомства: «Ты обязана особенному случаю, что получишь, может быть, очень длинное письмо. Тот 24-летний богослов и философ Влад. Соловьев, которого ты читаешь и даже понимаешь (он брат моему почитателю и критику Всеволоду Соловьеву), пригласил меня сегодня к нему в 9^м часу вечера «потолковать» по душе². Я, отстоявши почти всю всенощную в Исак<иевском> соборе и от души помолившись, поехал и прождал его до $\frac{1}{2}10^{\text{го}}$. Вообрази, должно быть он забыл! Меня это не обидело; он первый ко мне пришел и вообще обнаружил много искренности и желания со мною подружиться; я уверен, судя по его поведению вообще, что он будет очень смущен, когда найдет мою записку, ибо кроме рассеянности приписать этого нечему в таком порядочном человеке. Но, как ты знаешь, случается, что внешний случай дела нас «de mauvaise humeur»³ — настраивает мысли на более серьезный и грустный лад. И вот, хотя я мог бы поехать куда-нибудь провести вечер весело; мне захотелось вернуться в номер и воспользоваться неожиданным досугом, чтоб с тобой вместо Соловьева «потолковать» по душе⁴. Напомним, Соловьев был на 22 года моложе; и то, что Леонтьев столь снисходительно отнёсся к забывчивости молодого философа при, фактически, первом знакомстве с ним, весьма примечательно.

К счастью, этот забавный случай не оказал влияния на характер завязавшейся дружбы, которая, как вспоминают современники (В. Розанов, И. Фудель), была теплой и задушевной. Леонтьев, человек внутренне ощущавший себя одиноким, видевший вокруг себя заговор молчания и непонимания, испытывал к Соловьеву что-то вроде неразделенной любви. Вл. Соловьеву принадлежит первое место по числу упоминаний и отзывов в леонтьевских письмах, причем, чем сильнее было соловьевское влияние на К. Леонтьева, чем больше заставлял он задумываться Леонтьева над его религиозно-политическими идеями, тем чаще встречается в этих письмах пристрастный анализ соловьевских взглядов. Так, в январе 1891 года Леонтьев написал отцу Иосифу Фуделю письмо на 23 листах, почти полностью посвященное Вл. Соловьеву⁵. Тогда же он

² Об отношениях К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева см.: *Фудель И.И., прот.* К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // *Русская мысль*. 1917. №11-12.

³ Дурно расположенными (франц.).

⁴ РГАЛИ Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 33. Л. 50.

⁵ Примерно половина этого письма опубликована прот. И. Фуделем в брошюре «К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. По двум письмам». М., 1912.

отослал ему свои тезисы «Разные стороны учения Вл. Соловьева»⁶. А вот — отзыв из письма другу по дипломатической службе в Константинополе К.А. Губастову: «Вл. Соловьев, сознаюсь с охотой, на меня 50-летнего имел (и имеет) огромное влияние. Это *настоящий гений*, и гений с какою-то таинственною, высшею печатью на челе. Мне очень трудно *устоять* против его «обаяния» и не объявить себя открыто почти его учеником. Возражая ему, я все-таки почти благоговею»⁷ (1 июля 1888 г.). Это написано уже после их резкой полемики о теории Н.Я. Данилевского, которую В. Соловьев не разделял и считал «ползучей», а не «крылатой». С Леонтьевской стороны эта полемика выразилась в публикации в «Гражданине» статьи «Владимир Соловьев против Данилевского».

Каждый из них жил своей мечтой, обрекавшей на одиночество. Условием осуществления соловьевского идеала — «свободной теократии» — было нравственное преображение человечества, свободный выбор Бога, путь к Богочеловечеству. Вл. Соловьеву было свойственно софийное видение этого нравственно преображенного человечества, стремление приблизить мир к заветной мечте. Леонтьев принимал мир в его данности, с его трагическими противоречиями, с войнами и раздорами, злом и грехом, он эстетизировал жизнь и историю, но изображать его закоренелым эстетом и «сатанистом», как делали это некоторые из леонтьевских критиков в пору «религиозного ренессанса» начала XX века, было бы неверно. В Леонтьеве не менее сильно проявлялось и этическое начало. Эстетическое присуще всему — природе, истории, деяниям людей, религии; в нем, по мнению Леонтьева, — корень столь ценимого им «разнообразия в единстве». А вот норма этической оценки, требующая отказаться от эстетически влекущего и поступать сообразно с нравственным идеалом, дана лишь верующему человеку. Этическое и мистическое тесно связаны, они выше эстетического. Леонтьев понимал безудержность и гибельность ничем не ограниченной свободы человека. Без религиозного элемента не понятен до конца и общественный идеал Леонтьева — власть во имя осуществления правды Божией, а не власть ради власти. В соловьевском учении Леонтьев ценил больше всего его теократию, в которой видел форму государственной стабильности, заслон перед европейским прогрессом. В работе «Владимир Соловьев против Данилевского» он пишет: «Держаю

⁶ См. публикацию тезисов К.Н. Леонтьева «Разные стороны учения Влад. Соловьева» // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891—1917 гг. Антология. Книга 1. Сост. А.П. Козырева и А.А. Королькова. СПб., 1995. С. 439-440.

⁷ Русское обозрение. 1897. № 3. С. 452. Курсив здесь и далее, если нет специальных оговорок, — Леонтьева.

даже думать, что мы, русские, если только у нас водворится более твердый — *менее противу нынешнего подвижный социальный строй*, будем иметь скорее всех других народов возможность дать и более прежнего сознательную постановку социологии.

Вспомнится, я уверен, при этом не раз и та *трех-основность* Платона, которую так на руку мне привел г. Соловьев; помянется добром не раз и его собственная *теократия*, если не за частный ее вывод, то за общие основания... Быть может, и моя *неученная* гипотеза предсмертного смешения обществ не пропадет, как не пропала случайная мысль Гете о том, что кости черепа суть развитые позвонки, и получила подтверждение в трудах людей более его специальных — в сочинениях Окена и Каруса⁸.

О противоречивости леонтьевского эстетизма и религиозного мировоззрения писал еще В. Соловьев. Думаю, что и сам К. Леонтьев сознавал это, время от времени вынужденный обуздывать свою слишком страстную и горячую натуру. Для религиозного человека зло, грех не могут быть прекрасными, прекрасно лишь то, в чем просвечивает божественный свет. Это одно из основных положений христианской эстетики, о котором В. Соловьев вдохновенно писал в своей статье «Красота в природе». Эстетическое отношение к жизни предполагает, как показал М. М. Бахтин, некоторую «внеположность», занятие позиции внешнего созерцателя. Поступок, в том числе и исходящий из религиозной мотивировки, — помощь ближнему, сострадание, молитва, покаяние, всегда имеет нравственный характер, требует этической оценки и самооценки. Из противоречия эстетического и этического соткан творческий (и человеческий) характер К. Н. Леонтьева. Не менее тернистым был и путь Владимира Соловьева, дерзавшего бросить вызов «синодальной» Церкви за искажение истинного христианства, но пришедшего к смерти с упованием не на Европу, не на «прогресс», не на теократию даже, а на христианский финал истории, правда не лишенный определенных хилиастических черт.

Некоторые исследователи уже отмечали, что у К. Леонтьева и В. Соловьева был общий исток — славянофильство. После смерти Леонтьева П. Н. Милюков прочитал доклад «Разложение славянофильства», в котором именно в этом аспекте рассмотрел их учения. Повод для такой оценки давали сами мыслители. Вот что пишет Леонтьев в письме к И. Фуделю: «Оба мы с Соловьевым *вышли* из славянофильства; но он, вдруг, отвернувшись с равнодушием от культурно-национальных инте-

⁸ В окончательный текст второй абзац цитаты не вошел. Цит. по: РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 15.

ресов, приняв от славянофилов к сердцу только их учение о независимой и благодатной Церкви — шаг за шагом, ничем другим не отягченный, диалектически пришел в Рим. Я же по складу ума более живописец, чем диалектик, более художник, чем философ; я — *не доверяющий* вообще слишком большой *последовательности* мысли (ибо думаю, что последовательность *жизни* до того извилиста и сложна, что последовательности *ума* никогда за ее скрытую нитью везде не поспеть) я, вдобавок много живший и не кабинетного жизнью отвлеченного мыслителя, а боровшийся много и практически на политическом поприще (и как консул, и как цензор, и как публицист «злобы дня»), я пришел к другому — к чему? Вы должны знать мои книги, если удостоиваете обращаться ко мне и советами: во мне, — но стану распространяться, *как*, — примирены славянофилы, Данилевский с Катковым и Герценом и даже отчасти с Соловьевым» (от 6 июля 1888 г.)⁹.

Интересна соловьевская оценка, данная в «Замечаниях на лекцию П. Н. Милюкова»: «Леонтьев не был и не мог быть разочарованным славянофилом уже потому одному, что никогда не был очарован славянофильством ...»¹⁰. В. Соловьев прав: К. Леонтьев действительно никогда не питал больших симпатий крайним славянофилам — Хомякову, Киреевскому, Аксаковым. Он и богословие В. Соловьева принял с радостью, несмотря на все католические нотки, прежде всего потому, что католицизм с его иерархизмом и властью духовного авторитета Папы был ему ближе, чем «немножко протестантский дух, которым веет от богословских трудов» славянофилов. Препятствовало идейному родству и неприятие Леонтьевым славянофильской концепции государства, проповедь равноправия и бессловности, абсолютизация идеи национальности и ее прошлого. Для К. Леонтьева положительное в народности связано не только с православием, но и с будущим культурным своеобразием, с новым культурно-историческим типом, который он ждал на Руси. «Культура особая нужна, а славянство, пожалуй, только необходимое зло при этом. Без них (славян) нельзя; но надо *морщиться*, сознавая это, а не *улыбаться*» (Леонтьев — Александрову, 12 мая 1888 г.)¹¹.

Соловьевская критика славянофильства еще более резка. Он видел в прошлом России не столько достояние, сколько причину зла, которая кроется в том, что христианство перестало быть «живой религией», превратилось в мертвый догмат: «Церковь не утвердилась... как самостоятельное целое, а определилась как функция государственного орга-

⁹ Русское обозрение. 1895. № 1. С. 267.

¹⁰ Соловьев В.С. Соч. в 2 тт. Т. 2. М., Правда. 1989. С. 494.

¹¹ Богословский Вестник. 1914. № 5. С. 277.

низма»¹². Соловьев разделяет отрицательное отношение Хомякова к византизму как к историческому церковно-государственному строю, но идет еще дальше, утверждая, что залогом торжества вселенского общего дела будет, по сути, отказ от всего общественно-церковного опыта исторического христианства. По мнению В. Соловьева, противоречие между истинным патриотизмом и фальшивым национализмом погубило славянофильство. Отсюда и критика В. Соловьевым византизма как ложно понятого и омертвевшего в догме христианства. Византизм рассматривается им как наследство римской государственности, на почве которого не может быть создано христианское царство. Соловьевская критика византизма по своему ценна, особенно тогда, когда она предостерегает от попыток освящения жестокостей государственной власти религиозным авторитетом. Соловьев выявляет то, о чем Леонтьев предпочитал умалчивать — история иконоборчества в VII—VIII веках, начало которому положил василевс Лев Исавр III, в котором христиане видели предтечу антихриста, массовые казни еретиков (присциллиан, павликиан), происходившие на Востоке еще до раздела церквей и отличавшиеся чудовищной жестокостью.

Первый печатный отзыв В. Соловьева о К. Леонтьеве — «Несколько слов о брошюре г. Леонтьева "Наши новые христиане"» — опубликован в газете «Русь» (№ 9 за 1883 год), которую редактировал тогда И. С. Аксаков. В брошюре, опубликованной в 1882 году, Леонтьев обвинял Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого в проповеди «розового христианства», в одностороннем, а, следовательно, искаженном изображении сути христианства, которое, по мнению К. Леонтьева, они свели к проповеди любви, позабыв о страхе Божьем, о том, что под конец истории «оскудеет любовь», по учению Христа.

Соловьев в то время стал печатать у Аксакова свою большую работу «Великий спор и христианская политика», в которой впервые публично заявил о примате римского епископского престола и о необходимости соединения Церквей, «идти под Папу», как выражался Леонтьев. Эта идея не могла обрадовать славянофильски настроенного под конец жизни Ивана Аксакова, что вынудило Соловьева временно прервать публикацию и дать Аксакову ряд небольших статей на другие темы, в числе которых была и рецензия на леонтьевскую брошюру.

Это был практически единственный содержательный отклик: идейные сторонники и друзья — Катков, Страхов, Филиппов молчали, хотя и на словах поддерживали занятую Леонтьевым позицию. Позже Леонтьев напишет Губастову: «Один только Владимир Соловьев напи-

¹² Соловьев В. С. Соч. в 2 тт. Т. 1. М., Правда. 1989. С. 603.

сал в Руси Аксакова возражение, с которым можно не соглашаться, но в котором нет никакой пошлости... Что же делали в это время «друзья» и единомышленники? Чем они меня ободрили и поддержали в этом деле? Чем поспособствовали распространению издания? Любезными *словами* приватно, комплиментами в моем кабинете... Из духовных писателей ни один не произнес ни слова... в защиту моей проповеди послушания Церкви»¹³ (4 июля 1885 г.). В другом письме (его цитирует И. Фудель в своей статье) Леонтьев говорит, что в частной беседе Вл. Соловьев высказывал ему, что в такое время нужно большое мужество, чтобы говорить не только о любви, но и о страхе. Соловьев не защищает односторонне понятое христианство, он утверждает лишь, что Достоевский и Толстой неправильно поняты Леонтьевым. «Обличая заблуждения псевдохристианства, — пишет Соловьев, — автор брошюры приурочил их к именам двух русских писателей, из которых один (Достоевский) решительно свободен от этих заблуждений, а другой (гр. Л. Толстой) не подавал достаточного повода к таким обвинениям»¹⁴. Вл. Соловьев совершенно справедливо утверждает, что христианство у Достоевского держалось не на абстрактной любви и всеобщей гармонии, а на мистических предметах веры — на Христе и на Церкви, что пророчество Достоевского о «всемирной гармонии» относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви, ибо, как сказано в Апокалипсисе, грядет «новое небо» и «новая земля». Он обращает внимание на то, что Достоевский призывает человека к смирению, к отказу от гордыни, связывая это непосредственно с христианской любовью. Что касается Толстого, то здесь Соловьев менее настойчив и считает, что его рассказ («Чем люди живы») есть лишь переложение народной легенды, и не следует искать в нем новых религиозных идей. Остается заметить, что первоначальный замысел — поднять голос и в защиту самого К. Леонтьева — не был реализован. О нем можно судить и по свидетельству самого Леонтьева, и по словам самого Вл. Соловьева в недатированном письме к Страхову 1883 года: «...пишу теперь статью: "Христианство и Гуманизм, в защиту Достоевского от Леонтьева и самого Леонтьева"»¹⁵.

Для Леонтьева страх Божий не был единственным краеугольным камнем в христианстве. Он писал о христианских праведниках и святых, которые так любили Бога, что им было уже и не страшно. По Леонтьеву, любовь христианина к Богу и людям, чистая и бескорыстная, есть вершина христианского подвига, победы над грехом. Понятно, что та-

¹³ Русское обозрение. 1896. № 11. С. 445—446.

¹⁴ Русь. 1883. №9. С. 40.

¹⁵ Соловьев В. «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990. С. 240.

кая любовь доступна не всякому. В секуляризованном обществе она зачастую выступает в форме альтруизма и филантропии, которые Леонтьев презирал, будучи последовательным противником новоевропейской цивилизации. Страх, — считает Леонтьев, — чувство, присущее всякому человеку, даже дикарю. Правда, в такой логике рассуждений страх перед Богом незаметно подменяется животным страхом, инстинктивно присущим действительно каждому человеку. Однако природа страха Божьего совсем иная, и доступен он лишь человеку, живущему в Церкви. Ставить страх перед мечом кесаря или империи на место страха Божьего, значит, погрешать против истины. А вот для любви может открыться любое сердце, даже сердце страшного грешника, «возлюбившего много», если он искренне покается. Однако если вспомнить соловьевскую позицию, косвенным образом выразившуюся в истории о монахе Варсонофии в «Трёх разговорах» с его проповедью — «грехи и не кайся, дабы не впасть в уныние», вовсе отвергающей всяческий страх перед Богом, то следует еще поставить вопрос, чья позиция более соответствует канонам христианского вероучения.

До 1887 года, когда Леонтьев, оставив цензорскую службу, окончательно переехал на жительство в Оптину Пустынь, они часто встречались с Вл. Соловьевым и в Москве, и на даче у Леонтьева в подмосковном селе Мазилово. Квартиры их были неподалеку друг от друга — Вл. Соловьев, бывая в Москве наездами, жил у матери на Пречистенке, на углу Зубовского бульвара. Леонтьев снимал квартиру под Новинским бульваром, потом на Арбате, в Малом Песковском, потом переехал в Денежный переулок. Можно только предполагать, о чем они спорили. Из письма Соловьева Т.И. Филиппову (от 2 мая 1885 года) мы узнаем, что К. Леонтьев вместе с Вл. Соловьевым читал записку Т.И. Филиппова о церковном единстве. Т.И. Филиппов, в то время государственный контролер, принимал немалое участие в судьбе К.Н. Леонтьева. Леонтьев высоко ценил его книгу «Современные церковные вопросы» (1882 г.). Леонтьев «разделяет мое впечатление от Вашей прекрасной записки», — пишет В. Соловьев Т.И. Филиппову¹⁶. Несколько позже в письме Губастову Леонтьев сообщает: «Влад. Соловьев недавно был у меня на даче и сказал, что он хочет писать о моей книге статью в таком духе: Леонтьев прав в том смысле, что вся жизнь должна быть основана на религии, и еще в том, что он верит в *торжество социализма* над нынешнею *буржуазией*, но его социализм не *либеральный*, а *строгий* и т.д. Где поместить — не знает. Хочет предложить свою статью в редакцию *Русской Мысли*,

¹⁶ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908-1911. Т. 2. С. 167.

несмотря на то, что там уже была библиографическая заметка о моей книге. Посмотрим»¹⁷. Речь здесь идет о только что вышедшей книге К. Леонтьева «Восток, Россия и Славянство»; рецензия В. Соловьева на нее в печати не появилась. В РГАЛИ мне удалось обнаружить один лист с началом черновика, который с несомненностью, несмотря на отсутствие названия и датировки, представляет собой рецензию Вл.С. Соловьева на 1-й том «Востока, России Славянства». Причем, как видно, черновик не ограничивался сохранившимся листом, а был продолжен. Вот начало этой рецензии: «В минувшем году, как сообщали некоторые газеты, один из наших правительственных людей в заседании высшего государственного учреждения высказал пророчество, что приближающийся двадцатый век удивит мир своею реакцией. В то время как это говорилось в Петербурге, в Москве вышла интересная книга, в которой то же самое желание и чаяние реакции опирается на известные положительные идеи и определенные идеалы. В пестром ряде остроумных замечаний, живых рассуждений и горячих излияний почтенный автор этой книги то нападает на ненавистные ему начала либеральной и эгалитарной цивилизации — являются ли они в лице знаменитого французского деятеля или в лице новогреческого и болгарского «интеллигента», — то излагает своеобразные взгляды на процесс социального развития народов, то, наконец, проповедует свой положительный идеал византийско-русской церковно-государственной культуры. Мы не станем ни разбирать всего многообразного содержания этой книги, ни оценивать ее с литературной стороны. Мы остановимся главным образом на тех идеальных началах, которые автор противопоставляет господствующим идеям европейского прогресса»¹⁸. Далее Соловьев определяет три ведущие идеи, во имя которых двигалась европейская жизнь в XIX веке: идея национальности, идея прав человека и гражданина и идея социально-экономического движения, осуществления равноправия. Трудно решить, в каком направлении соловьевская мысль развивалась, но если эта рецензия была написана действительно в 1886 году, то в ней наверняка проявилось увлечение В. Соловьева европейским прогрессом.

Находясь в Оптиной Пустыни, Леонтьев старается не пропустить ни одной статьи Соловьева, с горечью для себя отмечая усиливающееся тяготение его к Европе, просит друзей прислать ему французские книги Соловьева, запрещенные к изданию в России; находит «Россию и вселенскую Церковь» Соловьева «слабее других его трудов». «Но все-таки в ней, — пишет К. Леонтьев, — особенно для религиозного чело-

Русское обозрение. 1896. № 11. С. 450—451.

РГАЛИ, ф. 446, оп. 2, ед. 17, л. 40.

века, есть прекрасные и потрясающие страницы... Его критика наших «синодальных» порядков, к несчастью, очень похожа на истину»¹⁹.

Вл. Соловьев не приезжал в Оптину пустынь к К. Леонтьеву. Последняя их встреча состоялась в Москве, где Леонтьев был по издательским делам с 16 августа по 10 сентября 1890 г. Подробности этой встречи описаны в письме А. Александрову от 20 сентября 1890 г. Видимо, тогда возникла между ними договоренность выступить в печати по национальному вопросу. Поводом послужила статья философа и публициста П.Е. Астафьева «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» («Русское обозрение», март 1890 г.), обвинившего К. Леонтьева в нападении на национальный идеал в работе «Национальная политика как орудие всемирной революции». К. Леонтьев напечатал в «Гражданине» фельетон на астафьевскую статью. Астафьев ответил, весьма некорректно, в «Московских ведомостях». «Его статья против меня (летом в «Московских ведомостях»), — пишет Леонтьев в письме к Александрову, — была до того бешеная, ядовитая, не великодушная, а по мнению Вл. Соловьева, и прямо *хамская* (это не *мое* обычное слово, а в самом деле Соловьева), что надо дивиться, как он, при своей чуткой совести, не пришел ко мне с дружеским и честным покаянием. Соловьев особенно "хамским" находит укор его мне в том, "что я не особенно известен"²⁰. Предполагалось, что К. Леонтьев опубликует в «Русском обозрении» свои рассуждения в форме писем к В. Соловьеву, а Соловьев там же напечатает на них свой ответ (редактором этого журнала был в ту пору друг молодости Соловьева кн. Д.Н. Цертелев).

Профессор философии и психологии П.Е. Астафьев был общим знакомым К. Леонтьева и В. Соловьева. В 80-е годы он заведовал Университетским отделением Московского лицея имени цесаревича Александра, именуемого ещё Катковским. Среди его учеников сложился небольшой кружок почитателей К. Леонтьева, в числе которых были И. Фудель, А. Александров, И. Кристи, Г. Замараев. Сам П.Е. Астафьев, которого Леонтьев в одном из своих писем характеризовал как «метафизика, пьяницу и гусара», был устройтелем своего рода салона, где собиралась московская интеллигенция. По воспоминаниям Г.И. Замараева, «Константин Николаевич некоторое время аккуратно посещал по «пятницам» П.Е. Астафьева, у которого в эти дни собиралось довольно много народа. Бывали тут и профессора, и художники, и артисты, и толпа молодежи. Появлялся иногда и знаменитый философ-богослов Владимир Соловьев... Впоследствии Константин Николаевич совсем перестал бывать на «пятницах» у

Русское обозрение. 1897. № 45. С. 413.

Богословский вестник. 1915. № 1. С. 8.

Петра Евгеньевича, которому он прямо и откровенно признался, что не может вести с ним споров, что это просто не по его силам и не по его здоровью. «Пятницы» П.Е. Астафьева продолжались, но отсутствие на них Константина Николаевича для всех нас было очень заметно...»²¹. Об отношении к Астафьеву Соловьева мы можем судить (всерьез ли?) по записи в шуточном «Альбоме признаний» Т.Л. Сухотиной, где, отвечая на вопрос: «В чем несчастье?», Соловьев отвечал: «Сидеть рядом с г-м Астафьевым»²².

Какова же судьба последней работы Леонтьева, озаглавленной И. Фуделем «Письма Владимиру Сергеевичу Соловьеву (о национализме политическом и культурном)»? Почему именно во Вл. Соловьеве виделся К. Леонтьеву третейский арбитр в споре с Астафьевым? Потому что В. Соловьев — философ и метафизик и ему легче понять слишком «темного» для Константина Леонтьева Астафьева? Таков иронический подтекст «Писем...». Но главное, конечно, в другом. Вл. Соловьев заставил К. Леонтьева на старости лет глубоко усомниться в том, что его мечта о великой национально-культурной будущности России действительно воплотится в жизнь. «Он поколебал, признаю, в самые последние 2—3 года мою культурную веру в Россию, и я стал за ним с досадой, но невольно думать, что, пожалуй, признание-то России чисто религиозное... и только! <...> Все равно, — в исполинском каком-то назначении нашем теперь уже и сомневаться нельзя»²³. (Леонтьев — Фуделю от 5 июня 1889 г.) Леонтьев хотел слышать ответ человека, пусть и не являющегося его единомышленником, но дружески к нему расположенного, да и к тому же полемиста по своей натуре, резко критикующего идею нации вне ее религиозного значения. Леонтьев наверняка читал соловьевский ответ на ту же статью Астафьева, опубликованный в «Вестнике Европы» в 1890 году, однозначно отрицательный по отношению к астафьевской позиции. «Национальное сознание не есть окончательная и высшая ступень человеческого сознания вообще»²⁴, — писал Соловьев, призывая отречься от национального самопоклонения, в котором — источник национального эгоизма и отделения народности от человечества. Леонтьев писал человеку, в котором он видел «чистый образ молодого мудреца». Кроме того, он хотел, чтобы Соловьев высказался о своем отношении к его позиции публично, т. е. сделал, наконец, то, что не раз обещал в переписке и в частных беседах. В письмах Леонтьев часто сетует на молчание Соловьева и даже пытается его оправдывать.

²¹ Русская мысль. 1916. № 3. С. 99-100.

²² Соловьев Вл. Письма//Под ред. Э.Л. Радлова. Пг., Время. 1923. С. 238.

²³ Русское обозрение. 1897. № 45. С. 406-407.

²⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2тт. Т. 1. М., Правда. 1989. С. 603.

2 ноября 1890 г. Леонтьев извещает Цертелёва, что к ноябрьской книжке журнала письма готовы не будут — работа идет трудно. В том же письме просит Цертелёва: «Будьте так добры, спросите у Соловьёва, отчего это, при столь высоком полете мыслей и чувств, какой у него, и при той любви ко мне, которую он не скрывает, отчего и при этих условиях у него по отношению ко мне так слабы движения *личной*, так сказать, совести, что он от занятий своих и часу времени *не хочет* (я не верю, что *не может*; его никто за это не побьет) оторвать для ответа на мое последнее письмо. Не понимаю — такого «психического» процесса!»²⁵. К1 декабря рукопись первых трех писем готова²⁶. Соловьёв телеграммой просит ускорить ее присылку. Леонтьев отправил рукопись в редакцию «Русского обозрения» на имя Соловьёва, но сделал ошибку в адресе, что задержало ее получение на некоторый срок. «Что касается до самой статьи, — пишет Леонтьев Цертелёву 20 декабря 1890 г., — то я ею скорее не доволен, чем доволен, и поэтому предоставил В. С. по совещанию с Вами, и *не* печатать ее, а возвратить мне рукопись с его частными ответами и объяснениями; ибо я вовсе не притворяюсь, когда говорю, что *ничего* почти не понимаю на этот раз в толкованиях Астафьева»²⁷. Так что невыход рукописи в свет можно объяснить не только медлительностью Соловьёва, как мы увидим далее, но и неуверенностью самого Леонтьева в необходимости ее печатать. К рукописи было приложено письмо к Соловьёву. С его содержанием можно познакомиться в леонтьевском изложении для И. Фуделя (письмо Леонтьева от 22—31 января 1891 г.): в нем он просил «предпочесть *личное* — *литературному*, т. е. не печатать этих писем в двух случаях: 1) если они слабы, многословны и т.д.... 2) Если мои *ему* возражения довольно резкие и идущие вперемешку с выпадами против Астафьева — покажутся ему оскорбительными и будут раздражать его, ибо, сказал я, я дружбой с вами гораздо больше дорожу, чтобы одной какой-нибудь своей статьей сомнительного достоинства...»²⁸.

Но рукописи, как и люди: их судьбы и приключения бывают иногда не менее занятны и сложны. На этом путешествии леонтьевских пи-

²⁵ Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелёву. // Начала. М., 1992. № 2. С. 74.

²⁶ Что, впрочем, противоречит тому, что Леонтьев пишет Фуделю: «В конце декабря справился только с 1 -м: 1) Вступление, 2) Как я понимаю слово революция, 3) Можно ли назвать меня противником национального идеала? 4) Можно ли назвать XIX-й в. веком торжества национального начала?» (РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 16, л. 19.)

²⁷ Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелёву... С. 75.

²⁸ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 16, л. 19.

сем не закончилось. «Рукопись — эта точно заколдованная!», — писал Леонтьев Цертелеву в январе 1891 г. К марту становится ясно, что появиться в задуманном виде письма Леонтьева не смогут. 18 марта Соловьев присылает телеграмму, в которой уведомляет, что не хочет ввязываться в спор Леонтьева с Астафьевым. Из письма Леонтьева к Губастову мы узнаем, что Соловьев с Цертелевым «разошлись по еврейскому вопросу до того, что Соловьев ничего уже более «принципиального», как он сам выражается, у Цертелева более печатать не может, а *больше ему негде*, по самому *предмету* нашего спора или рассуждения» (от 25 марта 1891 г.)²⁹. Однако обязанность перед редакцией «Русского обозрения» и взятый 200-рублевый аванс заставляют Леонтьева думать о переделке написанного без обращения к Соловьеву. Остается только заполучить рукопись обратно, но и здесь подстерегает неожиданность. Соловьев живет весной в Петербурге, а рукопись осталась в Москве в пустой квартире. В письме к Леонтьеву от 7 мая 1891 г. Соловьев просит его подождать 3–4 недели до возвращения Соловьева в Москву. Неурядицы преследуют его одна за одной. «В настоящую минуту, — пишет Соловьев, — я нахожусь в самых тяжелых обстоятельствах (личных). Наименьшая из моих неприятностей это то, что вследствие разросшегося за полгода счёта в гостинице меня хотели оттуда выгнать. Более беспокоит меня серьезная болезнь Софьи Петровны [Хитрово] и ее младшего сына, её разрыв с гр. Толстой и полное расстройство их дел»³⁰.

В июле Леонтьев ждет Соловьева в Оптиной: «Соловьева должен с часу на час привезти с собой *сюда* из Москвы здешний Предвод<итель> Кн. Оболенский, и он два раза писал, что рукопись привезёт»³¹. Но встреча, видимо, так и не состоялась. В первых числах сентября по настоянию своего духовника старца Амвросия Леонтьев переезжает из Оптиной Пустыни в Сергиев Посад. Тут же пишет Цертелеву: «Мне очень стыдно перед Вами, Дмитрий Николаевич; — через безумие нашего общего приятеля (католика, ставшего ни к селу ни к городу демагогом) — я до сих пор не исполнил перед Вами моей *обязанности*. Рукописи (т.е. ее 1-х глав) до сих пор я от него не добился — и даже вовсе не знаю, где он сам. Видно надо будет — переделать эти три главы по черновой. Что я и сделаю непременно, как только найду здесь правильное помещение. Пока еще ищущу его и живу в гостинице и весь погружаюсь в хозяйствен-

²⁹ Русское обозрение. 1897. № 7—8. С. 425. В 1890 г. Соловьев был среди организаторов протеста против антисемитского движения в печати.

³⁰ Соловьев Вл. Письма. Под ред. Э.Л. Радлова. Пг., Время. 1923. С. 176—177.

³¹ Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелеву... Письмо от 22 июля 1891 г. С. 76.

ные заботы»³². Наконец, к концу октября Леонтьев все-таки получает назад свою рукопись. Ее передает А.А. Александров, собственноручно забравший ее у Соловьева, гостившего в Москве у матери. Леонтьев обещает переделать ее к декабрьскому номеру журнала, но не успеваает, хотя и начинает эту работу. 11 ноября 1891 г. он умирает от воспаления легких. Прот. И. Фудель публикует эту рукопись, и то не полностью, лишь в 1913 году в 6-м томе Собрания сочинений К.Н. Леонтьева. Впервые в том виде, в каком ее задумал автор, — и с авторским названием — «Кто правее?» — она увидит свет в 1995 г. стараниями Г.Б. Кремнева.

А что же Соловьев? Его тоже мучает неисполненный долг. Он обещает Леонтьеву: «Статья, Вас касающаяся, появится непременно, может быть, не в "Новостях", а в "Р<усской> М<ысли>" или "В<естнике> Европы"»³³. Вряд ли Леонтьев обрадовался бы появлению статьи о нем на страницах журнала, название которого было для Леонтьева символом европейского прогресса и писалось им с уничижительным оттенком, с маленькой буквы и во множественном числе. В недатированном письме к кн. Д.Н. Цертелеву от 1891 г. Соловьев сетует на то, что «не успел к сроку написать о Леонтьеве, а запоздавший краткий очерк... неудовлетворителен»³⁴.

«Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву (о национализме политическом и культурном)» отражают взгляды позднего Леонтьева на культурную будущность России и идею национальности. Основным объектом критики является панславизм, «соединизм», который включал в себя требование общеславянского единения и противоречил культурно-национальным идеалам Леонтьева, предполагавшим пагубность объединения русской нации со славянами, не исповедующими православие или ориентирующимися на европейский путь развития. Леонтьева беспокоила опасность нанести вред православной церковности, составлявшей для Леонтьева один из столпов византизма, чрезмерно сочувствуя племенной самобытности. Но и к Соловьеву он обращается, видя в нём ложного пророка религиозного единства всего христианского мира. «Грядущие судьбы России и сущность революционного движения в XIX веке; православие и всеславянский вопрос, «мир всего мира» перед концом его и т.п. — вот те важные предметы и великие вопросы, Владимир Сергеевич, о которых я намереваюсь писать Вам»³⁵, — так открывает Леонтьев свои «Письма...», очерчивая круг волнующих его проблем.

³² Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелеву... Письмо от 3 сентября 1891 г. С. 77.

³³ Соловьев Вл. Письма. Пг., Время. 1923. Письмо от 7 мая 1891 г. С. 17.

³⁴ Письма. Т. 2. С. 263.

³⁵ Леонтьев К.Н. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. СПб., 1912-1913. С. 273.

Вся его работа проникнута пафосом исторического пессимизма. История подходит к концу. Нельзя сказать наверняка, какое будущее ждет Россию. Славянофилам было легче блюсти свой идеал — он в прошлом, в «Святой Руси». Идеал Леонтьева — в будущем, он верил в него, верил в то, что самобытная культура должна быть создана творчески, на основании византийского православия, самодержавия, национального духа культуры и религиозной поэзии. Соловьевская критика поколебала его убеждение (очевидно, не только она), пришло неотвратимое предчувствие рокового рубежа. Но отказаться от своей веры К. Леонтьев не мог: «Я не желаю, чтобы меня считали противником культурного национализма,— писал он. — Иное дело *верить* в идеал и *надеяться* на его осуществление и иное дело любить этот самый идеал. Можно любить и *безнадежно* больную мать; можно даже и весьма страстно желая культурного выздоровления России, — утратить, наконец, веру в это выздоровление. Вот на основании подобных чувств и наклонностей и я в космополиты не гожусь»³⁶.

В 1891 г. Леонтьев посылает отцу Иосифу Фуделю тезисы к ненаписанной статье «Разные стороны учения Влад. Соловьева». В них отчетливо видно, что несмотря на пессимизм в отношении будущности русской культуры Леонтьев дистанцирует свои взгляды от соловьевских: «4. *Отрицание русской культуры*. Возражение двояко: 1. весьма даже особые нравы и в особенности государственный строй — не исключают *религиозного единства* (Испания и Польша); 2) Русской культуры — *нет* — один вопрос; Русской культуры особой — *не нужно* и в будущем: другое дело. Что её почти нет — можно согласиться; что её не будет и по разрешению восточного вопроса — еще неизвестно. А нужна ли она или нет — дело опять другое»³⁷.

Сам по себе идеал сильной государственности, вполне позитивный и рациональный, может быть обоснован и без религиозной санкции, и без страха Божьего, который не трудно заменить на страх индивида перед государством. Леонтьев и сам косвенно подтверждает это: «Я хотел, чтобы взгляд мой, мои опасения и сочувствия были понятны не только тому, кто сердцем подкуплен в пользу сурового, не либерального старого православия, но и атеисту, и католику, и мусульманину, и даже *образованному китайцу* (*курсив мой — А.К.*), если бы он мою книгу, положим, прочел бы...». Но, с другой стороны: «Я захотел выйти умом из заколдованного круга моего сердца лишь для того, чтобы и с *другой точки зрения*, вне этого круга утвержденной, доказать, что *в этом лишь круге* русским необходимо жить, если они хотят остаться русскими»³⁸. Связь византий-

³⁶ Там же. С296.

³⁷ К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 439.

³⁸ Там же. С. 340.

ской монархии с этим «заколдованным кругом» души требует мистической санкции веры, освящения, соприсутствия внутреннего духовного порядка и общественной иерархии. Леонтьев все время убеждает своего оппонента в иррациональности, мистичности ортодоксии, неограниченной власти и сословной иерархии общества. В богословии Леонтьев именно потому ставил Соловьева выше славянофилов, призывал «проверять его духом полулиберальный дух славянофилов», что «мистицизм Соловьева глубже, возвышеннее, чем ихний...»³⁹.

Противоположность позиций выражается Леонтьевым весьма определенно: «Я понимаю, что вам, Владимир Сергеевич, успехи моей этой теории и ее популяризации не могли бы быть приятны; ибо русский "византизм" в религии есть не что иное, как то самое восточное православие, которое вы в книге вашей: «La Russie et l'Eglise Universelle» называете... и которого упорство может служить главной помехой воссоединению Церквей. Единственно похвальное в моей теории перед судом вашим может быть только то, что я религиозное дело ставлю выше национального, но и тут одобрение ваше должно, по духу сочинений ваших, произноситься с большими, я думаю, оговорками»⁴⁰.

Разрыв в отношениях между Леонтьевым и Соловьевым назревал. Леонтьева все больше печалило перемещение Соловьева в лагерь либералов, последовательное утверждение им европейского характера русской цивилизации. «Авл. Серг. Соловьев — перешел через край. В каком-то бешенстве против России и Православия», — пишет он В.М. Эберману 12 января 1890 года⁴¹. Отцу Иосифу Фуделю: «Я так недоволен его гнусным... союзом с прогрессистами, что страдал от мысли некоторым образом обязать ему. Теперь у меня руки на *всякий случай* развязаны; и я, конечно, уже не пощажу его, когда придется, кстати, не за *Рим*, не за «развитие»⁴² конечно! Аза — *хамство*» (от 19 марта 1891 г.)⁴³. Чашу терпения переполнило событие, происшедшее в Москве 19 октября 1891 года и имевшее большой общественный резонанс, — на заседании Московского психологического общества Соловьев прочитал реферат «Об упадке средневекового мировоззрения». Полемическая заостренность реферата, публичный характер чтения (первоначально объявленного закрытым) и острая полемика в прениях, выплеснувшаяся на страницы «Москов-

³⁹ Русское обозрение. 1895. № 1. С. 267.

⁴⁰ Леонтьев К.Н. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. СПб., 1912-1913. С. 327.

⁴¹ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 45, л. 1.

⁴² Речь идёт о «догматическом развитии христианства», которому Соловьев посвятил свою брошюру 1885 г., высоко оцененную Леонтьевым.

⁴³ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 17, л. 1.

ских ведомостей», привлекли к реферату особое внимание. Наибольшие споры вызвала критика Соловьевым исторического христианства и утверждение, что дух Христов проявляется и через неверующих исторических деятелей, способствующих прогрессу. Леонтьев внимательно следил за полемикой. Сохранились сделанные им газетные вырезки из номеров «Московских ведомостей» от 21 октября — 3 ноября (то есть прямо перед началом смертельной болезни Леонтьева), со статьями Грингмута, Ю. Николаева (Говорухи-Отрока), редакционными статьями о реферате резко критического характера и ответами самого В. Соловьева⁴⁴. Сведения о реферате, полученные из этих источников, ввергли К. Леонтьева почти что в отчаяние. 22 октября он писал Александрову: «Нельзя ли как-нибудь достать для меня подлинник *ужасного реферата* *Вл. Серг. Соловьева*? Читаю в «*Моск. Вед.*» и глазам своим не хочу верить! Неужели? Неужели? Так все *прямо* и *дерзко* — в России 90-х годов?! И ни у кого не найдется силы ответить!» На следующий день, — все также взволнованно: «С самим Соловьевым я после этого ничего и общего не хочу иметь. Жду только прочесть реферат, чтобы написать это ему». Возражая на основную мысль злосчастного реферата, о которой Леонтьев узнает в изложении, он резонирует: «*Правда*, что неверующие люди сделали гораздо больше (не для *ощутимого благоденствия* (это еще вопрос), а для *уравнительного прогресса*), чем верующие. Но тот, *кто верует*, поймет из этого не то, что хочет понять негодяй Соловьев, а то, что *сам прогресс* — *нехорош*... и что до него в сущности христианству и дела нет. Оно может только *допускать* его как неизбежность, и в житейской практике мириться с ним, пока он (прогресс) не идет противу Церкви открыто. И только». И в конце того же письма вердикт: «*Изгнать*, изгнать Соловьева из пределов Империи нужно»⁴⁵.

В письме от 31 октября Леонтьев разрабатывает план «расправы» с В.С. Соловьевым, предлагает ознакомить со своими советами редакцию «Московских ведомостей»: «Добиться, чтобы духовенство возвысило голос», затем выслать В.С. Соловьева за границу (навсегда или до публичного покаяния), наложить цензурный запрет на издание его книг. Этот же вопрос Леонтьев, видимо, обсуждал и с Л. Тихомировым. Но Леонтьев так и не выступил в печати, поскольку с текстом реферата познакомиться не успел. О публикации доклада объявил журнал «Вопросы философии и психологии», но цензура наложила запрет, и он был напечатан лишь в 1901 году, в журнале, посвященном памяти философа. Пе-

⁴⁴ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 114.

⁴⁵ Александров А. И. Памяти К.Н.Леонтьева. П. Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад. 1915. С. 122—125.

ред смертью Леонтьев успел помянуть реферат В. Соловьева в письме неизвестному молодому человеку, опубликованном посмертно в журнале «Русское обозрение» № 8 за 1894 г. под заглавием «Письмо о старчестве». Идея письма — мысль о необходимости для верующего человека духовного наставника. Подвиг в вере возможен не только для монаха. «Можно и в миру живя *постепенными* усилиями довести себя до значительного молитвенного умонастроения. Примеров достаточно (ибо «средневековое мировоззрение» еще не совсем *пало*: а им живут милые Богу и даже мы с вами весьма не чужды ему)»⁴⁶. По скрытой цитате из названия соловьевского реферата легко определить, что это письмо — одно из последних, написанных рукою Леонтьева.

История с рефератом неминуемо вела к разрыву. Но судьбе было угодно распорядиться иначе. Леонтьев ушел из жизни, и сама смерть разделила их. Соловьев почтил ушедшего друга замечательной статьей «Памяти К.Н. Леонтьева», опубликованной в первом номере «Русского обозрения» за 1892 год.

В ней он дал общую, но яркую и точную оценку мировоззрения Леонтьева, развитую потом в статье для Энциклопедического словаря «Брокгауз и Ефрон». Он считал, что характерным для К.Н. Леонтьева было отсутствие цельности в мировоззрении, эклектическое сочетание религиозного, политического и мистического элементов, отсутствие единого центра и «господствующей, объединяющей любви». Соловьев чутко уловил, что в политической философии Леонтьева религиозное начало не имело того «безусловного значения... какое принадлежало ему в личном чувстве автора, половину жизни мечтавшего о монашестве и осуществившего эту мечту незадолго до своей смерти». «При всех своих недостатках и заблуждениях, — писал В.С. Соловьев, — это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а, главное, добрый человек»⁴⁷.

Со смертью Леонтьева диалог двух мыслителей не завершился, его нить тянется к «Трем разговорам» — пророческому завещанию Владимира Соловьева, своего рода рубежу, разделяющему два века. Разочарование Соловьева в прогрессе, ожидание событий Апокалипсиса снова сближают общий пафос соловьевских прозрений с предсмертными мыслями К.Н. Леонтьева. Лик Леонтьева зримо проглядывает за позицией Г-на Z, в известной степени передающего авторский голос Соловьева. В словах г-на Z «Я думаю, что прогресс, то есть заметный, ускоренный

⁴⁶ РГАЛИ, ф. 290, оп. 2, ед. 24.

⁴⁷ Русское обозрение. 1892. № 1. С. 356, 358.

прогресс, есть всегда *симптом конца*⁴⁸ или Политика «Что мы стареем — это несомненно, но и земля ведь тоже не молодеет: вот и чувствуется какое-то обоюдное утомление»⁴⁹ слышны филиппики позднего Леонтьева: «*Всё человечество старо*». «*Не молоды и мы*»⁵⁰.

В речах Политика «Трёх разговоров» мы узнаем столь ненавидимого Леонтьевым «среднего европейца», а отчасти (за исключением отрицания религии) и самого Соловьева времен «Национального вопроса в России»: отрицание самобытного греко-славянского культурно-исторического типа, утверждение европейского характера русской нации, защита прогресса. Его проповедь «вежливости» и «вечного мира» весьма напоминает то, что Леонтьев критиковал под видом «вексельной честности», и является своеобразным предварением образа антихриста в «Краткой повести об антихристе». Политик — человек последних времен — образованный, деловой, но представляющий, как и Князь — идеолог «непротивления злу силой» — предтечу антихристового «добра».

Еще одна ниточка, связующая «Три разговора» с идеями и мыслями позднего Леонтьева, — тема панмонголизма. Это слово вынесено Соловьевым в заглавие его стихотворения 1894 г., пророчащего «желтую опасность» со стороны Японии и Китая. Эта же тема появляется у него в 1892 г. в статье «Враг с Востока», прежде чем прозвучать в «Краткой повести об антихристе». Ещё раньше историософский вопрос о пути России прозвучал у Соловьева в стихотворении «*Ex Oriente lux*»:

О, Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?⁵¹

Леонтьев, получив в письме от поэта В. Эбермана эту цитату, отвечал: «Влад. С. Соловьев, конечно, гений, но гений, находящийся во 1-х, в духовной прелести, и, во-вторых, — взбешенный до нельзя тем, что у нас все (за исключением *легальных нигилистов*) восстали против него единодушно. И что за вздор: Россия Ксеркса или Христа? Россия — *России* — вот что нужно. Св. Константин, Феодосии Великий, Юстиниан были христианскими Ксерксами — во 1-х, а во-вторых — Европа либеральная, которой он нас страшит — находится теперь вовсе не в периоде перед Персидскими войнами, а скорее похожа на Грецию после Пелопо-

⁴⁸ ПСС2. Т. 10. С. 159.

⁴⁹ Там же. С. 193.

⁵⁰ *Леонтьев КН*. Над могилой Пазухина. // *Леонтьев К*. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 680.

⁵¹ *Соловьеве*. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 81.

несской и Фиванской войн, — т.е. в период разложения и духовного упадка, а мы как ни плохи, а растем еще, как Рим после Пунических войн. Он хочет ломать историю в угоду своей тенденции, да ее не сломаешь»⁵².

Но тень Востока Ксеркса уже поднялась над нашими мыслителями. Причем логика дальнейших событий видится ими сходным образом.

Леонтьев: «Россия может погибнуть только двояким путём: или с Востока от меча пробужденных китайцев, или путём добровольного слияния с общеевропейской республиканской федерацией»⁵³. Но сила «безбожного человечества» грозит одержать верх над «бесчеловечным богом». Дух прогресса покорит дух восточного рабства. «Даже завоевание Европы (положим, китайскими монголами) не уничтожит непременно этой возможности всеобщего заражения. "Победители приняли нравы и обычаи побежденных" — так учили еще нас в детстве; я помню эту фразу; и примеров много»⁵⁴.

Эта тема явно присутствует в последних статьях Леонтьева, например, в статье «Над могилой Пазухина», написанной на смерть одного из устроителей сословной реформы 80-х годов XIX века. В этой статье изображению будущего христианства у Соловьева и Достоевского Леонтьев противопоставляет выдержку из сочинения еп. Феофана «Отступление в последние дни мира», где говорится, что в конце истории должно возобладать господство зла и неверия, а почин к отходу от веры сделает антихрист. Для Леонтьева конец, в сущности, предрешён: он ставит вопрос о том, как возможно его оттянуть и подспорьем в этом видит охранение Церкви и самодержавия.

В «Краткой повести об антихристе», рассказанной г-ном Z от имени монаха Пансофия, знамение нашествия «желтой расы» на Европу будет «повсюдное смешение и глубокое взаимопроникновение европейских и восточных идей, повторение en grand древнего александрийского синкретизма»⁵⁵, к чему, собственно, Соловьев стремился и что он провозглашал целью своей философии в пору юности. Итак, наступление эпохи синкретизма, захват Европы монголами, «гоги и магоги», приход антихриста, связанный с торжеством начал европейского либерализма и либерально понятого социализма, — логика «последних событий» у Соловьева и Леонтьева довольно похожа.

⁵² РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. 45. Л. 3.

⁵³ *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьев против Данилевского. Собр. соч. Т. 6. С. 371.

⁵⁴ *Леонтьев К.Н.* «Московские Ведомости» о двоевластии // Собр. соч. Т. 7. С. 521.

⁵⁵ ПСС2. Т. 10. С. 196.

Это тематическое единство подметил еще В.В. Розанов в своих примечаниях к письмам Леонтьева к нему: «Слова "гоги и магоги", "finis mundi" и т.д. очень напоминают известное чтение Вл. Соловьева «О конце всемирной истории и Антихристе». *Главное — тоном напоминают, грустью, безнадежностью.* Указание на роль китайцев как будущих завоевателей России сливается воззрения Соловьева и Леонтьева до тождества. Близкие друзья, они, конечно, не раз говорили «о будущем», по свойственной русским привычке; *о приоритете* мысли, чувства тут не может быть и речи, да он вообще и не интересен, кроме как для библиофилов-гробовщиков»⁵⁶.

В 1888 г. Леонтьев говорил о себе, что он пессимист космический, в том смысле, что зло неизбежно для людей, но оптимист для России, для ее будущего. Но перед смертью в будущем ее он усомнился. Правда, как вспоминал его молодой друг, приват-доцент Университета А.А. Александров, на смертном ложе последние слова его были: «Поборемся еще. Нет, уже пора». Христианство стало для него религией личного спасения, «трансцендентный эгоизм» перевесил надежды на христианское царство в истории, могущее спасти многих. По словам Соловьева, перед смертью Леонтьеву «понадобились не Царьград, не дворянская идея, не византийская культура, а просто священник со Св. Дарами, то есть нечто такое, что по нашей вере сохранится и при антихристе и никакого охранения не требует»⁵⁷. Соловьев же в своих предсмертных размышлениях чувствовал, что история подходит к концу, что начертанный им теократический проект утопичен, но он верил в то, что за историей что-то будет. Явление антихриста и его погибель не есть для Соловьева конец мира вообще, но конец определенного зона мировой истории, исторического процесса как такового, за которым открывается тысячелетнее царство Христа, хилиастическая мечта утопистов разных времен. Мистик верит в чудо вопреки злу всех времен, а чудо не может быть описано в терминах повседневной, в том числе и исторической, реальности. В послесловии к «Краткой повести об антихристе» говорится о том, что после гибели антихриста на землю приходит Христос и утверждает тысячелетнее царство со всеми воскресшими верными на земле. Хилиастические чаяния Соловьева были устремлены в постисторическую реальность, поэтому традиционные понятия пессимизма и оптимизма оказываются здесь неприменимыми. Мистик верит в чудо вопреки злу всех времен, а

⁵⁶ Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову // В кн. *Корольков А.Л. Пророчества Константина Леонтьева.* СПб., 1991. С. 166.

⁵⁷ *Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // Русское обозрение.* 1892. № 1. С. 357-358.

чудо не может быть описано в терминах повседневной, в том числе и психологической, реальности. Подтверждение этого можно найти и в предсмертных поэтических настроениях Соловьева. Достаточно вспомнить строки из последнего стихотворения Соловьева:

Зло пережитое
Тонет в крови, —
Всходит омытое
Солнце любви⁵⁸.

(«Вновь белые колокольчики», 8 июля 1900)

Как и некоторые страницы «Трёх разговоров», последние стихи Соловьева сообщают нам исполненное особой, даже нездешней, радости предчувствие «нового неба» и «новой земли».

Пророческий тон, прозвучавший в чтении «Краткой повести об антихристе» в зале Санкт-Петербургской городской думы 26 февраля 1900 г. (Розанов, как известно, во время этого чтения упал со стула — было ли это демонстративным поведением или чистой случайностью — бог вест!), сформировал определенную моду на апокалиптику, породил множество эпигонов. Да и не только в эпигонстве было дело, но в реальной тревоге, умноженной сначала поражением Цусимы, а затем удушливыми газами Первой мировой. Соловьев в канун апокалипсиса минувшего времени попадает в ситуацию, подобную той, в которой оказывается в наши дни С. Хантингтон, напророчивший «Столкновение цивилизаций» 11 сентября. Соловьев закончит свою последнюю статью словами: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»⁵⁹. Католический писатель Леон Блуа скажет в 1915 году в письме к Пьеру Термье: «Зная, что все происходящее есть лишь увертюра, открытие занавеса, я жду самой драмы, я жду Его. Он, несомненно, пребывает в самой непроницаемой тьме. Он здесь или там, очень далеко и очень близко. Может быть, мы пожимали Его руку, сами о том не ведая. Когда он выйдет на сцену, со всех глаз спадет невероятное количество шелухи и в мире раздастся огромный стон. Таким будет обещанный нам спектакль, и я рассчитываю быть в первом ряду, такой ценой заплатив за свое место и места многих других»⁶⁰.

Откуда эта тревога и этот неподдельный страх, а вместе с тем и упоительная радость грозы, которые, начиная с Соловьева, охватили

⁵⁸ Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 137.

⁵⁹ ПСС2. Т. 10. С226.

⁶⁰ Пер. мой — А. К.

многих? Вытекает ли стремление «развязаться» с историей из предощущения жизненного конца, трагических неувязок и неразрешимых антиномий собственной жизни? «Век скоро кончится, но раньше кончусь я», — писал Иосиф Бродский. Владимир Эрн запишет в 1914 г.: «Что ясновидит? Тоска и стенание сердца. Что пророчит и чувствует? Узы, тюрьма. Сердцу становится тесно в добровольных самодельных оковах того Зона. Бьется оно как поток под ледниковой корой, сбегает навстречу невидимому Солнцу, которое вышними лучами на помощь идет»⁶¹. Но, в конечном счете, люди оказываются доверчивыми и беспомощными перед «последним» злом. Сокрушается оно в соловьевских провидениях с помощью *Deus ex machina*:

Как пламя жертвенника, зрима,
Твердь расступилась надо мной.

И белоснежные метели,
Мешаясь с градом и дождем,
Корою льдистою одели
Равнину Дурскую кругом.

Он пал в падении великом
И опрокинутый лежал»⁶²

(«Кумир Небукаднецара», 1891)

«<...> произошло землетрясение небывалой силы <...> открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все его бесчисленные полки»⁶³ («Краткая повесть об антихристе»).

Те, кто шёл вслед за Соловьевым и поднимал на щит его имя в годы первой русской революции, делали попытку превратить соловьевский идеализм в программу революционных преобразований общества. Но преизбыточествующие апокалипсические томления привели к надлому и срыву: «Мировой пожар в крови — Господи, благослови!» Теперь казалось: история не кончилась, а еще только начинается, причём с нулевой точки отсчета, как обыкновенно бывает в революционные эпохи. Георгий Флоровский, один из миллионов русских беженцев, заметит в 1923 году: «Апокалиптика служит квиетивом немощной и робкой «упа-

⁶¹ Записная книжка В.Ф. Эрн < 1913-1914? > // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 706.

⁶² Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 83—84.

⁶³ ПСС2. Т. 10. С. 220.

дочной» воли: — уверенность в имманентной необходимости осуществления некоего всеобъемлющего жизненного смысла заменяет для нее страду выбора оценки и решения; торжественная величавость исторических предвосхищений заслоняет ценностную бессодержательность исторического восприятия»⁶⁴. Справедливости ради, надо заметить, что сказанное относилось к Андрею Белому, а не к Соловьеву, в поздних работах которого Г. Флоровскому в то время виделись ростки философии «борьбы, чуда и свободы», преодоление соблазнов гностических умозрений молодости.

Значима ли чем-либо помимо эсхатологии мысль Соловьева для современного «мира идей», где «армагедон» — повседневное клише голливудских блокбастеров (один из не востребуемых вариантов сценария содержится в финале «Трёхразговоров»). Наблюдательный Розанов, сравнивая в 1902 году Соловьева с Достоевским, находил в первом больше «хлеба», а во втором — «пряность и пряность». «Соловьев проще, рациональнее, прозаичнее. Никакого наркоза в нем нет; никакими "неземными лилиями" он не надыхался. Но в его сердце действительно жило несколько добрых чувств, правильных намерений, весьма применимых, весьма осуществимых. И он не был гений, но был хороший работник русской земли, в высшей степени добросовестный в отношении к своим идеям и в своем отношении к родной земле»⁶⁵. Вроде бы не к месту эти слова о философе, который еще при жизни получил репутацию «мистика» и все время видел «тень какую-то розовую», как говорил его куда более прозаичный друг (даром тоже философ!) Лёвушка Лопатин. Но всё же... Соловьев обладает среди русских философов привилегией ясной прозрачности, что и позволяет некоторым сравнить слог его философской прозы с пушкинским — в поэзии. Валерия Пришвина открывает в юные годы поэзию Маяковского и философию Соловьева одновременно: «Я стала читать «Оправдание добра» Соловьева. Это была философская система, а не сравнительное изложение чужих и разных воззрений, как в учебнике Челпанова. Поэтому книга убеждала <...> Близкое выразилось у Соловьева в восхитившей меня при первом чтении схеме: «стыд, жалость и благоговение». Вся нравственная жизнь легко размещалась в этой триаде: стыд за все, что ниже человеческого достоинства; жалость (или сострадание) к подобному себе; благоговение к высшему (к идеальному, к предмету моих стремлений). Эти кате-

⁶⁴ *Флоровский Г.В.* В мире исканий и блужданий // *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 194.

⁶⁵ *Розанов В.В.* Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Наше наследие. № 6, 1991. С. 72. Публ. В.Г. Сукача.

гории уже были мною пережиты до всякой "философии" в опыте жизни»⁶⁶. Не есть ли открытие в философии — выявление очевидного, того, что ясно, как солнце, но... «небеса заволокло», и вот нужен философ, чтобы разогнать тучи? Чеканность формулы придает отчетливость жизненной программе: «Искать больше мне было нечего: надо было действовать!» Философ-профессионал поморщится: «к чему это упрощение, граничащее с профанацией?», «у Соловьева всё с легкостью делится на три!» Но многие ли из философских высказываний могут лечь на форзац школьного учебника по правоведению, а заодно и войти (без указания авторства, разумеется) в текст «Основ социальной концепции» Русской Православной Церкви: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»⁶⁷. *До времени* — здесь таится и пророчество о конце истории, но сейчас надо не гадать о временах и сроках, а, надев рабочий подрясник послушника, навести порядок у себя во дворе.

В одной книге с «Тремя разговорами» были напечатаны «Воскресные письма», имеющие в себе что-то и от «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголя, и от «Дневника писателя» Достоевского. В них Соловьев, задумываясь о том, что будет с Россией через 100 лет, призывает своих современников «волей-неволей обратиться к патриотизму *размышляющему ж тревожному*». «Значение России, — пишет Соловьев, — определяется, конечно, не простым фактом ее многонародности, а тем, как ее коренной, срединный народ, — *народ-собиратель*, — относится ко всем другим, каким образом и во имя чего он их собирает <...> Сущность народа, как и отдельного человека, определяется тем, во что он верит, как он понимает предмет своей веры, и что он делает для её осуществления»⁶⁸. Соловьева, несмотря на простоту и ясность его слога, и сегодня читать не просто. Случается, что мы нарочно избегаем тех, кто задает нам прямые вопросы, на которые надо искать ответ, но на которые нам трудно ответить. Как избегаем порой оставаться наедине со своей совестью.

⁶⁶ Пришвина В. Невидимый град. М., 2003. С. 113.

⁶⁷ ПСС2.Т.8.С548.

⁶⁸ ПСС2.Т. 10. С. 12.

Письма К. Н. Леонтьева к кн. Д. Н. Цертелеву

I

2-го ноября 90 г. Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! Еще раз простите— и к Ноябрьской книжке мои «Письма к Соловьеву» (о национальном вопросе и Астафьеве) готовы не будут. Их будет б... Я не смог воздержаться от длинных рассуждений об общих вопросах. Теперь, слава Богу, пишу б-е, надеюсь, что 7-го не будет, хотя и не поручусь. Рука моя ужасно неразборчива, особенно когда я увлекаюсь; — я вынужден посылать все *в Орел* — одной родственнице, которая умеет понимать и то, что я сам позднее не разбираю². У нее почерк превосходный, и около 1/2 она уже переписала. Я почти каждый день пишу эту статью часов около трех и большего сделать *не в силах*. Полагаю, что к 1-му Декабря Вы получите *все сполна* и в наилучшем (т. е. разборчивом) виде.

Вопрос этот, сами знаете, надолго еще неисчерпаемый!

Будьте так добры, спросите у Соловьева, отчего это, при столь высоком полете мыслей и чувств, какой у него, и при той любви ко мне, которую он не скрывает, отчего и при этих условиях у него по отношению ко мне так слабы движения *личной*, так сказать, совести, что он от занятий своих и часу времени *не хочет* (я не верю, что *не может*; его никто за это не побьет) оторвать для ответа на мое последнее письмо. Не понимаю — такого «психического» процесса!

Хоть бы возвратил мне *казанным один несчастный* листик, который мне очень нужен и который я имел неосторожность ему послать. Для него это все прах! А для меня не совсем. Будьте здоровы и снисходительны к моей старческой медлительности.

Постараюсь зато, чтобы получше вышло.

Остаюсь предан Вам и готов к услуге.

К. Леонтьев.

II

20 Дек<абря> 1890 г., Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич!

Еще в Ноябре я получил от В. С. Соловьева из Петербурга телеграмму, в которой он приглашал меня выслать поскорей *известную* Вам статью на Ваше имя; причем извещал, что скоро сам будет в Москве... Я не смог выслать тотчас же; а выслал 1-го *Декабря*; но не на Ваше собственно имя, а в Редакцию на Тверском бульваре, ибо не знал, в Москве ли Вы или в деревне и где Вы остановитесь. Посылка была обозначена *для доставления* В. С. Соловьеву. Не имея после этого очень долго от Сол<овьева> никаких известий, я несколько смутился и телеграфировал ему на *Пречистенку**. Вчера я получил от него опять из Петерб<урга> *прилагаемую телеграмму*.

Что же случилось такое — не пойму! Думаю, впрочем, что он приезжал в Москву и опять уехал; а рукопись до сих пор лежит в Редакции. Больше нечего предположить; — ибо у вас, кажется, в Редакции большой порядок. А все-таки я считал необходимым предупредить Вас об всем этом.

Что касается до самой статьи, то я ею скорее не доволен, чем доволен, и потому предоставил В<ладимиру> С<оловьеву>, по совещанию с Вами, и *не* печатать ее, а возвратить мне рукопись с его приватными ответами и объяснениями; ибо я вовсе не притворяюсь, когда говорю, что *ничего* почти не понимаю на этот раз в толкованиях Астафьева. Не хочу во что бы то ни стало себя оправдывать и готов бы был искренно это непонимание приписать *действительной* непривычке моей к правильному метафизическому мышлению, но когда вспомню, что я понимаю Страхова, Гартмана, Шопенгауэра (отчасти — кроме четвертного основания⁴: это ужасно!), «Отвлеченные начала» Соловьева и вашу книгу о Пессимизме⁵, которая была мне даже очень полезна, то поневоле подумаешь, что виноват *Аст<афьев>*, а не я. Мне не столько *напечатать хочется*, сколько самому понять его чепуху.

На счет 200 р<ублей> сер<ебром> не беспокойтесь; — если Вы с Соловьевым решите *не* печатать эти письма, то у

меня есть две начатые статьи о Национ<альном> вопросе; — одна о том, как вообще понимать слово «национальная политика» (небольшое исследование все в *живых примерах* из истории XIX века), и еще против либеральных славянофилов *старого стиля*, под заглавием «Славянофильство теории и славянофильство жизни»⁶. — Вероятно, глубокого противоречия между нами не будет, так как Вы ни «бессословности» их, ни *политическому славянобесию* не сочувствуете (как видно и из охотного сообщения одного Spectator'a⁷), и, наконец, при случае за упоминание о *личном Боге* — не рассердитесь (ибо в вашей книге о «Пессим<изме>» Вы при всем вашем основательном, по-моему, сочувствии этой школе все-таки Вы, видимо, не расположены признавать бессознательное Божество, а говорите, что для механизма нужен механик (сознательный)... и т. д.).

Как только узнаю, что эта <1 нрзб.> и безалаберная, полная старческой болтовни, статья печати не удостоится, то немедленно примусь за одну из вышеуказанных. Если же окажется, что я сужу эту свою работу строже, чем Вы с Соловьевым ее обсудите, то немедленно вышлю и 2-ю 1/2 ее, которая тоже готова, требует только нескольких обдуманых поправок.

В заключение прошу Вас, Князь, прикажите корректорам — быть внимательнее... Что делать отсутствующему автору? Он не может сам следить за корректурой. А вот эти: *не* вместо *но*; *а* вместо *и*, гораздо больше сбивают иногда читателя, чем какая-нибудь очень грубая ошибка... По *читательскому опыту шью* ... Засимпожелаю Вам всего лучшего, поздравляю Вас с наступающими праздниками и остаюсь уважающим и готовым к услугам

К. Леонтьев.

III. <Открытое письмо>

22 янв <аря> 91г. Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! Из Козельской Почт<овой> конторы должна быть давно уже отправлена в Моск<овский> Почтамт бумага о *выдаче Вам моей посылки* и в то же время я написал Вам просьбу, чтобы Вы

соблаговолили переслать ее Вл. Соловьеву, если он в Пет<ербурге>, или отдать ему, если он в Москве. Будьте уж так добры, черкните мне на открытом бланке, получили ли Вы ее, наконец; и какая была ее дальнейшая судьба? Думаю, что это не будет для Вас уж слишком обременительным?

Рукопись — эта точно заколдованная!

Ваш *К. Леонтьев*.

IV. < Открытое письмо >

22 июля; 91; Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Кн. Дмитрий Николаевич, — вчера получил Ваше письмо. Соловьева должен с часу на час привезти с собой *сюдат* Москвы здешний Предвод<итель> Кн. Оболенский*. Но я все-таки на всякий случай сегодня телеграфировал ему на Пречистенку о скорейшей доставке первых 3-х глав, находящихся у него. Черновая совсем не годится — и «беловую» даже не годится Вам читать не переделанную, так печатать *теперь* нельзя, а как я переделаю, Вы не можете наверное угадать и потому впечатление может быть ошибочно: совсем не то, какое будет после моей переделки. — Не моя, видите, вина! —

Весь Ваш *К. Леонтьев*

V.

3 Сент<ября> 91; Троицкий Посад

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич, вот я приехал на Посад и остаюсь тут на всю зиму в виде опыта; и если увижу, что сносно, то и окончу здесь — «прочее время живота моего». Иначе — летом возвращусь в Оптину, которую покинул по медицинским причинам с величайшим сожалением.

Мне очень стыдно перед Вами, Дмитрий Николаевич; — через безумие нашего общего приятеля (католика,

* И он два раза писал, что рукопись привезет.

ставшего ни к селу ни к городу демагогом) — я до сих пор не исполнил перед Вами моей *обязанности*. Рукописи (т. е. ее 1-х глав) до сих пор я от него не добился — и даже вовсе не знаю, где он сам. Видно, надо будет переделать эти три главы по черновой... Что я и сделаю непременно как только найду здесь правильное помещение. Пока еще ищу его и живу в гостинице и весь погружаюсь в хозяйственные заботы. Никакой нет возможности сосредоточиться; даже бумаг негде разложить как следует.

Пожалуйста, не спешите осуждать меня. Лишь бы мне справиться (напр<имер> в Октябре) с этим вступлением, а 200 р. тотчас же покроются — с избытком; ибо статья эта («по поводу неважного о великом» и т. д.) так велика, что Вы скорее за обширность ее поропщете, чем за краткость. — Читал этим летом кой-кому: — хвалят, а мне она до того надоела, что если бы не эти 200 р., кажется, сжег бы ее.

NB NB Будьте так добры — прикажите выслать «Русск<ое>Обозр<ение>» сюда: — на Новую Лаврскую Гости-н<ицу>.

Будьте здоровы.

Весь Ваш *К. Леонтьев*.

VI. <Открытое письмо>

22 Окт<ября> 91; *Сергиев Посад Новая Лаврск<ая> Гостиница*

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! *Нако-нец-то* Вл. Соловьев возвратил мне начало моей статьи. На этих же днях примусь за ее переделку и надеюсь, что к Декабр<ьской> книжке поспеет. Извиняюсь еще раз, хотя и без прямой *моей* вины — виноват перед Вами.

Уважающий Вас и готовый к услугам

К. Леонтьев.

Примечания

Письма К. Н. Леонтьева публикуются по рукописи, хранящейся в РГАЛИ в фонде Д. Н. Цертелёва (Ф. 542. Оп. 1. Ед. хр. 25. Л. 1-8). Курсив — везде К. Н. Леонтьева. Особенности орфографии и пунктуации в основном сохранены.

1. Князь Д. Н. Цертелёв (1852-1911)—философ, поэт, автор трудов по философии Шопенгауэра. Друг молодости В. С. Соловьёва. Был основателем и с 1890 по 1893 г. главным редактором журнала «Русское обозрение».

2. В Орле жила племянница К. Н. Леонтьева Мария Владимировна Леонтьева.

3. Бывая в Москве, В. С. Соловьёв останавливался в доме у своей матери П. В. Соловьёвой, которая в то время жила в доме Лихутина на углу Пречистенки и Зубовской площади.

4. Речь идет о книге А. Шопенгауэра «О четвертном корне закона достаточного основания». Русский перевод А. А. Фета вышел первым изданием в 1886 г.

5. «Критика отвлеченных начал» — докторская диссертация В. С. Соловьёва, защищенная в 1880 г. и в том же году изданная отдельной книгой. Книга Д. Н. Цертелёва «Современный пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана» вышла в Москве в 1885 г.

6. Статья К. Н. Леонтьева «Славянофильство теории и славянофильство жизни» была опубликована в 1891 г. в «Гражданине», а в 1912 г. — в 7-м томе Собрания сочинений. О том, как понимать слово «национальная политика», Леонтьев пишет, в частности, в 4-м письме к Соловьёву (см.: *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. в 9 тт. Т. 6. СПб., 1912-1913. С. 305-310), которое не было прочитано В. С. Соловьёвым.

7. Под псевдонимом Spectator в «Русском обозрении» и «Московских ведомостях» печатался В. А. Грингмут (1851—1907). В октябрьском номере «Русского обозрения» за 1890 г., а затем в «Московских ведомостях» (от 18 ноября 1890 г.) он напечатал статьи, в которых подверг критике теорию государства И. С. Аксакова, находя в ней слишком много европейских начал.



В.В. Розанов и Вл.С. Соловьев: диалог в поисках Другого

Нововременский публицист, а значит конкурент Розанова в журналистике, М.О. Меньшиков пишет в своем предсмертном дневнике 1918 года: «Вчера в " Вешних водах" прочел статью Голлербаха о Розанове и поражен был многими параллельными чертами наших биографий»¹. При сравнении Розанова и Соловьева бросается в глаза их разность. Разность судеб, призвания, отношения к жизни и себе, разность благорасположения к ним фортуны. Разделенные разницей в возрасте всего лишь в три года, которая существенна для гимназиста, но в зрелом возрасте обычно скрадывается, если только люди не разделены имущественно или сословно, они кажутся нам сегодня деятелями разных культурных эпох.

Старший из них — Соловьев — весь остается в девятнадцатом веке — и по дате смерти на рубеже двух веков, и по характеру своего творчества. Предвосхитив символизм, став учителем символистов и героем символистского и «религиозно-философского» мифов, Соловьев был, тем не менее, «классическим» философом, строившим систему, пользуясь тяжеловесным, но проверенным способом — доказательством по силлогизму, гегелевскими триадами, кантовским априоризмом и проч. Может быть, он был последним классиком европейской философии в ту пору, когда цвет немецкого идеализма, питавшегося сходными претензиями, уже полвека как отцвел (мы всегда немного запаздываем по отношению к Европе, выдаем ее старье за наши обновления) и европейская философия, смущенная безумием Шопенгауэра и Ницше, свернула на «неклассическую» дорогу. Розанов для современного читателя — весь в двадцатом веке: «в своем углу» русского ренессанса собеседующий со своей душой, он для нас более «свой», более «родной». Его психологизм, литературное нова-

¹ Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XXвв. ТОМ IV. М.О. Меньшиков. Материалы к биографии. М., 1993. С. 91.

торство, принципиальная бессистемность, индивидуализм и психологизм, заменивший общеочевидное и систематическое доказательство, затмевают для нас и «О понимании», редко соотносимое с «поздним» Розановым, и длинные, скучные статьи начала 90-х годов. Более того, когда мы обращаемся к немногочисленным опытам открытой полемики двух философов, мы видим, что Соловьева более всего раздражает в Розанове зреющий декадент, его не сразу удавшиеся попытки заговорить в литературе своим голосом, обеспечив себе право возвысить интонацию над мыслью, розановская риторика, всегда искренняя, но подчас преизбыточествующая «красотами» слога, предвещающая вседозволенную роскошь розановского стиля «опавших листьев».

Соловьев, баловень судьбы и публики, ворвался в литературно-научный мир стремительной кометой, защитив в 21 год магистерскую диссертацию, да так, что о защите написали все газеты. «Философ призывного возраста», как называла его критика (незадолго до защиты он должен был тянуть жребий, по которому дворянские дети отправлялись на воинскую службу), стремящийся «с логическим совершенством западной формы соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока», едва ли не со студенческой скамьи был избран для чтения лекций по философии в Московском университете и на Высших женских курсах, его пестует и диссертацию его печатает в «Русском вестнике» М.Н. Катков, видя в нем надежду хиреющего славянофильства. Не последнюю роль в такой скороспелой славе сыграла и общероссийская известность его отца — выдающегося русского историка, воспитателя престолонаследника, впрочем, вышедшего из гущи народной, из «поповичей», как и отец Розанова. Биография Соловьева удивительно удачно сложилась, давая возможность его биографу без умолку говорить о «творческой эволюции», кризисах, смене периодов, обусловленных сменой проблематики, идейных ориентиров. Как будто в проекте своей синтетической философии, еще в молодости, Соловьев намечает «отделы» своей биографии, они же — части его философско-богословско-общественной системы и планомерно, ходом самой своей жизни исчерпывает — теософию... теократию... теургию... События в его биографии гладко ложатся в прямое русло изложения его философии. История его признания, его все нарастающей популярности есть в некотором роде умело выстроенная цепочка поступков, привлекающих всеобщее внимание — чтения по философии религии с дразнящим Синод выпадом против «гносного догмата» об аде и вечных мучениях, публично выраженный призыв помиловать цареубийц, обращенный к Государю, перемена отношения к Западу и католической церкви, шокировавшая Ивана Аксакова и читателей «Руси», затянувшаяся тяжба с породившим его славянофильством. (Вспоминается розановское, справедливое ли? —

вопрос другой: «в нем есть дары только к второстепенному: выучить еврейский язык, пройти сверх Университета и духовную Академию, сказать о Достоевском речь за которую "вышлют"»...). Всеобщую известность Соловьеву приносит не его философская деятельность, которую он на время оставляет в тени в пору поздней юности, но его спор со славянофилами, из «гнезда» которых он выпал, два тома «Национального вопроса в России». Второй том, вышедший в 1889 году, знаменует пик общественной славы Соловьева. В это время никому не известный учитель елецкой гимназии В.В. Розанов лишь пишет «Место христианства в истории». Эта брошюра, вышедшая в свет в 1890 г., впервые заставила заговорить о Розанове, по крайней мере, сделала имя его известным среди не слишком широкого круга читающей подобную литературу публики. Поэтому первая (заочная) встреча двух почти что ровесников происходит отнюдь не на равных. Соловьев присылает гранки своей рецензии на брошюру, без сопроводительного письма, а Розанов не отвечает (за незнанием ли адреса, куда писать, или же несколько уязвленный барски-покровительственным характером послания?). На конверте, в котором прислана рецензия он, подбирая позднее соловьевскую переписку, своей рукой напишет: «"Заказное" — то и было причиной "Порфирия Головлева" и проч. Я ему ничего не ответил и Великий был оскорблен в самочувствии. Так бывает, что гора родит мышь, а то и мышь — гору. Пророки на век рассорились, разойдясь в адресах, значит (у Гог<оля>): "чин чина почитай"»².

Но в то же время не стоит отдалять их друг от друга сверх меры — ведь что-то заставляло их быть другому больше, чем собратом по цеху или оппонентом в критике, вслушиваться в музыку души другого, искать друг у друга (пусть и тщетно) участия, понимания, братского сочувствия. И, похоже, в этих отношениях именно Розанов делал первый шаг навстречу. В этом не было и тени мысли о «полезности» или «нужности» такого знакомства. Ценивший дружбу Розанов искал в Соловьеве именно друга и уже после — единомышленника, собеседника и т.д. Издавая свою переписку с Н.Н. Страховым, он оставил в подстрочном примечании одно из самых вдохновенных «похвальных слов» дружбе: «Ах, люди: культивируйте дружбу. Нет более достойного сада для поливки, для удобрения, для постоянной заботы. Сколько забот, усилий мы кладем на службу, на деньги, на увеличение состояния; тогда как *хорошая дружба* — когда оглянетесь назад перед могилой — окажется дала вам более счастья, больше хлеба, больше чаю, чем "высокопоставленность" и богатство. "Хорошая дружба" — применяя материальные измерения — то же, что "теплая и

² Письма Вл.С. Соловьева В.В. Розанову // ОР РГБ. Ф. 249, М., 3823. Ед. хр. 11, Л. 1.

сухая квартира" в общем укладе зимнего устройства. Без "теплой и сухой квартиры" не радуется стол, не радуют гости, даже жена и дети "только раздражают". "Все — сыро", "все — холодно"... Поэтому "хорошая, долгая дружба" — второе после *семьи* и неизмеримо ценнее службы и богатства. А трудно ли приобрести ее? Да *будь сам другому другом* — и уже друг *отзовется*³. Вообще вся разгадка сложных и путаных отношений Соловьева и Розанова, а еще более — пугающей двусмысленности розановских высказываний о Соловьеве по его смерти, кажется, в том, что формула эта здесь не сработала — друг всё что-то не отзывался⁴. Посылая как-то Соловьеву деловую записочку, Розанов приписывает в конце, а затем переносит на поля его ответного письма, такие слова: «Братья мы истинные по духу (*не гордо ли однако, не суесловно ли?*), ибо закричали о чудесах, когда мир их исключил, убоялись Антихриста, когда мир не боится и Христа, и стали вопиять по стогнам и торжищам и... "с нами Бог, покоряйтесь...". Грехом и гордостью воспитал нас Бог в таинственных предначертаниях, упоил гневом и нежностью, и... "пойдем и не утомимся, полетим и не устанем...». Поставленное в скобки опущено Розановым при публикации этой своей приписки в статье «Из старых писем» (1905). Высокопарные слова, пусть они будут даже искренни, вредят дружбе — вот Розанов и задумался, прав ли он в написанном (не в идее, а в форме ее выражения).

«В образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна "шестидесятых годов", и нельзя сомневаться, что хотя в "Кризисе западной философии" и выступил он "против позитивизма", т. е. против них, — он их, однако, горячо любил и уважал, любил именно как "родное", "свое"»⁵. Замечание, как-то прошедшее мимо ушей историков философии, привыкших вспоминать о том, что Соловьев критиковал Конта и иже с ним, и забывающих о том наследстве, которым он ему обязан, можно в известной степени отнести и к самому Розанову. Известно, что Розанов университет «проспал» — все пять лет, как сам он признавался. По свидетельству современников, студента Владимира Соловьева в Московском университете не знали. Можно более или менее определенно говорить лишь об одном годе, проведенном Соловьевым в аудиториях естественного факультета. Гуманитарное же образование было получено экстерном. Дух позитивной философии, властвовавший в Московском

³ Розанов В.В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 218-219.

⁴ Розанов В.В. Там же. С. 340.

⁵ Розанов В.В. На панихиде по Вл. Соловьеву // Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 133-134.

университете 70-х годов XIX века, не только усыплял, но и требовал поиска более «твердой» пищи, способной насытить не столько духовные потребности, сколько несоразмерные слишком юным годам амбиции перестроить всю философию на новых основаниях (сгодились ведь на что-то лекции позитивиста и эмпирика Троицкого, непримиримого антагониста Соловьева, прослушанные Розановым в университете!). «Наука живет не в университетах и академиях, — пишет Розанов в книге «О понимании», — но во всякой душе, ищущей истины, не понимающей и хотящей понять»⁶. Следуя традициям XIX века и, прежде всего, гегелевской и контовской философии, философия мыслилась молодым ученым как системотворчество, построение просторного и светлого, архитектурно продуманного здания, внутри которого вольготно чувствовалось бы не только сугубому эмпирику, не желающему расставаться с «истиной факта», но и человеку, чувствующему реальность трансцендентного, надэмпирического бытия, желающему охватить в своей системе все мироздание «от лишая до серафима» (по выражению Фихте). При всем при том философия оставалась для них научной, или, во всяком случае, преподносящей человечеству образ истинной науки. В подзаголовке первой книги Розанова «О понимании» находим: «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Читавший еще в семидесятые годы Соловьева и пристально следивший за взлетом его карьеры (известно, с какой жадностью набрасывается он на «Чтения о богочеловечестве») Розанов мог «на лету» поймать ключевое для соловьевской философии словосочетание — «цельное знание», и усвоить, включить его в плоть своих умонастроений, излившихся в пятилетнем труде о понимании. Для молодых философов представлялось одинаково *возможным и необходимым* найти нечто единое, придающее смысл всему научному зданию, тот камень, который можно было бы положить в основу фундамента «истинной науки». Если для Розанова такой камень — понимание, потенциальность разума, то есть нечто *внутренне* присущее самому разуму, загадочное, балансирующее на грани существования и несуществования полусуществование, но тем не менее все-таки умственно схватываемое по сю сторону действительности, то фундамент научного знания для Соловьева уходил прямо в небо, основываясь на истине как Сущем Всеедином. Однако «запросы мысли», из которых исходили оба философа в *восьмидесятые* годы, сходны до удивления. За пять-шесть лет до выхода в свет книги «О понимании», т.е. в 1881—1882 гг. (именно в это время Розанов начинает работу над своей первой книгой) Соловьев замышляет проект работы «Об

⁶ *Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания.* М., 1996. С. 624.

истинной науке», в которой позитивистско-писаревскому кредо «веры в науку», противопоставляется славянофильский в основе своей научный идеал, основанный на вере и жизни в согласии с ней. В набросках к этой работе Соловьев декларирует: «Для самих частных теорий необходима общая теория, обнимающая собою область всех наук, дающая определенное место и значение каждой научной специальности. Если должна быть наука, то должна быть всеединая универсальная наука, к которой все остальные относились <бы> как части к целому, давая ей свой материал и получая от нее свои принципы»⁷. Следы активной разработки этого замысла мы находим в университетских курсах 1881—1882 годов, читанных в Санкт-Петербурге, немало могут прояснить и архивные документы. Неудача в реализации этого замысла или нехотение его продвигать, смена интереса в направлении практического действия, «христианской политики» («в нем была некоторая слепота и опрометчивость конницы, сравнительно с медленной и осматривающейся пехотой или артиллерией... многое начал, но почти во всем или не успел, или не кончил...»⁸, — скажет Розанов), вовсе не отменяет самой насыщенной заинтересованности Соловьева в создании проекта «универсальной науки». При самом грубом приближении, сопоставляя научный, философский интерес Розанова и Соловьева 80-х годов, которые почему-то принято считать не слишком продуктивными для русской культуры, мы наталкиваемся на парадигмальное для европейской философии противоположение Платона и Аристотеля, синтеза и анализа, «крылатых» и «ползучих» теорий (так говорил Соловьев применительно к Данилевскому). Соловьев, бесспорно, был начитаннее, эрудированнее Розанова в истории философии; для своего (да и для нашего) времени эта эрудиция, умение четко выщелать нить системы, очищать орех от скорлупы, была почти невероятной. Поэтому-то с таким изящным, хотя подчас и легкомысленным упорством Соловьев синтезировал, сопрягал, соединял разные учения в своей "вселенской теории", предавался философской алхимии. Недаром, пожалуй, только Розанов подметил важную черту соловьевской философии — ее синкретизм, слаженность из разных мыслей, идей, черточек и донес до нас соловьевское согласие с таким мнением. Написав в статье «Классификация славянофильских течений» (не была опубликована) фрагмент о Соловьеве, Розанов назвал его воззрения эклектизмом.

⁷ *Козырев А.* Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1997. СПб., 1997. С. 44.

⁸ *Розанов В.В.* На панихиде по Вл. Соловьеву // *Розанов В.В.* Около церковных стен. М., 1995. С. 134.

Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить это слово на «синкретизм». На вопрос Розанова «а это что за зверь?» он ответил: «Если вы будете читать историю греческой философии, то вы найдете там целые эпохи *синкретизма*, когда дотоле *раздельно и противоположно* существовавшие философские течения *неудержимо сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение*. Это дело внутреннее, дело горячее, дело *плавки*, а не *околачивания*... И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне *это* понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль *примирения и слияния* меня занимает. Точнее, я чувствую, что *во мне сливаются* многие явления, дотоле существовавшие отдельно и даже враждебные...»⁹. В этом отношении способ философской работы Розанова, который проявился при написании «О понимании» — писать с увлечением и без источников, придаваясь чистому удовольствию от рождения мысли, ничего намеренно не сливая в одной реторте (это, конечно, не означает, что розановская мысль была *безосновна* и не имела своих истоков) — был принципиально иной.

Первым публичным столкновением двух философов была полемика о «свободе и вере». Ей предшествовал, собственно говоря, весьма небольшой опыт заочного общения — односторонняя любезность Соловьева, откликнувшегося на «Место христианства в истории», и обмен письмами (нам известно по одному с каждой стороны, однако, наверное, их было больше) по поводу Константина Леонтьева (Розанов сразу после его смерти планировал опубликовать леонтьевские письма к себе и просил у Соловьева разрешения печатать относящиеся к нему места. Письма будут напечатаны только в 1903 году, что положит начало совершенно особому литературному жанру в творчестве Розанова, и жанр этот именно литературный, а не публикаторский — комментарии на полях чужих писем. Именно так написаны «Литературные изгнанники». Однако намерение опубликовать письма умершего друга и наставника, возникшее еще в 1892 году, весьма о многом говорит. Есть люди, для которых жизнь превращается в литературу, еще не успев (или едва успев) превратиться в воспоминание, стекленея в печатном слове.

Начало этой полемики положил не Розанов, и не Соловьев, но Л.А. Тихомиров своей статьей «Духовенство и общество в современном религиозном движении», опубликованной во втором номере «Русского обозрения» за 1892 год. Главной темой этой небольшой статьи, вызвавшей обширную полемику, было «учительство мирян», или «светское учи-

⁹ Розанов В.В. Религиозный «эклетицизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Русское слово, 1911, 8 июля.

тельство», в котором по мнению Тихомирова выразилось своеобразное противостояние духовенства и общественно-религиозного движения. Реферат Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания», упоминаемый в начале статьи и был нежелательным для автора плодом такого «учительства»: «В истории же "воссоединения" образованного общества к христианству, учительство мирян почти заслоняет Церковь. Миссионерами общества с самого начала являются: журналисты, романисты, "вольные пророки". Это ненормальное явление доходит до таких размеров, что в "религиозных" спорах иного интеллигентного кружка не услышишь других ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т.д. Слово они имеют хотя тень церковного авторитета! Общество учится религии у *своих* людей. А в то же время церковные учителя, законные пастыри и наставники, как-то отсутствуют в процессе обращения общества»¹⁰. В качестве лекарства от неверия и соблазнов Тихомиров предлагал обратиться за научением к духовенству, которое единственно и имеет учительную миссию в Церкви. Именно с упоминания этой статьи Соловьев начинает свою импровизацию на тему салтыковского Иудушки Головлева. Ответ Соловьева Тихомирову — статья «Исторический сфинкс» — основная тема единственного из известных нам розановских писем Соловьеву, предвещающих полемику. Розанов пишет: «Прочел Ваш ответ Л. Тихомирову в *Вестн. Евр.* — кусательно, бесспорно верно на половину, но на половину как будто и не верно»¹¹. Это дружеское и доброжелательное с виду письмо содержит немало такого, что не могло не уязвить гордого философа. Розанов как бы намеренно самоуничижается, противопоставляя толпу, к которой и себя причисляет, «углубленному в рассмотрение тонких догматических вопросов» и «знающему тонкости догмы» Соловьеву. В январском номере «Русского вестника» за 1894 год появляется статья Розанова «Свобода и вера» — ответ на соловьевского «Исторического сфинкса». Но еще в августе 1893 г., наверное, как раз в то время, когда статья писалась или сдавалась в набор, Розанов пишет С.А. Рачинскому: «Думаю, что ныне мне, т.е. во вновь открывающийся год, придется сцепиться с Соловьевым». Современный читатель прочтет розановскую статью возможно даже с сочувственным пониманием. По сравнению с писаниями современных «консервативных» публицистов рассуждения Розанова о свободе и терпимости кажутся весьма тактичными и даже убедительными. И сразу вроде бы и не понять, что так задело Соловь-

¹⁰ Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении. // «Русское обозрение», 1892 г., № 2. С. 225—226.

¹¹ В.В. Розанов - Вл. С. Соловьеву [декабрь 1892] // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2, Ед. хр. 57. Л. 1 об.

ева, буквально втянуло его в полемический раж, заставив придумать всю эту историю про Иудушку и довольно злобно и уничтожающе ответить Розанову? Статья Розанова писана в защиту авторского понимания свободы от безразличной свободы, веротерпимости, доходящей до атеистического безразличия. «Явились новые мудрецы, — пишет Розанов, — которые... сиюatics утвердить, что каждое существо должно смыслом своим входить в смысл другой жизни, ее другого назначения, и признавать наравне со своею и всякую свободу; они не замечают, что уже давно вступили своею мыслью в сферу безразличия, где нет собственно свободы, и не только ее нет, но она отрицается так же глубоко, как жизнь смертью»¹². Существенно, что имя Соловьева встречается в «Свободе и вере» лишь дважды, в то время как именно он олицетворяет для автора стан оппонентов. По всей видимости, Розанов еще кого-то имел в виду — в статье встречаются какие-то «пессимисты», с которыми Соловьева 90-х годов вроде бы не отождествишь. Рефрен писаний о Соловьеве таков: «человек, о котором хотелось бы сказать все хорошее и приходится думать дурное». Соловьев в ответе платит той же монетой, только прибавляя иезуитское лукавство — он якобы сомневается, что автор «Места христианства в истории» и «Свободы и веры» — одно лицо: «Совпадение его псевдонима с именем автора той брошюры произошло, очевидно, случайным образом»¹³.

По полемике Тихомирова, Розанова, Соловьева, затянувшейся на два года (немалый срок даже для того времени), наверное, можно изучать каноны литературных полемик того времени — впрочем, выводы о поведении оппонентов будут не самыми утешающими — налицо и софизмы, и намеренная подтасовка, и гротеск, оттеняющий высокомерие собеседника и нежелание примерить к себе личину другого, и уж, конечно, придирки к словам и выявление истинных и мнимых противоречий. Соловьев, принявший на себя обязанность литературного послушника («Я за последнее время взял на свою долю добровольное "послушание": выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы»¹⁴, — писал он в «Споре о справедливости», продолжившем полемику), влезал в литературные баталии явно не со смиренным сердцем и холодным умом. Розанов, кстати, тоже

¹² *Розанов В.В.* Свобода и вера. (По поводу религиозных толков нашего времени) // «Русский вестник». 1894. № 1. С. 271.

¹³ *Соловьев В.С.* Порфирий Соловьев о свободе и вере // *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х тт. М., Правда. 1989. С. 498.

¹⁴ *Соловьев В.С.* Спор о справедливости // *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х тт. М., Правда. 1989. С. 509.

сознавал себя чем-то вроде послушника-крестоносца. Через полгода после выхода в свет «Свободы и веры» оправдывался перед Рачинским: «*это дело необходимости об этом именно и так именно писать: пора выводить Россию из нигилистич<еского> периода ее истории*».

Анализируя умственную конфронтацию Розанова и Соловьева, современный комментатор констатирует: «Подлинной солидарности между мыслителями быть не могло: слишком различными были их личностный склад и отношение к жизни. Соловьеву была присуща средневековая серьезность в подходе к ценностному миру, истовость... В духовном облике Соловьева были чрезвычайно сильны черты традиционного русского правдоискателя... И что важно для понимания Соловьева, — это была серьезность, полагавшаяся не только на заветы прошлого, но и уверовавшая в гуманитарные и правовые идеи XIX в. и включившая их в общий круг христианских понятий о справедливости и святине. Дорогие Соловьеву темы веры, личности, истории, свободы и гражданственности трактовались Розановым в столь характерном для конца прошлого века модусе эстетизированного натурализма»¹⁵. Странно, однако, не обратить внимание на вполне «серьезный» тон розановской статьи и барски развязный, вальяжный тон соловьевского памфлета. «Эстетический натурализм», возможно, понятие вполне применимое к розановскому творчеству не только декадентской поры, но и девяностых годов, но причем же здесь его суждения о религиозной свободе? Несогласие с кантовским моральным имманентизмом и обеспокоенность неопита религиозным индифферентизмом общества еще не влекут за собою с коварною необходимостью «эстетического натурализма». Соловьев-критик намеренно работает на снижение, пародируя Розанова, цепляясь за его чересчур выпренные и пафосные образы. Способ критики — подмена: уязвить не столько взгляды оппонента, но его личную худость. Так, сравнивая Л. Тихомирова с гимназистом низшего класса, называет его язычником, замечает о его вопросах, что «назвать их софизмами значило бы оскорбить память Протагора и Горгия». Л.В. Пумпянский характеризует стиль соловьевской критики так: «Набрасывающийся одиум всегда высокомерен, уверен в себе, его стиль — стиль уверенности. Это не философский стиль, но и не стиль фанатичный, потому что привлекательная черта фанатического стиля — обиженность, фанатик борется с бесконечно сильнейшим, и неодолимым; Вл. Соловьев всегда сам был могущественнее других...»¹⁶. Надо сказать,

¹⁵ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. М., Правда. 1989. Т. 1. С. 702 (комментарии Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского).

¹⁶ Пумпянский Л.В. Заметка о Вл. Соловьеве // Философские науки. 1995, № 1. С. 79.

что критика Соловьева не повредила растущей известности Розанова у читающей публики, скорее, напротив. Сразу после выхода «Порфирия Головлева» Розанов писал С.А. Рачинскому: «Дурак Соловьев наткнулся, что медведь на рогатину — промолчал бы, и никто не обратил бы на мою статью внимания (плохо написанная, туманно); теперь все о ней говорят, все читают, и — умные, живые все на моей стороне. Если Бог поможет и силы меня окончательно не покинут — поборемся...»¹⁷.

О своей позиции в спорах «о свободе и вере» через десятилетие — в 1902 г. (время, как мне кажется какого-то внутреннего сближения с Соловьевым, острого сознания утраты) Розанов пишет так: «Мне представлялось в ту пору (и чуть ли это не есть довольно распространенное представление), что православие — это древняя и тихая старушка, потерявшая силу, молодость и красоту, но с великим прошлым, а, главное, которая никого никогда не обидела; и вот мимо этой старушки идут упитанные и счастливые сегодняшней свежестью господра вроде Чаадаева, Соловьева и всех наших либералов, и толкают ее, и задевают локтем, не только неглижерски, но даже и зло. Всегда для меня слово "православие" просто выражало "приходскую церковь во время литургии"; ее же я любил как исключительное и единственное место, где никогда и никакой человек не бывает обижен: ученик — учителем, мужик — баринном, чиновник — начальником. Только одно есть место на земле, куда какой бы обиженный не пришел, он перестает чувствовать себя обиженным и никто на него так не смотрит и он как с ангелами и Богом, выше и в стороне от своего обидчика". Храм, как место "без обиды", был моей иллюзией (теперь, думаю), музой, источником вдохновений много лет»¹⁸.

Между тем Соловьев (чего я не рассмотрел) вовсе и не нападал на церковь-храм, а имел в виду, как он часто выражался, "исторические дела". В этом случае я чувствовал и поступал, как солдат с ранцем, а он — как полководец, как стратег, соображающий местность. Точки зрения совершенно разные, могущие привести к соре и разногласице, когда для нее нет настоящих мотивов. Движимый идеей "мировой гармонии", Соловьев повел вопрос религиозный, церковный, но, во-первых, он повел его, как вопрос о соединении, а не о примирении, и, во-вторых, ожидал

¹⁷ Здесь и далее письма В.В. Розанова к С.А. Рачинскому цитируются по изд.: Новый журнал. 1979. № 134.

¹⁸ Вспомним одно из первых писем Розанова к Соловьеву: «А нам Бог дай когда-нибудь всем помолиться в одной церкви» (РГАПИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 57. Л. 1–2 об.). Интересно, что описание Розановым своего тогдашнего мирозерцания есть почти что пересказ содержания его письма Соловьеву, написанного в декабре 1892 г.

этого соединения от рассорившихся иерархий, сверху, аристократически. Ему мечтался единый организм христианства ("одно животное перед престолом Божиим" в Апокалипсисе), а не христианство, как сад вер. И здесь он сделал много открытий, внес много новых точек зрения на предмет, но в общем потерпел неудачу и покончил тем же раздражением и включением "инакомыслящих", как и Достоевский, в пределах его "гармонии"¹⁹.

Причина неудачи спора о справедливости не только в разнице между солдатом и полководцем — участники занимали разные мировоззренческие и даже философские позиции и были военнотружениками разных армий — Соловьев умышленно следовал кантовской логике, прямо ведущей к современному либерализму, и проповедовал нравственный закон внутри нас. Он считал, что признание наличности в каждом из нас факта нравственного должностования есть достаточный аргумент в пользу смягчения вероисповедной политики государства, снятия ограничений с любой религии и предоставления человеку прочих свобод. Не случайно он стремится подчеркнуть, перечисляя Тихомирову, что максима «не делай другому того, чего себе не желаешь» высказана до Евангелия иудейским учителем Гиллелем. В представлении Розанова правовые отношения устанавливаются и блюдутся государством. Не случайно в книге «О понимании» мы находим нечто, весьма напоминающее подражание платоновской концепции «идеального государства». Однако Розанов хорошо чувствовал и понимал одну особенность Соловьева, которую как-то подметил Константин Леонтьев: он далеко не все говорит из того, что думает, а подчас говорит и противное. Такое двоемыслие («иезуитский тон») могло раздражать Розанова, которого, впрочем, тоже обвиняли в политической беспринципности (но он, впрочем, все, что подумалось, как *pro*, так и *contra*, поверял бумаге).

Чем был соловьевский либерализм конца 80-х — начала 90-х? Насколько глубоко въелась идеология западного «Вестника Европы» и ради чего он перешел к сотрудничеству с этим изданием, покинув славянофильский лагерь? Причиной тому был, наверное, не только чай со Стасюлевицем и его женой Любовью Исааковной. Ведь либеральные идеи парадоксально сочетаются у него с мечтой о вселенской теократии, а христианская общественность предполагает четкий общественно-церковный строй, а не размытые хилиастическо-фурьеристские идеалы. Впрочем, в свидетельствах о Соловьеве самой что ни на есть "либеральной" его поры можно найти и такие, которые плохо вяжутся с каким бы то ни было ли-

¹⁹ *Розанов В.В.* Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Наше наследие, 1991. №6. С. 71.

берализмом. Существенно в этом отношении сообщение, донесенное К.Н. Леонтьевым в письме к о. Иосифу Фуделю, о его последней встрече с Соловьевым в 1890-м году (сам Фудель не решился напечатать письмо далее первых, общих, строк его). На слова Леонтьева о том, что надо испытать Восточную централизацию, прежде чем, разочаровавшись в ней, идти под Папу (т.е. взять Царьград) Соловьев пошел куда далее, говоря: «Я против этого опыта ничего не имею. Мое мнение теперь то, что Вы правы относительно Царырада; его надо взять и перевезти туда Папу. Это тем более осуществимо, что Царьград зовут Новый Рим. (Асам о Восточном вопросе и о том национализме, который для его разрешения необходим, не только не пишет, но и бранит его). И еще: "Я очень рад буду, если Россия завоеует и всю Европу, и всю Азию"²⁰. Ведь это вовсе не похоже на ту "чувствительную" христианскую будто бы политику, о которой он пишет. За что же тогда бранит он Англию. Всё ухищрения"²¹. Либерализм предполагает признание безусловной ценности индивида в его данном, теперешнем состоянии и его нравственной автономии, соловьевская же философия с ее фантастической антропологией, в которой человечество «съедает» человека (и что проку, что это происходит по религиозным мотивам, а не в силу социологической дури, как у О. Конта), имперсоналистична и полна геометрическими абстракциями (сфера — человечество, точка на ее поверхности — отдельный человек и пр.). Дерзну предположить, что если либерализм Соловьева и увязывался каким-то образом с его религиозными воззрениями, то только как форма, ускоряющая ход истории к ее завершению, как отказ от желания что-либо удерживать, отсрочить «конец пятого акта». Вспомним окончание стихотворения «Панмонголизм»: «И Третий Рим лежит во прахе, и уж четвертому не быть». Когда в соловьевском творчестве возникает тема, развившаяся в полной мере в «Трех разговорах», судить трудно. Но то, что она не возникает ниоткуда и не является предметом случайных влияний или воскрешения в памяти образа ушедших друзей (Леонтьева, например), это можно сказать твердо.

Показательны при этом обстоятельства первой личной встречи и личного знакомства Розанова и Соловьева, случившиеся в 1895 году, год спустя после спора о «свободе и вере», а также после выхода розановской статьи «Красота в природе», написанной в качестве полемического отзыва на соловьевскую статью еще в 1890 году. Впрочем, полемических страниц там немного, а все больше — о своём. Соловьев сам пришел к Роза-

²⁰ В «Трех разговорах» эту «миссию» берет на себя Япония. Но суть дела остается той же. — А.К.

²¹ К.Н. Леонтьев — о. И. Фуделю//Литературная учеба. 1996. Кн. III. С. 158.

нову, как если бы он чувствовал некоторую неловкость и даже вину от своих переигрываний в полемике. Однако связывать напрямую выход более лояльной по отношению к Соловьеву статьи (по сравнению со «Свободой и верой»), да и к тому же напрямую связанной с соловьевским творчеством, не стоит. В 1897 г. Розанов даже спросит Соловьева в письме, читал ли он эту статью: «Никогда я Вас не спрашивал, читали ли Вы мою статью (есть оттиск, и даже у Суворина — "Что выражает собою красота в природе", представляющий критику Вашего взгляда на тот же предмет). Очень плохо (вяло) написана, но нить восхождений мне кажется там правильно прослежена»²². Наверное, этот вопрос (даже при своей житейской забывчивости, касающейся мелочей) Розанов не задал бы через два года, если бы первая встреча была посвящена продолжительной дискуссии на эстетические темы. Впрочем, такие дискуссии, наверное, не совсем уместны для людей, желающих сойтись друг с другом накоротке. В октябре 1895 г. Розанов писал Рачинскому: «Вл. Соловьев — пришел ко мне знакомиться; т.е. как бы молча признал, что ошибся, считая меня Иудой... Я чувствовал, что в этом человеке тоскливых порывов нет веры, и следовательно, > нет покоя и радости в его душе; и, именно, его либералы не могли ему этого дать... Вас попрошу сие посещение сохранить в абсол<ютной> тайне, ибо оно чрезвычайно щекотливо для его самолюбия... Он погружен в мысли об Антихристе теперь, и прощаясь тоже сказал: "Как я рад, что с Вами познакомился: разве в образов<анном> классе России найдешь хоть десять человек, с коими об этом (т.е. Антихр<исте>) можно бы поговорить" (я ему сказал, что Антихрист будет тот, кто даст и научит всему, чему научил и что дал Бог — *но от себя*, и скажет, что это — не от Бога)...». Именно в таком ключе будет решен образ антихриста в «Трех разговорах». Дело, безусловно, не в розановской подсказке — есть целая традиция у отцов изображать антихриста прельстителем и филантропом, — но и она говорит о многом. Считается, что отдаленные пролегомены к последним вещаниям Соловьева появляются в письмах к Евгению Тавернье в 1896 году: «Надо быть готовым к тому, что девяносто девять священников и монахов из ста объявят себя за антихриста. Это их полное право и их дело»²³, — пишет он в мае-июне 1896 г. Беседа с Розановым предшествует письму на 9 месяцев. Розанов, видно, действительно мало кому поведал об этой встрече. Так, имея прекрасную память и описывая в «Из старых писем» мельчайшие детали *других* встреч, он нигде ни словом не обмолвился об *этой*. В книге Э.Ф. Голлербаха, трактовавшего историю

²² В.В. Розанов — Вл.С. Соловьеву// Новый журнал. 1978. Кн. 130. С. 92-95.

²³ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Дополнительный (4-ый) том. Пб., 1923. С. 222.

взаимоотношений двух философов, читаем: «Розанов познакомился с Соловьевым в обстановке мало отвечающей философским исканиям, именно в увеселительном саду "Аквариум" на Каменноостровском. Инициатива знакомства исходила от Соловьева, привлеченного к Розанову своеобразием его писаний. Кажется, они не были очарованы друг другом»²⁴.

Статья Соловьева «Красота в природе», написанная в 1889 г. по случаю выхода первого номера первого регулярного философского журнала в России, оказалась для Розанова удачным поводом сказать о «сокровенном», о том, что было сказано в «О понимании» на одной страничке, но так и потонуло вместе с этим философическим «Титаником». Ответ Розанова был написан к началу 1891 г. и три года пролежал в столе и появился на свет в «Русском обозрении» лишь в конце 1894 г. с умышленной как будто бы опечаткой — в начале статьи говорится, что соловьевская «Красота в природе» появилась в "Вопросах философии" в том же 1894 г., а не пятью годами раньше. Затем пространная статья «Что выражает собою красота в природе» была опубликована отдельным оттиском под заглавием «Красота в природе и ее смысл». Розанов писал эту статью, когда тема эстетики, столь немного места занявшая в его раннем сочинении, завладевает его сознанием. Собственно, она предвяряет знакомство с Леонтьевым и вживанием в его «эстетику жизни». Томление о красоте есть тема программной для раннего Розанова работы «Эстетическое понимание истории», написанной вскоре после «Красоты в природе»: «Если мы спросим себя, куда же направляется это течение и в чем лежит главная забота писателя, за которым мы невольно следуем, то должны будем ответить: *в сохранении жизни, в чувстве влечения к ней как к величайшей красоте природы*»²⁵. В «Литературных изгнанниках» Розанов так отзывался об этой статье (отвечая на упрек Страхова в неудобочитаемости статьи): «Статья эта — "Красота в природе и ее смысл" — мне самому не нравится. Мямленье какое-то. По *содержанию* я ее считаю важной и очень верной. Но нет формы, что-то тягучее, безжизненное. Она впрочем нравилась Перцову (П.П.) и кажется (отчасти) Шперку. Едва ли Шперк мне не сказал однажды о ней: "Это — прекрасно, потому что приводит *прямо к Богу*; Бог стоит заключением ко всей природе, которую Вы рассматриваете". Она была года через 4 напечатана в "Русском обозрении", и по напечатании Влад. Соловьев приехал ко мне познакомиться (после ругани и полемики)»²⁶. Если

²⁴ Голлербах Э.Ф. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922. С. 27.

²⁵ Розанов В.В. Эстетическое понимание истории. // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891—1917гг. СПб., 1995. Кн. 1. С. 121.

²⁶ Розанов В.В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 148.

отнести сказанное к расовой теории Розанова, изложение которой занимает едва ли не большую половину статьи и которая ведет к тому, что красота, которая суть одухотворенная красивость, проявляется лишь у арийцев и семитов, то подобная оценка может показаться слишком мягкой — эта теория совершенно «непроходима». Но интересны общий настрой статьи и некоторые меткие возражения Соловьеву. Розанов справедливо упрекает Соловьева в безапелляционном тоне его суждений. Но дело здесь не только в точности суждений. Приступая к трепетному сюжету, философы имели разную интуицию относительно источника красоты. У Соловьева красота — внешняя, трансцендентная сила, которая привходит в материю, одухотворяя ее. Можно сказать, что красота оказывается безличным псевдонимом Софии, «в оковах, в тяжелых цепях» томящейся пленницы материального мира, стремящейся в то же время этот мир преобразить. Кот, любовные вопли которого безобразны, и прекрасно шепечущий соловей не несут за это никакой эстетической ответственности. Для Розанова красота является выражением земного, а отнюдь не божественного: она является там, где *«жизненная энергия повышается в своем напряжении»*. Впрочем, будучи критерием полноты и жизненного здоровья организма, красота не лежит на поверхности, она принадлежит к области внутреннего, является его выражением и воспринимается сокровенным существом человека, ибо «скрытый центр, откуда пульсирует в течение тысячелетий органическая жизнь, лежит не позади органических явлений, и они не исходят из него, не отталкиваются им, но — впереди их и они стремятся к нему, восходят». Завершает статью поражающий каким-то трагическим лиризмом пассаж о гении — губителе рода, который истощает его органическую энергию, переводя ее в психическую. Может быть, в этом можно увидеть и некоторые автобиографические черты автора «О понимании»: «Он... стоит одиноко; и нет ничего, что могло бы разрушить положенную в самом строе души преграду, которая отделяет его от тех, с кем он живет, которые его окружают, любят или ненавидят, но никогда не могут понять. Чаще всего он сам не понимает, что отделяет его от них. Тщетно силится он переступить эту невидимую преграду, тянется ко всем радостям жизни, которые так хорошо понимает, которые так любит и которых вкусить ему никогда не дано. Нет никакой в нем недоверчивости, и, видя души людей, как прозрачные, он хочет ввести их и в свою душу, но здесь впервые чувствует, что какое-то взаимное несоответствие психического строя препятствует этому. По мере того, как проходит время, эта жажда человеческой близости становится неутолимее, желание примкнуть к чужой жизни — страстнее; он срывает с себя все, что людям могло бы показаться в нем странным и враждебным, глубоко хоронит всякое отличие в себе и хочет войти к ним, как равный или

низший. Напрасные усилия: своим проникающим взором он ясно видит, что даже жалкого и смешного (каким они всегда любят ближнего, за что прощают ему все глупое и даже злое) *его* они не любят, и смех, который он внушает им собою, не есть смех примиряющий и сближающий, но враждебный и отталкивающий». Нечто подобное подметит Розанов в Соловьеве 25 лет спустя, в «Мимолетном», говоря уже как бы от лица всех, с канонизированной Розановым позиции обывателя²⁷: «В Соловьеве и не было этой вечно человеческой *сути*, нашей общей, нашей простой, нашей земной и "кровянистой". Тень. Схема. "Воспоминание" о нем есть, а "присутствия его никогда не было"... Он только "касается перстами" жизни, предметов, струн, вашей шеи, ваших губ — как "дух" в "спиритическом сеансе"»²⁸ ... Пророчество Пушкина и демонизм Лермонтова, профетизм Достоевского и демонизм Гоголя — эти две ипостаси в образе Владимира Соловьева время, похоже, соединит — символисты (Вяч. Иванов, А. Белый, Блок) и религиозные философы (С. Булгаков) видят в нем пророка, Розанов силится разглядеть демона, «ложного пророка». Впрочем, демоническое («в С[оловье]ве то только интересное, что "бесенок сидел у него на плече"»²⁹, признается Розанов в «Уединенном») здесь синоним неотмирного, враждебного миру. И здесь «демонизм», как качество отнюдь не подлежащее взвешиванию, измерению или какой-либо иной эмпирической проверке, то присваивается, то отнимается от Соловьева, в зависимости от эволюции понимания Розановым земного идеала, предназначения христианства. Так, в 1902 г., сравнивая ушедшего Соловьева с Достоевским, тот же Розанов считал философа более земным, реальным, чем Достоевский: «Соловьев проще, рациональнее, прозаичнее. Никакого наркоза в нем нет; никакими "неземными лилиями" он не надыхался. Но в его сердце действительно жило несколько добрых чувств, правильных намеренно, весьма применимых, весьма осуществимых. И он не был гений, но был хороший работник русской земли, в высшей степени добросовестный в отношении к своим идеям и в своем отношении к родной земле. Вообще мнения о нем чуть ли не противоположны истине; в нем всегда предполагалось что-то демоническое, "не земное", лукавое, и вместе — могущественное. Совсе все напротив»³⁰.

²⁷ В 1914-м, ведя речь о Соловьеве, Розанов точно указывает нам свою «точку отсчета», положение в мире, с которого дается оценка: «Все мы, русские, "обыкновенные" и "добрые". А-бы-ва-те-ли и повинующиеся г. исправнику».

²⁸ Розанов В. Мимолетное. М., 1994. С. 226.

²⁹ Розанов В.В. Уединенное. М., 2002. С. 242.

³⁰ Розанов В.В. Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Наше наследие. 1991. № 6. С. 72.

В начале 1896 г., после Рождества, происходит еще одна встреча Соловьева с Розановым, вновь, как и в начале их отношений, связанная с памятью их общего покойного друга Константина Леонтьева. 17 ноября 1895 г. Соловьев извещает Розанова о намерении писать статью о Леонтьеве в Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона, где он редактирует философский отдел: «В известном Вам Словаре черед дошел до *Леонтьева*. Лично я с величайшим удовольствием предложил бы написать о нем Вам. Но уверен, что это не было бы принято ни Вами, ни главной редакцией Словаря. Некоторая нетерпимость этой последней обнаружилась для меня по поводу *Декарта*. Я предложил двух лиц, несомненно, наиболее компетентных в России: Страхова и Любимова, но оба были отвергнуты. Страхов, конечно, и сам бы отказался. Думаю, что в настоящем случае Вы тоже не взяли бы написать статью о Леонтьеве, удобную для Словаря, и при том Словаря более или менее западнического. Отдать нашего милого покойника на растерзание людям, его не знавшим и предубежденным, было бы нехорошо. Итак, приходится написать мне самому. Но при этом нуждаюсь в Вашей помощи, во-первых, для установления точной биографической рамы, во-вторых, для пересмотра его книг, которых при себе не имею, и, в-третьих, для литературы»³¹. Ответные письма Розанова, а также материалы, которые он послал, нам неизвестны, однако по письмам Соловьева видно, что он помогал (безуспешно) Розанову пристраивать его статью о Леонтьеве (по всей видимости раздел из статьи «Поздние фазы славянофильства», который не был напечатан «Новым временем» и увидел свет лишь в 1898 г. в «Торгово-промышленной газете»). 5 января 1896 г. Соловьев приезжает из Царского села читать Розанову написанную статью для Словаря, если верить телеграмме. О том, как прошло чтение, свидетельств не осталось, но вскоре (ок. 13 января) Розанов пишет С.А. Рачинскому: «[Страхов] убежден, что Соловьев — весь фальшив, фальшив для себя непреодолимо; это — какой-то католический характер; и я сам думаю, что по странной вертлявости, по постоянному скрытию своих действительных ко всему отношений он представляет явление новое и неприятное в нашей литературе, — даже явление, эту литературу извращающее. Ибо при всей бестолковости многих явлений — наша литература необыкновенно внутренне чиста: она вся открыта, *прямодушна*; в ней нет подходев. Бывали мошенники, но совершенно открытые (Булгарин); есть как бы целовальники (Суворин) — но это все-таки не иезуитство. Соловьев первый внес в нее тон какого-то далекого политиканства, непрямодушия, подходев. Я сам отношусь к нему странно: зная всё его прошлое, столь полное изменчивости — не в силах я думать, что есть бе-

зусловная прямота в том дружелюбии и доверчивости, с какими он ко мне относится. Но как-то я его не очень боюсь [...] говорю безусловно откровенно».

Пиком сближения, за которым последовало окончательное расстройство дружбы, был 1897 год, или вернее, его первая четверть. У Соловьева вышла большая книга — одна из немногих, дописанных им до конца, — «Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева». Он поднес ее в начале февраля с трогательной и ироничной надписью: «Дорогому Василию Васильевичу Розанову, чудному, а нередко и чудному писателю от некогда его ненавидевшего, а ныне только редко видящего, но искренно любящего Владимира Соловьева. 7 февр. 97 г.». В ответном письме, примеряя на себя роль графолога, Розанов писал, как бы отвергая свои предшествующие подозрения: «Спасибо Вам теплое за книгу, и, конечно, за надпись. В сложении Вашего духа есть каприз, невольное и быстрое движение, чуть-чуть судорога (по надписи сужу) — вещь и мне знакомая и много частных объясняющая, кою не понимая, люди удивляются и осуждают, или видят извилины и хитрости в человеке с узорным характером»³². Но дальше события разворачиваются неожиданно: 26 февраля друг Розанова Федор Шперк публикует в иллюстрированном приложении к «Новому времени» статью «Ненужное оправдание», где резко критикует книгу Соловьева, Соловьев заподозривает в этом тайное влияние Розанова и посылает ему «признательное» письмо, в котором благодарит за участие «в наглом и довольно коварном нападении». Розановская отповедь не замедлила воспоследовать. Отругав Шперка (при посредничестве А. Волынского), Розанов отправил Соловьеву письмо, полное упреков за то, что Соловьев так неблагодарно оплатил страдающему и «готовому дышать в раны слабости» Розанову. Похоже, что Розанов был оскорблен, но где-то в глубине души, может быть, он был втайне рад случившемуся — в зависти и упреках ему виделось нечто «человеческое» в Соловьеве, а в ссоре, вызванной мнимой виной последнего, гроза, призванная обновить дружбу, поставить наравне с собой иногда чересчур превозносящегося друга. Об этом косвенно свидетельствует легкость прощения и интимный тон последующих писем, адресованных Соловьеву. Розанов словно намеренно пытается продемонстрировать Соловьеву свою дружескую лояльность, подробно описывая свой отказ на предложение редактора газеты «Свет» Комарова ответить на статью Соловьева «Национальная польская церковь», делаясь с ним своими тоскливыми мыслями на похоронах А. Н. Майкова, донося о лестном для Соловьева отзыве Суворина и похвально отзываясь о соловьевских стихах. В знак упрочив-

³² В.В. Розанов - Вл.С. Соловьеву// ОР ГПБ Ф. 718. Ед. хр. 72.

шейся дружбы Розанов дарит Соловьеву свой старый том «О понимании» с надписью о знаках Царствия Божьего. Надеюсь на заинтересованное прочтение книги, Розанов пишет: «Я думаю, она покажется Вам совершенно неудовлетворительною по очевидному недостатку у меня сведений по истории философии; и Вы прочтете ее просто как первый труд, как "первую" — самую, правда, чистую "любовь" своего знакомца. Может и напишите мне что-нибудь; только очень не браните: просто я неравнодушен к той книге, как во-первых, "первой любви", а во-вторых безмерно дорого она мне стоила, т. е. труда и даже денег (1000 руб. я копил все время, как писал)»³³.

В письмах этой же поры мы находим содержательный отзыв Розанова на «Оправдание добра». В статье «Из старых писем» Розанов писал: «Книгу "Оправдание добра" Соловьев мне прислал в контроль с секретарем своим — при очень трогательной надписи. Мы были вполне дружелюбны. Потом при личной встрече он просил меня прочесть в ней VII главу, еще которую-то и "Введение". Но я ничего не прочел — от суеты и мелких хлопот, как мне тогда казалось, но, как теперь объясняю и даже ясно вижу, — от неодолимого и все сильнее в меня внедрявшегося отвращения к чтению книг»³⁴. Признание это тем более парадоксально, что в письме Розанов не только сообщает Соловьеву о прочтении «заданных» ему глав, но и сказывается знакомым с их основными идеями. Прочесть не прочел, но пролистал, «ознакомился» наверняка. Не прочитавшим же сказался потом, следуя своему генеральному «имиджу» человека, сторонящегося книжной премудрости. Факт запоздалого прочтения (письмо не датировано, но оно очевидно последует примирению) намеренно подчеркивается Розановым, чтобы еще раз доказать Соловьеву свою непричастность к шперковской провокации: «Вот когда — только когда! — прочел I и VII гл. Вашего "Оправдания добра", и просмотрел все остальные, т. е. план, и останавливаясь особенно везде на анализе стыда и даже мимолетных заметках о браке (моя тема, т. е. размышлений)»³⁵. Суть разногласий с Соловьевым выражается Розановым предельно лаконично: «Представьте, никогда полового стыда я не испытывал. Просто считаю это предметом гордости. Пишу об этом и готов печатно признаться» (в ответ на утверждаемый Соловьевым тезис о первичности полового стыда в качестве «априорной» и данности нравственности). Интересно, что Розанову, который еще не выступает в глазах широкой общественности в

³³ В.В. Розанов - Вл.С. Соловьеву// Новый журнал. 1978. Кн.130. С. 94.

³⁴ *Розанов В.В.* Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева// *Розанов В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 485.

³⁵ В.В. Розанов - Вл.С. Соловьеву // Новый журнал. 1978. Кн. 130. С. 92.

качестве «философа пола», Соловьев предлагает прочесть именно эти определенные главы: главу первую «Первичные данные нравственности» и главу седьмую «Единство нравственных основ» (в которой речь идет в частности о добре и зле деторождения). Не исключено, что споры на эти темы шли при личных встречах.

Но признать расхождения, пусть даже и кардинальные, в половом вопросе причиной окончательного разрыва было бы нелепо. Здесь кроется что-то более интимное и невысказанное, связанное не только с делами литературными. Им еще предстояло схлестнуться в полемике о Пушкине, в которой Соловьев по выражению П.П. Перцова «подвел такие-то и такие-то статьи своего кодекса «Оправдание добра» и засудил человека [т.е. Пушкина] за неприятие их в соображение и руководство»³⁶, а Розанов упрекнул Пушкина за излишнюю строгость, не увидев у него *нифизма* и *оргазма*, свойственных Гоголю, Лермонтову, Толстому и Достоевскому, а также символистам, в компании которых Розанов оказался в «Мире искусства». Но расхождение имело своей причиной факт отнюдь не литературный. Можно о нем лишь гадать. Розанов сам говорит об этом в одном из последних писем, отправленных Соловьеву: «Не знаю, прав ли я, но мне иногда кажется, что в Вас есть какое-то неподдающееся Вашим усилиям — полунерасположение ко мне». После похорон Майкова Розанов написал ему очень доверительное письмо, почти исповедь, поделившись мыслями о неутешительном будущем своих дочерей. Возможно, Соловьев не сумел найти верного тона, чтобы ответить ему, разделив его тревогу и усталость. Это письмо было важно для Розанова, он помнил о нем много лет спустя. Отзвук розановского разочарования передается в письме М. Горькому: «Я когда об этом Влад. Соловьеву (то есть, что дочери будут, верно, на полной необеспеченности, проститутками) написал, — то он перешел к "другим философским темам", просто не интересуясь кровью и жизнью, и я тотчас, не за себя, а как бы за мир — почувствовал презрение, и это было настоящею причиною, что мы вторично "сатирически" разошлись»³⁷.

Посмертные статьи Розанова о Соловьеве поражают разноречивостью тона и оценок. Словно мучительно вглядываясь в тускнеющий в дали времен образ несостоявшегося друга, Розанов пытается разгадать, что отталкивало его от Соловьева, а что неудержимо влекло. Показательно в этом отношении начало статьи «Из старых писем», допечатанной со второй попытки в «Золотом руне» в 1907 г.: «Теперь, когда я вынул тонень-

³⁶ Перцов П.П. Судьба Пушкина//Мир искусства. 1899. № 15-16. С. 158.

³⁷ Розанов В. — Горькому М. (ноябрь 1905) // Вопросы литературы. 1989. № 10. С. 155.

кую пачку телеграмм и писем Вл. С. С-ва и перечел их, слезы наполнили мои глаза; и — безмерное сожаление. Верно, мудры мы будем только после смерти; а при жизни удел наш — сплошная глупость, ошибки, непонимание, мелочность души или позорное легкомыслие. Чем я воспользовался от Соловьева, его знаний, души? Ничем. Просто — прошел мимо, совершенно тупо как мимо верстового столба. Отчего я с ним никогда не заговорил "по душам", хотя так много думал о нем *до* встречи, *после* встречи и после *смерти*. Думал о нем, когда не видел; а когда видел, совершенно ничего не думал, и просто ходил мимо, погруженный во всяческую житейскую дребедень. — Когда я перечел эти маленькие писульки, где отражается его добрая и милая душа, решительная скорбь овладевает мною, и жажда точно вырыть его кости из могилы и сказать в мертвое лицо: "Все было не так, что я делал и говорил в отношении тебя"³⁸. Вполне федоровская интонация, которая вторгается здесь в розановский текст, как бы дорисовывает здесь пластичность соловьевского образа в розановских заметках. Тело Другого для Розанова предельно значительно, Розанов мог бы повторить вслед за Бахтиным, сказанное последним об античности в пору ее расцвета: «человек *воплощен* и живописно-пластически значителен»³⁹. В Соловьеве Розанову как раз не хватало этой воплощенности — «"дух" в спиритическом сеансе». «Удивительно, я никогда не мог в себе пробудить любви к нему, а старался. "И силился"⁴⁰, — признается Розанов Д.С. Мережковскому в письме лета 1908 г. Соловьев для него подавляющ, не диалогичен. Он не видит и не чувствует другого. Он — Солнце, вокруг которого вращаются миры. И в этом его демонизм: «...в Соловьева попал (при рождении, в зачатии) какой-то осколочек настоящего "Противника Христа", не "пострадавшего за человека", не "пришедшего грешныя спасти", а вот готового бы все человечество принести в жертву себе, всеми народами, всеми церквями "поиграть как шашечками" для великолепного фейерверка, в бенгальских огнях которого высветилось бы "одно *мое* лицо", "единственно *мое*" и до скончания веков только "*мое, мое*" \\ И — ради Бога "никакого *еще* лица", — "это-то, это-то и есть главное!" Жажда потушить чужое лицо (воистину, "*человекоубийца* без искони") была пожирающею в Соловьеве, и он мог "любить" именно студентов, "приходящих к нему", "у двери своей", "курсисточек", или —

³⁸ Розанов В.В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева // Розанов В.И. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 462.

³⁹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 78.

⁴⁰ В.В. Розанов — Д.С. Мережковскому (лето 1908, Териоки) // ОР ГПБ. Ф. 814 (Д.В. Философов). Ед. хр. 140, л. 9.

мелких литераторов, с которыми вечно возился и ими окружал себя ("всегда на ты"), "журнальной кампанией", "редакционной кампанией", да еще скромными членами "Московского психологического общества", среди которых всех, а паче всего среди студентов, чувствовал себя "богом, пророком и царем", "магом и мудрецом". В нем глубочайше отсутствовало чувство *уравнения себя с другими*, чувство *счастья себя в уравнении*, радости о другом и о достоинстве другого. "Товарищество" и "дружба" (а со всеми на "ты") совершенно были исключены из него, и он ничего не понимал в окружающих кроме рабства, и всех жёстко или ласково, но большей частью ласково (т.е. наиболее могущественно и удачно) — гнул к неперемennomу "побудь слугою около меня", "поноси за мной платок" (платок пророка), "подержи надо мной зонтик" (как опахало над фараоном-царем). В нем было что-то урожденное и вдохновенное и гениальное от грядущего "царя демократии", причем он со всяким "Ванькой" будет на "ты", но только не он над "Ванькой", а "Ванька" над ним пусть подержит зонтик. Эта тайная смесь глубоко-демократического братства с ужасающим высокомерием над братьями, до обращения их всех в пыль и в ноль, *при наружном равенстве*, при наружных объятиях, при наружных рукопожатиях, при самых "простецких" со всеми отношениях, до "спанья кажется бы вповалку", — и с секретным уходом в 12 часов ночи в свою одинокую моленную, ото всех сокрытую, — здесь самая сущность Соловьева и его великого "solo-один"⁴¹. Читая эти, в общем-то, несправедливые слова (известно трогательное отношение Соловьева к друзьям — ведь даже умирать приехал к другу, князю Трубецкому!), примеряешь их и к автору высказывания, также предпочитавшему во всяком случае во второй половине жизни дружить не с равными себе по возрасту и положению и часто страдавшему от одиночества.

Розанов пишет о Соловьеве лирически и корит себя за невнимание к нему, когда Соловьев становится темой его писаний, а жанром — некрологические заметки. *De mortuis aut bene, aut nihil*, поэтому в сказанном «на панихиде по Соловьеве» мы почти не найдем хулы. Когда же речь заходит о чем-то другом, а Соловьев вспоминается лишь а *propos*, пропорция хулы и хвалы резко меняется. Она изменяется и со временем: чем более усугубляется тяжба Василия Васильевича с христианством, тем более чужим и неотмирным представляется ему Соловьев. Из этого вовсе не проистекает образцовое христианство Соловьева. Напротив, Розанов старается оценивать Соловьева с христианских позиций и видит в нем «осколочек настоящего противника Христа», в котором не было «просто-го человеческого добра».

Бахтин говорил, что человек получает эстетическое завершение в зеркале Другого. После смерти Соловьева Розанов только и делал, что «завершал». Так что можно было бы надеяться, что в писаниях Розанова мы имеем наконец-то завершённый портрет Соловьева. «Сумбур, шум, возня, пена, — конница стучит, артиллерия гремит. Час минул. И нет ничего. Один картон, да и тот порванный, лежит в стороне. Такую роль имеет бесспорно "богословие" Толстого, *на которое он потратил столько усилий*, и "три единства", "три власти", "всеединство" чего-то, — и еще какие там "единства", которыми стучал Соловьев. Все — пустота. Кроме — стихов»⁴². «Действительно ли все написанное им — бранделясы?» — спросит о Соловьёве критик Пумпянский. Отвечая на этот вопрос, Розанов пишет 18 статей о Соловьёве после его смерти, непрерывно обращаясь к нему в прозе и переписке. Всматривается в эту пустоту почти столь же пристально, как всматривается в свою душу, как будто ища для себя ответа на какой-то очень важный вопрос. Многого стоит пустота. Вспоминаются строки письма: «Вы также устали, как и я, и я думаю написать это: что усталый говорит усталому, когда оба они нуждаются в 3^й руке, чтобы отдохнуть хоть несколько минут»⁴³. ... *И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим.*

⁴² Розанов В. В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 225.

⁴³ В. В. Розанов - Вл. С. Соловьёву // ОР ГПБ Ф. 718. Ед. хр. 72. Л. 7.



В.С. Соловьев и В.В. Розанов

о примирении церквей

В первом письме, направленном Розанову в ответ на его просьбу разрешить публикацию писем покойного К.Н. Леонтьева, в которых содержатся многочисленные оценки Соловьева, последний так характеризует свое религиозное кредо: «В виду господствующей у нас частью фальшивой, а частью благо-глупой и во всяком случае нехристианской папифобии я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного Камня Церкви, но я никогда не принимал его за самую Церковь, — фундамента не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женеvской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов». Письмо это, написанное в 1892 г., словно открывает эпоху «нового религиозного сознания», где мечта о «Третьем Завете», он же религия Святого Духа составит лейтмотив и *conditio sine qua* поп творчества Мережковского, Философова, Бердяева и др. Однако для Соловьева это, казалось бы, повторение пройденного. «Шире и содержательнее» — формула, выдержанная вполне в духе органической логики Соловьева времени «Философских начал»: обратное соотношение объема и содержания понятий, свойственное классической логике, заменяется прямым: чем индивидуальнее, тем универсальнее, чем шире, тем содержательнее. Еще в карирских диалогах «Софии» «Подруга вечная» так трактует соотношение христианских конфессий: «Вселенская религия есть плод великого дерева, корни которого образованы первоначальным христианством, а ствол — религией средних веков. Католицизм и современный протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская рели-

гия, без сомнения, только последний плод христианства, христианство в его совершенстве; но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство». «Вселенское учение» (или «вселенская религия»), проект которой вырабатывает молодой Соловьев (отчасти уподобляя свой замысел флорентийскому платонику Марсилио Фичино, мечтавшему уравнять в одном *docta religio et pia philosophia*), при всей своей широте и претензиях соединить Запад с Востоком далек от теософского синкретического винегрета всех религий. Вселенская религия мыслится философом как обновленное, реформированное христианство. Находим мы в соловьевских записях и некоторые наметки пути этой реформации. Здесь ставится знак равенства между православием и всеединством, а проводниками-уравнителями являются какие-то загадочные члены тесного кружка, подобия православного братства, вольно или невольно претендующего на создание параллельной иерархии внутри самой Церкви: «Сознательное усвоение и свободное осуществление вселенской идеи православия (всеединства) является в настоящее время задачей для тесного кружка людей в среде Православной Церкви, признающих эту идею. Такой кружок впоследствии должен преобразоваться в более обширный духовный союз или братство и затем постепенно распространиться на всю церковь, организуя вселенскую жизнь и деятельность в формах свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии»¹. Подтверждение того, что подобный кружок и подобная задача должны осуществиться в лоне православия, находим в обширном плане середины 1870-х годов. «Часть вторая. Теософические начала»: «29. Основание вселенского общества на началах вселенского учения есть историческое призвание славянского племени и русского народа в особенности. 30. Утверждение вселенского общества есть необходимо уничтожение нашего мира в его вещественном распадении и восстановление его как живого организма богов»². Таким образом, до 1883 г., когда папство является Соловьеву как панацея от церковного разделения и как «камень, на котором созижду», реформирование Церкви видится Соловьеву как своего рода гностическая псевдоморфоза, ориентированная на построение совершенного общества.

Обратим внимание на отношение Владимира Соловьева к церковной иерархии. В 70-е годы «учительной» Церкви для Соловьева словно и не существует. Он сам — учитель веры, проповедующий со светской кафедры Соляного городка идею богочеловечества и всеобщего спасения. В начале 80-х он уже ставит задачу учить архиереев: в начале лета 1881 г.

¹ ОР ИРЛИ Ф. 240. Оп. 2. Ед. хр. 159. Л. 31 об.

² ПССиП.Т.2.С. 169.

сообщает в письме редактору «Русского Вестника» НА Любимову: «Пишу к Вам из Красного Рога, имени графини Толстой, где я провожу лето... Пишу также просьбу к архиереям, чтоб вели себя лучше (не думайте, что я сошел с ума)»³. Так родилась статья «О духовной власти в России». Сходной ценой платили ему и архиереи. Так, епископ Одесский Никанор (Бровкович), два тома книги которого «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» Соловьев дважды отметил похвалой в своих рецензиях, сетовал в своем «Поучении на новый (1882) год»: «Полуязычником в самом русском из журналов обзывает себя писатель В. Соловьев, который делает себе репутацию учителя всяческой мудрости, всяких наук, человеческих и божеских, который прямо и отважно, хотя и самозванно, выступает в виде даже учителя церкви, тяжкими укорами наставляя церковную иерархию, как она должна учить вере народ, конечно, не его самого, полуязычника. Он полуязычник, — этим сказано многое, сказано то, во-первых, что он у нас учиться ничему не желает; да и нечему от нас ему поучиться, когда он сам учит, обличает, тяжко в самых хульных выражениях обвиняет всю учительную церковь»⁴. Именно в связи с откликом Соловьева на статью Л.А. Тихомирова «Духовенство и общество в современном религиозном движении» («Русское Обозрение», 1892, № 2. С. 224—240), где Тихомиров порицает «учительство мирян», пишет Соловьеву Розанов в своем втором, обращенном к нему письме (первое не дошло до нас): «Когда я впервые прочел статью Тихомирова, то пришел от нее в восторг (она очень верно определяет современное религиозное движение, его отличительные черты, источники, недостатки, и пр.); указание на покорность, на внимание вместо рассуждения — это очень отвечает жажде успокоения (во мне сильной). Прочтя Вашу статью, я конечно вижу, что это исторически неверно, что не всегда можно слушать духовенство, которое и погрешает, и колеблется. Исторически — это так; так для людей, углубленных в [критику] рассмотрение тонких догматических вопросов; но для нас (я говорю о множестве, о толпе, т.е. исключаю Вас лично, знающего *тонкости* догмы), которые слава Богу стали жадны к вере, но в ней еще ничему не научились, а чему были научены смолоду, то забыли, да и никогда и не помнили надежнейшее — склонить головы»⁵. Письмо завершается призывом: «А нам Бог дай когда-нибудь всем помолиться в одной церкви». «Мы» здесь явно не относится к кафелическому единству всей Церкви. Мы — это русские, православные, для

³ Соловьев Вл. Письма. Пб., Время. 1923. С. 137-138.

⁴ Поучения, беседы, воззвания и послания Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Т. 1. Одесса, 1890. С. 50.

⁵ РГАЛИ, Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 57. Л. 1-2 об.

чего-то спорящие между собой, например, о «светском учительстве». В этом учтивом письме первые семена спора о «Свободе и вере», в котором Розанов был отождествлен с Иудушкой Головлевым. Отвечая Соловьеву в «Русском вестнике», Розанов перечисляет все его «грехи», не забывая вспомнить и соловьевское отношение к Риму. Припоминает он ему слова сказанные в «Третьей речи о Достоевском» в 1883 г.: «...Мы самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и сидя на месте не падали». Примечательно, что у Розанова в 1894 г. оказался под рукой текст брошюры, изданной 11 лет назад. Подтверждением тому — точная цитата (часто Розанов цитирует по памяти и перелицовывает текст, здесь же цитата дана «с подлинным верно»). Не менее примечательно, что при первой публикации речи в аксаковской «Руси» 15 марта 1883 г. именно эти слова вызвали еще не гнев, но уже настороженное примечание И.С. Аксакова: «Снова для устранения недоразумений поясним, что, конечно, судить брата не следует, но самый грех братский должен подлежать осуждению. Например: не мне судить брата, совершившего воровство, но воровство осуждать я обязан. Западного собрата — Рим, пожалуй, «не нам судить», но из этого не следует, что не нам осуждать индальгенции, инквизицию, папское властолюбие и иезуитизм. Напротив, мы обязаны осуждать их — не столько как факты или явления, сколько как доктрину, тем более что все это не «мелко» и не только «бросается в глаза», но и режет их. Автор, конечно, все это осуждает и сам, но в увлечении своем истинно-христианскою мыслью о примирении не остановился на этой оговорке, которую, однако же, мы считаем нужною в интересе самого тезиса его прекрасной статьи». Напомним, что Соловьев в «третьей речи» определил сущность истинного христианства как то, что «на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном — *примирением*»⁶. Розанов, упрекающий Соловьева в 1894 г. в том, что тот «взглянул на Евангелие, как боец на арсенал, из которого он мог бы извлечь себе оружие», не видит никакого смысла в подобном примирении: ««Примирение»... он говорит, и кому же? церкви! и о чем? о том, что верно, не по маловажным причинам вот уже тысячелетие непримиримо». Примирение не возможно, потому что оно невозможно никогда! Розанов здесь использует свой излюбленный прием органической аналогии, которому он научился у Леонтьева: «Если оба мы с некоторыми вещами непримиримы, и примирение считали бы отступничеством от чего-то лучшего, нежели только мир; не ясно ли, что есть это лучшее и для великих исторических организмов, как церковь, которые, тысячелетие двигаясь бок-о-бок, не сливаются, не единятся — не потому вовсе,

⁶ ПСС2.Т.3.С214.

что не знают, что «единение хорошо», а потому, что знают, что есть его лучшее, и это лучшее им вверено, и они его должны донести до конца, не растеряв»⁷.

После смерти Вл. Соловьева Розанов часто обращается к его фигуре и к значимой для Соловьева теме «соединения Церквей». Весной 1901 г. Розанов отправляется в путешествие по Италии, проводит в Риме Страстную неделю и встречает Пасху, а в 1901—1903 гг. печатает в русской периодике серию очерков, составивших впоследствии книгу «Итальянские впечатления». Розанов попадает в Рим вскоре после празднования 90-летнего юбилея Папы Льва XIII. Несомненно, это путешествие оказывает определенное влияние на потепление отношения Розанова к католичеству. В соборе святого Петра ему видится теперь уже не языческое капище, а одна одной из трех кардинальных точек «в линии непрерывного религиозного сознания», а в полустершейся фреске Пресвятой Богородицы на стене церкви Santa Maria in Cosmedino он находит «простое и незатемненное выражение религиозного чувства». Рим перестает пугать Розанова. Не являясь столь же страстным и убежденным сторонником соединения Церквей, как Вл. Соловьев, Розанов предпочитает говорить об исторической задаче примирения церквей. В начале 1900-х г. он не раз призывает в печати по-новому взглянуть на эту проблему, освободившись от исторических предрассудков. Розанов не оставляет без внимания факты притеснения католиков в Европе, процессы секуляризации, устранившие Церковь на периферию общественной жизни. Он откликается на борьбу против католических конгрегации в Париже статьей «Небесное и земное» (1901), в которой рассыпана масса ценных размышлений о католичестве. В пору гонений на католичество на его древнейших родинах — во Франции, Италии, Испании, Розанов предлагает «посмотреть на измученного брата» взглядом великодушным и спокойным» (Около церковных стен. С. 368). Выступая в 1894 г. в пору полемики с Соловьевым как противник соединения церквей — церкви «не единятся — не потому вовсе, что не знают, что «единение хорошо», а потому, что знают, что есть его лучшее», — десятилетие спустя Розанов видит в словах о разделении пустую риторику, которая уносит любовь из христианского мира, лишает христианство его сути: «"разделение" это напоминает собою забор, со страшными шипами на нем, с угрожающими на нем надписями, между дворами двух соседей, давно мирно пьющих по вечерам вместе чай»⁸. Корни разделения церквей для Розанов в «крови» и в «психологии»: «даже

⁷ *Розанов В. В.* Ответ г. Владимиру Соловьеву // *Русский Вестник*. 1894. № 4.

⁸ *Розанов В. В.* О «сборномъ» начале в Церкви и о примирении церквей // *Около церковных стен*. М., Республика. 1995. С. 369.

богословские рассуждения «о разделении церквей» имеют нравственным под собой пафосом чуть ли не это же «разделение племен» и бесконечное восхищение каждого к своему племени в его «коренных чертах»⁹. Соловьев «совершил первый великое дело просто христианина: выдал из сердца своего черную каплю «разделения вер», будучи лично ни с кем не разделенным и со всеми примиренным»¹⁰. Вспоминая о своей прежней полемике с Соловьевым Розанов характеризует ее таким образом: «Я чувствовал и поступал, как солдат с ранцем, а он — как полководец, как стратег, соображающий местность. Точки зрения совершенно разные, могущие привести к ссоре и разногласице, когда для нее нет настоящих мотивов. Движимый идеей "мировой гармонии", Соловьев повел вопрос религиозный, церковный, но, во-первых, он повел его, как вопрос о соединении, а не о примирении, и, во-вторых, ожидал этого соединения от рассорившихся иерархий, сверху, аристократически. Ему мечтался единый организм христианства ("одно животное перед престолом Божиим" в Апокалипсисе), а не христианство, как сад вер». Заслуга Соловьева, взявшегося за «соединение Церквей» в 80-е годы XIX в., была в том, что «он покачнул status quo наше, преодолел квиетическую школу Хомякова»¹¹. Мысль Розанов о примирении церквей особенно отчетливо высказана им в статье «Религиозный "эkleктизм" и "синкретизм". (Из воспоминаний о Вл. Соловьеве)»¹². Розанов называет религиозным синкретизмом конфессиональную позицию Соловьева, позволявшую ему, причастившись у католического священника, принять православное причастие в конце жизни. Не оценивая сам факт соловьевского причастия, Розанов в целом не против подобного синкретизма: «У многих русских, — пишет он в той же статье, — бродит мысль не о «соединении церквей» через гармонизацию вероисповедных формул, что недостижимо по вечному свойству ума «спорить», — а о полном уравниении и примирении между собою церквей через выдвигание высшего христианского принципа: любви и примирения. Пусть все и останется разделенным и разнообразным; но пусть верующие, исполняя «свое» в каждой церкви, запретят себе всякую вражду к «не-своему», православные — к католикам, католики — к православным, те и другие — к лютеранам и обратно. Конкретно: пусть каждый подходит «под благословение» к священнику

⁹ *Розанов В.В.* Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Легенда о Великом Инквизиторе. М., Республика. 1996. С. 442.

¹⁰ Там же. С. 444.

¹¹ Там же. С. 443.

¹² *Розанов В.В.* Религиозный «эkleктизм» и «синкретизм». (Из воспоминаний о Вл. Соловьеве) // Русское слово, 1911, 8 июля.

иной церкви, а бывая в чужих странах, и принимает все таинства другой церкви, «по нужде» и потому что «ближе», да и, наконец, с полным сознанием, что это — «одно в разных формах», что исповедь, причастие, крещение *действуют* «во избавление грехов» везде, где они совершаются с верою во Христа, Евангелие и апостолов. Мысль эта бродит, и мне приходилось ее слышать от православных священников, притом такого «строгости» и такой «непоколебимости» в православии, что «дальше некуда», — правда, в то же время очень размышляющих (увы! — их немного). Таким образом, «синкретизм религиозный», о котором мечтал Владимир Соловьев, есть *факт* в душе многих русских: «никакого разделения не чувствуем! никакой вражды не ощущаем!» Это только не выговорено вслух, не сложилось «в теорию», не стало предметом обсуждения в печати». Розанов вспоминает, что и в пору самой горячей полемики Соловьев не спешил отказываться от существенного своеобразия православной традиции, что проявилось, к примеру, в вопросе о причастии младенцев: Но когда раз в полемике я заметил ему с негодованием, что в католических храмах никогда не видно *детей* и что это надо связывать с тем, что там детям *не дается причастия*, он в ответной бранчливой статье оговорился: «Обычай католиков не давать причастия *детям* я не считаю *правильным*». Это было в пору самых патетических выступлений его за католицизм и самых желчных слов о «наших церковных делах»... Но и полемика не толкнула его высказаться за обычай, явно антипатичный. Между тем, этот «обычай» столь же явно рационален, философичен, последователен. Причастие дается «во оставление грехов», и католики и дают его только возрасту «грешному», зрелому, «искупительному»; дают лишь *после* исповеди, *после* раскаяния. Таким образом, «Христовый момент» у них связан с не переменным «Предтеченским моментом»: сперва — покаяние, потом — избавление. Но православные «все сбили к кучу». «Не надо философии, какая философия»... «Какая *радость* причаститься!» А уж если *радость*, то как же, взрослые, мы *все причастие возьмем себе одним!* Идем туда и с мамками, и с бабками, и с малыми детьми»... И вышло *глупее*, но *народнее*; не так закруглено в мысли, но как-то явно более «по-христианскому», чтобы «всех заключить в любовь», всех «простить и помиловать».

Откликаясь на выход в 1911 г. русского перевода книги Вл.С. Соловьева «Россия и вселенская Церковь», Розанов отмечал в соловьевском проекте соединения церковью идею «симфонии» власти русского царя и римского первосвященника. В католичестве Соловьева интересовало прежде всего лицо папы: «Соединить, слить, связать Notre Dame de Paris с Кремлем», — вот идея Соловьева. Слить величайшую поэзию, величайший пафос, самую «душу» Запада и его католичества с самую «душою»

Востока, с «святою православною душою», в ее лирике, в ее экстазе, как она выразилась в одном слове в четыре буквы: «Царь»¹³. Ученик Константина Леонтьева, Розанов чутко увидел в идее вселенской теократии Соловьева идею антиэнтропийную, антиэгалитаристскую, с помощью которой можно «подморозить» вселенское гниение и «разлитие»: «В век безбожный, позитивный, в век, наконец, умирающий (предсмертные слова Трубецкого) Соловьев как бы перебросил нить от Ватикана к Зимнему дворцу, и шепча, и вопя:

— Спасайтесь и спасайте. Порознь вы погибнете. Великую идею «царя» подкопает революция, «интернационалка», социализм; великая идея «папы» уже подкопана атеизмом. Порознь вы неминуемо падете, но, соединившись, вы можете избежать гибели и, кроме того и важнее того, вы можете остановить разрушительный поток времен и повернуть всемирную реку в другую сторону, — повернуть ее к невероятным расширениям и углублениям... Все это ради спасения самого гения человечества, его культуры в глубоком смысле, цивилизации тоже в глубоком смысле... Чтобы опять пришел Пушкин, родился еще Гёте, чтобы опять мыслили Галилеи, Ньютоны и Декарты, а не Спенсер с Боклем и около них наш Лейкин»¹⁴.

Видя недостатки католичества, Розанов, проводя сравнение его с православием, делает его, как правило, не в пользу последнего. Так сравнивая католичество с городом, и даже с его центральной администрацией, а Восток, и, в частности, православие с деревней, Розанов видел порождением последнего лень, распушенность, невзыскательность, «претерпевание», преобладание случайного. Он подмечал в русских католиках — Гагарине, Волконских, Мартынове, Соловьеве — преобладание «русака-деревенщика», который, совершая «странствия в столицу», только примеряет на себя одежду («Религиозный эклектизм...»). Во фрагменте «Мимолетного», датированном 15. IV. 1915, «Отличительную особенность восточно-кафолической церкви от западной составляет не Filioque, а ЛЕНЬ»¹⁵. Розанов намеренно приписывает учение о Filioque православию и, как бы вовремя спохватившись, замечает: «Да: я теперь только вспомнил, что Filioque не у нас, а у католиков», демонстрируя с помощью подобного приема, что существенное различие между православием и католичеством находится не в сфере догматов, но в сфере традиции и религиозной психологии. Начало этого фрагмента намеренно пародирует диссертацию академического богослова, упомянутую в его конце.

¹³ *Розанов В.В.* Католицизм и Россия // Русское слово, 1911, 21 мая.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Розанов В.В.* Мимолетное. М., Республика. 1994. С. 47–48

Розанов — сам идейный странник, и не только идейный — не случаен его предсмертный уход из болотного Петербурга в хлебное, как ему казалось, Подмосковье. Но не хлебом единым жив человек. И перебирается Розанов к стенам Лавры, к преподобному Сергию, к дорогим ему православным друзьям. Перебегает с семьей, с пожитками — это не уход Толстого. И люет там против христианства как то по-свойски, по-домашнему, как безумно корит, осуждает подчас человек, прости Господи, тех, кто всего ближе и родней, тех, кто не отвернется. И в Соловьеве ценит то, что «умер крепким православным человеком»¹⁶. Поминая ушедшего философа в годовщину его ухода Розанов косвенным образом все-таки найдет тщетным стремление Соловьева к поспешному церковному синтезу: «Заметно, как образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приуговлялся к смерти. Разумеет здесь его отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному «синтезу» и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. «Схиму, скорее схиму!» — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место — около сердца России»¹⁷.

¹⁶ *Розанов В.В.* Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., Республика. 1996. С. 444.

¹⁷ *Розанов В.В.* На панихиде по Вл.С. Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 342.

Переписка В.В. Розанова и В.С. Соловьева

Настоящая публикация представляет собой впервые предпринятую попытку реконструировать двустороннюю переписку В.В. Розанова и Вл.С. Соловьева. Письма Вл. Соловьева к В.В. Розанову публиковались Розановым в его статье «Из старых писем»: Вопросы жизни. 1905. № 10—11 (публикация не была завершена), Золотое руно. 1907. № 2. С. 49—59. № 3. С. 54—62. Друг Соловьева и издатель его писем и сочинений Э.Л. Радлов включил их в 3 том Писем В.С. Соловьева (СПб., 1911. С. 43—53). Уже по выходу статьи в «Золотом руне», он обратился к Розанову с просьбой:

«28оедек<абря> 1907

Многоуважаемый Василий Васильевич,

Кружоклиц, друзей покойного Влад. Соловьева, издает его письма; на меня возложена обязанность собирателя и редактора. Вот я и обращаюсь к Вам с просьбою доставить мне Ваши письма (т.е. письма Соловьева, имеющиеся в Вашем распоряжении) . Я знаю, что Вы часть их опубликовали в «Вопросах жизни» и в «Золотом Руне». Если Вы дадите разрешение перепечатать их и в Вашем владении нет других, то разрешением Вашим мы и можем удовлетвориться. Я просил бы у вас только оттиск из «Золотого руна», ибо сего издания я не имею.

Искренне Вам преданный Э. Радлов»¹.

Третий (и, как тогда планировалось, заключительный) том писем В.С. Соловьева увидел свет в 1911 г. Готовя том к печати, Радлов писал Розанову:

«2-ое окт<ября> 1910 г.

Многоуважаемый Василий Васильевич,

Посылаю Вам набор Ваших писем и прошу поставить *даты*, а также снабдить их, если признаете это необходимым, примечаниями. Гранки прошу вернуть в возможно непродолжительн<ом> времени.

Искренне Ваш Э. Радлов»².

¹ОР РГБ. Ф. 249. М. 3823. Ед. 10. Л. 14; на бланке «Редактор журнала Министерства Народного Просвещения».

²ОР РГБ. Ф. 249. М. 3823. Ед. 10. Л. 19.

Розанов снабдил письма краткими комментариями, с датировкой же их не справился, указав в примечании к публикации: «Первое письмо (в г. Елец), до личного знакомства, от 1892 г. Остальные все от 1895 без дат месяцев и чисел» (Письма. 3,43). Первое письмо было датированным самим адресантом, остальные же написаны Соловьевым во временном интервале от 1895 до 1897 г. Порядок публикации писем был произвольным и не соответствующим реальной хронологии их написания. Восстановление правильного порядка писем потребовало обращения к реалиям творчества обоих корреспондентов, а также к письмам Соловьева, обращенным другим адресатам.

Розанов тщательно хранил адресованные ему письма, и письма Вл.С.Соловьева к нему не оказались исключением. Они были переплетены Розановым в один конволют вместе с обращенными к нему письмами других философов — С.А. Аскольдова (Алексеева), М.В. Безобразовой, А.И. Введенского, Н.А. и Л.Ю. Бердяевых, С.Н. Булгакова, В.Л. Величко, К.Ф. Жакова, Э.Л. Радлова, М.М. Тареева, Е.Н. Грубецкого, В.В. Шимановского и других. Ныне этот конволют расплетен работниками отдела рукописей и письма Соловьева хранятся в отдельной папке. Розанов снабдил листы писем своей пагинацией: соловьевские письма имеют границы розановской пагинации 105—106.105 — листок с надписью «Владимир Сергеевич Соловьев», 106 — конверт заказного письма, в который были вложены гранки соловьевской рецензии на статью Розанова «Место христианства в истории» с пространной вставкой соловьевской рукою и т.д. Первоначально Розанов нумеровал листы писем, а потом стал нумеровать целые письма на двух половинках листа. 2 телеграммы были им не пронумерованы. Сверив соловьевские письма по автографам, мы приводим современную архивную пагинацию.

Из писем Розанова, адресованных Соловьеву, было опубликовано в «Новом журнале» лишь одно, хранящееся в частном заграничном архиве. Основной массив писем Розанова хранится в ОР РНБ (7 писем), одно письмо — в РГАЛИ. Они публикуются здесь впервые. Оригиналы писем В.С.Соловьева хранятся в ОР РГБ. При подготовке публикации письма считаны с рукописными оригиналами.

Переписка открывается заказным письмом Вл. Соловьева, в котором были присланы гранки рецензии на статью «Место христианства в истории» с авторскими рукописными вставками (см. полный текст в статье Розанова «Из старых писем»). Письма, сопровождающего рецензию, в конверт, по всей видимости, вложено не было. На конверте со штемпелем: Москва 27 сент<ября> 1890 г., и адресом получателя: «Заказное. Елец (Орловской губ.) Преподавателю Гимназии господину Розанову», в котором Соловьев прислал гранки своей рецензии, Розанов написал примечанием к слову

«Заказное»: «"Заказное" - то и было причиною "Порфирия Головлева" и проч. Я ему ничего не ответил и Великий был оскорблен в самочувствии. Так бывает, что гора родит мышь, а то и мышь — гору. Пророки на век рассорились, разойдясь в адресах, значит (у Гог <оля>): "чин чина почитай"».

1. В. С. Соловьев — В. В. Розанову³.

28 ноября 92. Москва
Пречистенка, д. Лихутина

Многоуважаемый Василий Васильевич!

Пользуюсь первою свободною минутой, чтобы ответить на Ваше любезное письмо. Разумеется, я ничего не имею против напечатания Вами касающихся меня писем покойного К. Н. Леонтьева. Быть может, я отыщу несколько его писем ко мне, весьма интересных, и тогда пришлю их в Ваше распоряжение.

Из замечаний Ваших по поводу вероисповедного вопроса я вижу, что моя действительная точка зрения по этому предмету осталась Вам неизвестною. Изложить ее в письме не нахожу возможным. Если когда-нибудь Бог приведет встретиться, то в разговоре это можно будет сделать и легче и скорее. А пока намекну в двух словах на сущность дела. В виду господствующей у нас частью фальшивой, а частью благо-глупой и во всяком случае нехристианской папофобии я считал и считаю нужным указывать на положительное значение самим Христом положенного Камня Церкви⁴, но я никогда не при-

³ Публикуется по автографу: ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 1-2.

⁴ Речь идет об апостоле Петре, имя которого — Petros — переводится с греческого языка как камень. Начиная с 1883 г. Вл. Соловьев под влиянием учения Римско-католической Церкви становится сторонником её догмата о первенстве, т.е. примате апостола Петра над другими апостолами, послужившего основой для провозглашения Римской епископской кафедры первой (главенствующей) в христианском мире, а епископов Рима как преемников Петра — носителями высшей власти во Вселенской Церкви (дающей право «вязать и решить»). Впоследствии это предание Римской Церкви стало богословской основой для провозглашения на I Ватиканском Соборе в 1870 г. догмата о так называемой «папской непогрешимости» в вопросах веры и нравственности. Именно на этом учении Вл. Соловьев основывал свою идею об объединении христианских Церквей вокруг Рима.

нимал его за самую Церковь, — фундамента не принимал за целое здание. Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женевской⁵. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов. Этот намек, хоть и темный, убедит Вас по крайней мере в том, что Ваши замечания, справедливые они или нет сами по себе, во всяком случае не имеют никакого отношения к моему образу мыслей. В надежде на возможность более пространного объяснения в будущем остаюсь с совершенным почтением

Ваш покорный слуга
Влад. Соловьев.

2. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁶.

<после 3 декабря 1892; г. Белый, Смоленской губ.>

Многоуважаемый Владимир Сергеевич!

Простите и Вы меня великодушно, что не сейчас Вам отвечаю: при получении Вашего письма я был нетерпеливо занят одной маленькой работой, а всякий раз, как я не отвечу *сейчас* — я уже всегда замедлю.

Если Вас не очень затруднит отыскание писем к Вам Леонтьева — будьте добры, перешлите их мне (адрес: г. Белый, Смоленской губ., Прогимназия. Василью Васильевичу Розанову), как вы сказали в Вашем письме, что я принял за обещание.

⁵ Здесь Соловьев иносказательно упоминает основные христианские конфессии, говоря об их ограниченности, обусловленной отделением от целого (Вселенской Церкви): «латинской» (католицизма), «византийской» (православия), «аугсбургской» (лютеранства) и женевской (кальвинизма). Одним из первых текстов, излагавших доктрину лютеранской Реформации, стал текст «Аугсбургского исповедания веры», составленный соратником Мартина Лютера Филшшом Меланхтоном в 1530 году. В свою очередь, учение другого реформатора Жака Кальвина получило свое первое практическое воплощение в Женеве в середине XVI века.

⁶ Публикуется по автографу: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. 57. Л. 1-2 об.

Прочел Ваш ответ Л. Тихомирову⁷ в *Вестн<ике> Ев-
^<олы>*⁸ — кусательно, бесспорно верно на половину, но
на половину как будто и не верно. Простите, что говорю
это, и не раздражайтесь на меня; у меня натура удивитель-
но соглашавая, и, может быть главное, очень утомленная.
Когда я впервые прочел статью Тихомирова, то пришел от

⁷ Тихомиров Лев Александрович (1852-1923) — публицист, политический и общественный деятель. В 1870-е — участник народофильского движения, член кружка «чайковцев», общества «Земля и воля», исполкома «Народной воли», публицист и редактор народофильских изданий. В середине 1880-х отошел от революционной деятельности. В 1888 г. подал прошение о помиловании. По возвращении в Россию из эмиграции (1889) радикально переменял политические убеждения, став одним из важнейших публицистов монархического направления, выступал в газете «Московские ведомости».

⁸ Вопрос о самочинном умствования // «Вестник Европы». 1892, № 12. Отзыв на статью Тихомирова Л.А. Духовенство и общество в современном религиозном движении // «Русское обозрение», 1892, № 2. С. 224—240. Главной темой этой небольшой статьи, вызвавшей обширную полемику было «учительство мирян», или «светское учительство», в котором, по мнению Тихомирова, выразилось своеобразное противостояние духовенства и общественного религиозного движения. Реферат Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания», упоминаемый в начале статьи, и был нежелательным для автора плодом такого «учительства»: «В истории же "воссоединения" образованного общества к христианству, учительство мирян почти заслоняет Церковь. Миссионерами общества с самого начала являются: журналисты, романисты, "вольные пророки". Это ненормальное явление доходит до таких размеров, что в "религиозных" спорах иного интеллигентного кружка не услышишь других ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т.д. Словно они имеют хотя тень церковного авторитета! Общество учится религии у своих людей. А в то же время церковные учителя, законные пастыри и наставники, как-то отсутствуют в процессе обращения общества» (С. 225—226). В качестве лекарства от неверия и соблазнов Тихомиров предлагал обратиться за научением к духовенству, которое и имеет единственно учительную миссию в Церкви. С критическими откликами на статью, помимо Соловьева, выступили: Н.П. Аксаков «Духа не угашайте». По поводу статьи Л.Тихомирова. Изд. «Благовеста» Петроград, 1894; А.П. Саломон в «Гражданине», Аристов и Рцы в «Благовесте», архиепископ Харьковский Амвросий. В защиту Тихомирова выступили Григорий Георгиевский (возможно, псевдоним) в «Московском церковном вестнике» (март 1893), прот. Петр Смирнов в Прибавлении к «Церковным ведомостям» при Правительствующем Синоде.

нее в восторг (она очень верно определяет современное религиозное движение, его отличительные черты, источники, недостатки, и пр.); а указание на покорность, на внимание вместо рассуждения — это очень отвечает жажде успокоения (во мне сильной). Прочтя Вашу статью, я конечно вижу, что это исторически неверно, что не всегда можно слушать духовенство, которое и погрешает, и колеблется. Исторически — это так; так для людей, углубленных в [критику]⁹ рассмотрение тонких догматических вопросов; но для нас (я говорю о множестве, о толпе, т.е. исключаю Вас лично, знающего *тонкости* догмы), которые слава Богу стали жадны к вере, но в ней еще ничему не научились, а чему были научены смолоду, то забыли, да и никогда и не помнили надежнейшее — склонить головы. Знаете, что всего выше и дороже в нашем низшем духовенстве (как я его успел узнать в 12 лет жизни в провинции): это его совершенная вера. Когда у попа дважды сгорает дом (в Брянске было) при всеобщих пожарах в городе, и он на предложение застраховать отвечает: не буду, это значит предупреждать и защищаться от наказания Божия — я думаю это вера: когда у вдовы-дьяконицы тяжело болеет 7-летняя внучка и она говорит, не спя над ней ночей — «умрет — царство небесное, и к лучшему, ибо проживет больше — нагрешит» — это тоже вера, к какой я не способен, какой не видел, какой без сомнения не было у Исидора¹⁰, все еще думавшего «пожить». Вот это меня трогает и удивляет; уверен, Вы не скажете про это - «тут невежество»; лично я охотно отдал бы свое университетское учение за такую способность веры, в которой, как и во всем, напр. в науке, можно быть и бесталанным, и талантливым, и гениальным. Наш народ — гениален в вере; т.е. будучи еще блёкл во всех других отношениях — в этом одном чрезвычайно даровит. Помилуйте, пишут: «везде исчезает вера», — а вот 3^{го} декабря, за всеобщей накануне Варвары Великомученицы в Никольской церкви — перекреститься невозможно было от тесноты; а в Ельце, в

⁹ В прямых скобках — зачеркнутое в рукописи слово.

¹⁰ Исидор, митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский (в миру Иаков Сергеевич Никольский) (1799-7.09.1892, СПб.) — первенствующий член Св. Синода. Последние годы его жизни были омрачены болезнями, по причине которых он не покидал Александро-Невскую Лавру, где и скончался.

праздник Введения — во Введенской церкви в день настолько морозный, что я не пошел в церковь — и только из окна посмотрел — *хвост народа* без шапок стоял на площади и молился, уже не видя богослужения и не слыша почти певчих. Так грешнейшим, каковых бездна, и в них «аз первый» — не отрадно разве только примкнуть, постоять в хвосте. Но, конечно, это не исключает возможности и необходимости «совопросничества» тех, кои научились. Но только Вы субъективное — объективировали; свое право высказали как нечто возможное или уместное для других. Простите, что пишу Вам это, быть может раздражая Вас; но я уверен, впрочем, что раз Вы не видите в чем дурного мотива — не будете то и осуждать.

А нам Бог дай когда-нибудь всем помолиться в одной церкви.

Ваш искренний В. Розанов

Не забудьте же прислать письма К.Н. Леонтьева. Ведь статья Трубецкого, однако, ужасающе бездарна? А Н.Н. Страхов ей ужасно обрадовался, он почему-то ненавидит Леонтьева¹¹.

3. В.С. Соловьев — В.В. Розанову¹².

Царское Село, 17 н<оября 18>95.

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

По чрезмерной рассеянности в житейских делах я забыл название Вашей улицы и номер дома, а бумажка, на ко-

¹¹ Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // Вестник Европы, 1892, № 10. Н.Н. Страхов писал Розанову в письме от 7 октября 1892 г.: «А вот Вам новая пища: в Вестн.<ике> Европы за октябрь статья С. Трубецкого об К.Н. Леонтьеве. Статья жестокая: в отношении к Леонтьеву она меня почти радует; но ведь она писана, чтобы посредством Леонтьева уронить славянофилов и чтобы поднять знамя вселенской правды Соловьева. "Борьба с Западом", уверяет Трубецкой, теперь уже опошлится. Данилевский — зоолог в славянофильстве и т.д. Очень неприятно все это велеречие московских пророков, за которым не стоит ничего ясного» (*Розанов В.В.* Литературные изгнанники. СПб. 1913. С. 332).

¹² ОРРГБ, Ф.249.М3823.Ед. П.Л.3-4.

торой записал их Шперк¹³, потерялась, разумеется, еще раньше. Перед бегством своим в Царское Село хотел справиться в Контроле¹⁴, но не успел. Теперь пользуюсь свободной минутой, чтобы Вас достать через Контроль. Кроме желания продолжать знакомство, имею еще маленькое дело.

В известном Вам Словаре черед дошел до *Леонтьева*¹⁵. Лично я с величайшим удовольствием предложил бы написать о нем Вам. Но уверен, что это не было бы принято ни Вами, ни главною редакцией Словаря. Некоторая нетерпимость этой последней обнаружилась для меня по поводу *Декарта*. Я предложил двух лиц, несомненно, наиболее компетентных в России: Страхова и Любимова¹⁶, но оба были отвергнуты. Страхов, конечно, и сам бы отказался. Думаю,

¹³ Шперк Федор Эдуардович (1872—1897) — философ, литературный критик. Шперк умер в возрасте 25 лет, издав несколько философских брошюр. В «Уединенном» Розанов напишет: «Трех людей я встретил умнее или, вернее, даровитее, оригинальнее, самобытнее себя: Шперка, рцы и Фл<оренско>го» (*Розанов В. В. О себе и жизни своей*. М., 1990. С. 109).

¹⁴ Переехав в Петербург в 1893 г., Розанов поступил на службу коллежским советником (чиновником 7-го класса) в Государственный контроль, начальником которого был покровительствовавший Розанову Т. И. Филиппов. В 1899 г. уволился из Контроля: «Служба была так же отвратительна для меня, как и гимназия» (*Розанов В. В. О себе и жизни своей*. М., 1990. С. 712).

¹⁵ Речь идет о русском издании Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Статья о К. Н. Леонтьеве была написана Вл. Соловьевым, редактировавшим в Словаре отдел философии.

¹⁶ Любимов Николай Алексеевич (1830—1897) — публицист, ученый-физик. Доктор физики, профессор Московского университета (с 1865). В нач. 1860-х гг. тесно сблизился с М. Н. Катковым и П. М. Леонтьевым, став их фактическим заместителем. В 1863—1882 под его наблюдением издавался «Русский вестник». Участвовал в Комиссии для пересмотра (в сторону ограничения) университетского устава 1863 года, что вызвало против него обструкцию в Московском университете и выход в отставку его ректора С. М. Соловьева (что не мешало его сыну Владимиру, увлекавшемуся тогда славянофильством, демонстративно подчеркивать свою симпатию к Любимову). В 1882 г. назначен членом Совета министра народного просвещения, переехал в Петербург, где стал проводником влияния Каткова и сотрудником многих консервативных изданий — «Санкт-Петербургских Ведомостей» (1884), «Света» (где он с конца 1880-х вел ежедневную рубрику «Отголоски»), «Правительственного вестника».

что в настоящем случае Вы тоже не взяли бы написать статью о Леонтьеве, удобную для Словаря, и при том Словаря более или менее западнического. Отдать нашего милого покойника на растерзание людям, его не знавшим и предубежденным, было бы нехорошо. Итак, приходится написать мне самому. Но при этом нуждаюсь в Вашей помощи, во-первых, для установления точной биографической рамы, во-вторых, для пересмотра его книг, которых при себе не имею, и, в-третьих, для литературы. Итак, не будете ли добры, написать мне, в какой из двух вечеров на будущей неделе: четверг (23), или суббота (25) лучше мне к вам приехать? Адресуйте: *Царское Село, Церковнаяулица. {угол Московской}, дом Мердера*. — Отправьте заказным. Пренебрежение к учреждению заказных писем несовместимо ни с покорностью Провидению, ни с уважением к власти государственной. Если Провидение многократно являло нам примеры почтовой неисправности, то, очевидно, затем, чтобы мы принимали доступные нам меры предосторожности, не утруждая высшие силы требованием помощи сверхъестественной. С другой стороны, если мудрое правительство учредило и поддерживает институт заказных писем, то, значит, он необходим, а так как в законе не указаны случаи его применения, то, значит, мы должны его считать необходимым во всех случаях. Между людьми смиренными и гордыми существует вообще то различие, что первые отправляют письма заказные, а вторые отправляют письма, не доходящие по назначению.

Душевно преданный Вам
Влад. Соловьев.

4. В.С. Соловьев — В.В. Розанову¹⁷

<декабрь 1895г.??>

Дорогой Василий Васильевич,

Посылайте свою статью о Леонтьеве¹⁸ в редакцию Московских Вед.<омостей>, Цертелев предуведомлен и согласен. С Ухтомским¹⁹ вожусь, но еще ничего не определилось.

Ни Теократии²⁰, ни оттисков²¹ еще не мог добыть.

И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим²².

В<аш>. Влад. Соловьев

5. В.С. Соловьев — В.В. Розанову²³

<конец декабря 1895 — начало января 1896;
Царское село>

Спасибо, дорогой Василий Васильевич, за доброе письмо, или, вернее, письма. Множество писания для печати по-

¹⁷ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 9.

¹⁸ По всей видимости, речь идет о статье «Поздние фазы славянофильства. Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев» (о ней Розанов упоминает в статье «Из старых писем»). Раздел о Данилевском — «Новое Время». 14 февраля 1895 г., № 6811, раздел о Леонтьеве — Литературное приложение к «Торгово-Промышленной газете», 14 апреля 1899 г.

¹⁹ Ухтомский Эспер Эсперович, князь (1861—1921) — редактор, журналист. Сопровождал цесаревича Николая Александровича, будущего императора Николая II, в его путешествии в Японию на яхте «Память Азова», после вступления на царство Николая II стал издателем газеты «Санкт-Петербургские ведомости», являясь сторонником политики либеральной бюрократии, проводимой министром финансов С.Ю. Витте. Один из главных идеологов дальневосточной политики России. Воспоминания Э.Э. Ухтомского о Соловьеве см. в изд.: Российский архив. (История Отечества) (Львовский архив документов XIX—XX века. Выпуски—III. М., 1992. С. 392—402.

²⁰ Речь идет о сочинении Вл.С. Соловьева «История и будущность теократии» (1885—1887), изданном в Загребе, в Хорватии, в 1887 г.

²¹ Оттиски не были пропущены в Россию таможенными властями и духовной цензурой.

²² Мф. 6:12.

²³ ОР РГБ, Ф.249. М 3823. Ед. 11. Л. 7-8.

мешало мне ответить на предыдущее письмо и поблагодарить за приложенные к нему матерьялы о Леонтьеве, — да и теперь могу написать только несколько слов. Искренно желаю Вам и семье Вашей всего лучшего в новом году.

Очень жаль Страхова и даже что-то жутко²⁴. Не найдете ли возможным внушить ему, — так как против Вас он ничего не имеет, — мысль о «христианской кончине живота», для чего потребуются, между прочим, и примирение душевное со всеми ненавидимыми им, от них же первый есмь аз. *Раньше этого* непосредственное мое обращение к нему было бы нецелесообразно и даже опасно.

Статья о Леонтьеве должна быть готова 7 янв. Около этого времени заеду к Вам, известивши телеграммой, чтобы прочесть. Тогда поговорим и об Ухтомском.

Душевно преданный Вам
Влад. Соловьев

²⁴ Отношения со Страховым были испорчены после затяжной полемики вокруг «России и Европы» Н.Я. Данилевского, в которой Соловьев стремился уличить Данилевского в плагиате, в заимствовании основной идеи существования замкнутых в себе, «самобытных» культур у Генриха Рюккерта. Кроме этого, теория Данилевского нарушала столь любезную Соловьеву идею о единстве человечества. Этой критике быш посвящен ряд статей второго выпуска «Национального вопроса в России» (1891). Страхов стал ревностно защищать позицию уже умершего к тому времени Данилевского. В октябре 1894 г. в «Русском вестнике» вышла статья Н.Н. Страхова «Исторические взгляды Г.Рюккерта и Н.Я. Данилевского». В статье «Из старых писем» Розанов пишет, что хотел примирить противников и даже организовал совместный обед: «Соловьев и он обедали у меня: и тут же Соловьев не обращал никакого внимания на хозяев, весь предавшись примирительному порыву своему и ходя около Страхова как нянька около больного ребенка — больного раком он знал!! Страхов отвечал тем любезно-равнодушным тоном, который связывает отношения в вялый узел, не держащий крепко людей. Не забуду, как в прихожей Соловьев одевал Страхова: именно как нянька ребенка и еще точнее — как сестра милосердия больного. Мне не пришло на ум, что "вялый узел" отношений можно было затянуть крепче, еще и еще заставив их встретиться. Но и сам я жил уторопленно-смятенною жизнью в те дни, и Страхов так быстро подошел к могиле, что "укрепление дружбы", обычно рассчитанное на долгую жизнь, ни перед одним из нас не встало даже вопросом» (*Розанов В. В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 477*).

6. В.С. Соловьев — В.В. Розанову²⁵

<Телеграмма, по почтовому штемпелю — Царское село, 4/11896:>

Завтра пятницу десятом часу вечера буду у Вас.

Соловьев

7. В.С. Соловьев — В.В. Розанову²⁶.

<апрель-май 1896 г.?:>

Дорогой

Василий Васильевич.

Списался с Мих. <аилом> Петр. <овичем>²⁷ — и результат: *сегодня* в 8 ч. веч. (не позже) Вы должны находиться у меня в Англии²⁸ для дальнейшего совместного следования к вышеозначенному полусановнику. Так как я обедаю не дома, а то если, паче чаяния, опоздаю на несколько минут, подождите меня в читальной; распорядитесь, чтобы меня об этом швейцар уведомил при входе моем.

Статью Вашу передал Гайдебурову²⁹. Прилагаю забы-

²⁵ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 5.

²⁶ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 10-11.

²⁷ Соловьев Михаил Петрович (1841—1901) — административный деятель, действительный статский советник, с 1896 по 1900 гг. был начальником Государственного Управления по делам печати, художник-миниатюрист.

²⁸ Hotel d'Angleterre, на углу Исаакиевской площади и Малой Морской, где постоянно жил Вл. Соловьев (прим. В.В. Розанова в статье «Из старых писем»). Розанов не точен, это только один из петербургских адресов Вл. Соловьева.

²⁹ Гайдебуров Василий Павлович (1866-1940) — издатель, поэт. Литературную деятельность начал в основанной его отцом П. А. Гайдебуровым газете «Неделя», после смерти отца возглавил ее. С марта 1894 г. редактор-издатель, с 1897 г. — издатель газеты «Русь». Соловьев дружил с Гайдебуровым, а поэтому выполнял посредническую функцию в отношениях В.П. Гайдебурова с М.П. Соловьевым, главноуправляющим по делам печати, настаивавшим на увольнении из «Книжек Недели», приложения к «Неделе», редактируемой Гайдебуровым, ряда сотрудников. Зная о хорошем, почти благоговейном отношении Розанова к М.П. Соловьеву, Вл. Соловьев решил привлечь его к переговорам.

тую Вами перчатку³⁰.

До вечера.

Ваш Влад. Соловьев.

NB. Лучше, если прибудете в 7³/4. Постараюсь не опоздать.

8. В.С. Соловьев — В.В. Розанову³¹

< Телеграмма, по почтовому штемпелю — Царское
Село, 2/У1896:>

Циркуляр действительно существует. Советую обратиться к Суворину³². Рассказать положение и взять под будущие статьи. Завтра письмом. На днях побываю. Придумаем что-нибудь.

Соловьев.

9. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву³³

<после 7 февр. 1897>

Просто, голубчик Владимир Сергеевич, некогда (ex-cusez du peu³⁴) пернуть мне, и потому опять я Вас не увижу. Спасибо Вам теплое за книгу, и, конечно, за надпись³⁵. В сложении Вашего духа есть каприз, невольное и быстрое движение, чуть-

³⁰ Никогда в жизни не носил перчаток. Ошибка, (прим. В.В. Розанова в статье «Из старых писем»).

³¹ ОРРГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. И. Л. 6.

³² Суворин Алексей Сергеевич (1834-1912) — консервативный публицист, редактор-издатель газеты «Новое время».

³³ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 2. Письмо датируется по подписи Соловьева на подаренной Розанову книге «Оправдание добра» (см. прим. 35).

³⁴ Не взыщите (франц.)

³⁵ Экземпляр книги «Оправдание добра», СПб., Тип. М. Стасюлевича, 1897, был надписан Соловьевым на титуле: «Дорогому Василию Васильевичу Розанову, чудному, а нередко и чудному писателю от некогда его ненавидевшего, а ныне только редко видящего, но искренне любящего Владимира Соловьева. 7 февр. 97 г.». Экземпляр хранится в Литературном музее в Москве, его титул воспроизведен на наклейке в издании: *Соловьев В.С.* Соч. в 2-хт. Т. 1. М., Мысль, 1990.2-е изд.

чуть судорога (по надписи сужу) — вещь и мне знакомая и много частностей объясняющая, кою не понимая, люди удивляются и осуждают, или видят извилины и хитрости в человеке с *узорным*, характером. От Соколова Ник.<олая> Матв.<еевича>³⁶, Литвина (Эфрона)³⁷ и Шперка слышал большие ей похвалы. Удивляюсь, как можете Вы так много и *интенсивно* работать: Финляндия, Финляндия! Я тоже бежал бы туда, и новым бы оттуда вышел, если б не треклятая служба. Ваш В. Розанов.

10. В.С. Соловьев — В.В. Розанову³⁸

< 26 февраля 1897; СПб.>

Дорогой Василий Васильевич

В силу евангельской заповеди (Матф. V, 44)³⁹, чувствую потребность поблагодарить Вас за Ваше участие в наглом и

³⁶ Соколов Николай Матвеевич (1860—1908) — поэт, критик, переводчик. В 1880 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Преподавал в Самарской духовной семинарии. С 1885 г. — преподаватель латинского языка в Александро-Невском духовном училище, с 1897 г. — цензор Санкт-Петербургского духовного комитета. Переводчик Шопенгауэра, Канта и других философов.

³⁷ Литвин Савелий Константинович (наст, имя и фам. — Эфрон Шеель Хаимович; 1849—1926) — прозаик, драматург, публицист. Журналистскую деятельность начинал с очерков еврейской жизни в виленских периодических изданиях, в середине 80-х переехал в Москву, став постоянным сотрудником газеты «Современные известия», где под влиянием ее редактора Н.П. Гилярова-Платонова, по собственному признанию, «стался христианином и почувствовал себя русским и православным». С 1887 жил в Петербурге, получив известность в консервативно-охранительных издательских кругах. Со временем в его литературных произведениях (пьесах, очерках, рассказах, повестях) нарастают антиеврейские настроения. В «Еврейской энциклопедии» характеризуется как «автор клеветнических произведений против своих единоверцев», печатавший «под псевдонимами в антисемитских изданиях рассказы, полные злобных измышлений» (Еврейская энциклопедия. СПб., б/г. Т. 10. С. 268-269). В 1894-1899 — секретарь редакции газеты «Свет». Незадолго до смерти принял монашеский постриг в Сербии.

³⁸ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 16-17; на бумаге отеля Angleterre;

³⁹ А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43).

довольно коварном нападении на мою книгу в сегодняшнем Нов.<ом> Вр.<емени> (приложение)⁴⁰. Так как это маленькое, но довольно острое происшествие не вызвало во мне враждебных чувств к Вам, то я заключаю, что они вырваны с корнем и что мое дружеское расположение к Вам не нуждается в дальнейших испытаниях. Спешу написать вам об этом, чтобы избавить Вас от каких-нибудь душевных затруднений при возможных случайных встречах.

Считайте, что ничего не произошло и что мы можем относиться друг к другу так же, как в наше последнее прощание на Литейной.

Что касается до Шперка, то, в виду его молодости, я еще не решил вопроса, что педагогичнее: полная невозмутимость, или нравственное негодование?

Будьте здоровы.

Искренно Вас любящий

Влад. Соловьев

11. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁴¹

<конец февраля — начало марта 1897; СПб.>

Я сделал, что нужно⁴². Но после заподозривания меня в «соучастии» и мне больно было бы видеть Вас; вдумайтесь в слова Ваши, вдумайтесь в *смысл* обвинения; всмотритесь в лицо *так* обвиняемого: это лицо ударенного человека. И, конечно, нам лучше не встречаться. Вы не знали, что после выходки первой же Шп.<ерка> против Вас моя бедная жена *разорвала* с ним на полгода знакомство, отказалась быть крест-

⁴⁰ Шперк Ф. Ненужное оправдание // Иллюстрированное приложение к «Новому времени», 1897, 26 февр. С. 7.

⁴¹ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 7.

⁴² Возможно, речь идет об «отповеди» Шперку, о которой сообщает биограф Розанова Э. Голлербах: Розанов «решил "проучить" Шперка и устроил свидание с Волынским, прочитавшим Шперку беспощадную, уничтожающую отповедь. А.Л. Волынский, рассказавший мне о подробностях этой "экзакуции", хорошо помнит, с каким живейшим сочувствием поддакивал В.В. каждому его доводу; ему очень хотелось, чтобы Шперк был "разбит в пух и прах" и поставлен на "свое место"» (Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб. 1922. С. 33).

ной матерью родившегося у него ребенка (быть крестн. <ой> первого сына); не скрывая, что я на ее стороне, что симпатии мои с ней, и я его полуупрекал за выходки. Но я конечно понимал, что литература вещь абсолютно несвязуемая и где личным симпатиям и антипатиям — дружбам, знакомству etc. — не место; и, простите, уж я Вам укажу, что Ваше покровительство идейное таким шулерам в науке, как Кареев⁴³, — есть явление безнравственное, но в коем я с Вами мирился, болея всегда и ежеминутно о Вас, чего Вы тоже не подозревали; любя Вас именно в боли Вашей, в страдании, и готовый дышать в раны Вашей слабости. Но Вы не поняли психологии моего к Вам отношения, и серьезно подумали, что — вероятно, завидя Вашему высокому положению в литературе (стыдно даже писать) или в гневе за старую давно забытую полемику — тайно интригуя против Вас: Если бы Вы были во всех частях души взрослый и зрелый человек, припомнив именно печать — Вы могли бы понять, до какой степени я далек от литературного к Вам недоброжелательства. — В.Р. —

12. В.С. Соловьев — В.В. Розанову⁴⁴

<конец февраля — начало марта 1897; СПб.>

Дорогой Василий Васильевич

Слово «участие» относилось к тому факту, о котором я узнал от Вас самих, именно что Вы (зная Шперка и его отношение ко мне) дали ему мою книгу для каких-то его надобностей, прежде чем сами ее прочли. *Эту* несомненную обиду я решил вчера предать забвению, а если Вы это приняли за

⁴³ Кареев Николай Иванович (1850-1931) — историк, социолог, позитивистски интерпретировал философию истории, что не могло быть близко В.В. Розанову. Товарищ Вл. Соловьева по 1-ой московской гимназии. Оставил ценные воспоминания о гимназических и университетских годах в книге «Прожитое и пережитое» (Л., 1990).

⁴⁴ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. И. Л. 18-19; на бумаге отеля Angleterre. Это письмо Розанов ставит последним, публикуя письма Соловьева к нему в статье «Из старых писем», замечая, однако: «Точно сказать, что это — именно последнее письмо, я не могу: по всему вероятно, порядок не датированных писем мною перепутан».

подозрение Вас в *прямом уговоре* с Шперком против меня, то даю Вам слово, что такого подозрения я не имел и не имею, и прошу у Вас извинения, что неволью — вероятно, неясностью своего письма — ввел Вас в эту ошибку и причинил вам огорчение.

Я решительно не желаю менять своих отношений к Вам, и, следовательно, все дальнейшее вполне зависит от Вас одного.

Искренно вас любящий
Влад. Соловьев

13. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁴⁵

<10марта1897⁴⁶;СПб.>
«Ох, тесно мне...»
Сусанна⁴⁷

Дорогой Владимир Сергеевич! Только сейчас отверг предложение *Света*⁴⁸ написать несколько статей против Ва-

⁴⁵ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 5-6 об.

⁴⁶ Письмо датировано по упоминанию в тексте похорон поэта А.Н. Майкова (умер 8 (20) марта 1897 г.), состоявшихся в тот же день, а именно «сего 10-го», позволило установить месяц и год его написания.

⁴⁷ Неточная цитата из рассказа о Сусанне и старцах в книге пророка Даниила (Дан. 13:1-64). Старейшины, подстергшие прекрасную Сусанну одну в саду и домогаясь ее любви, угрожают ей в случае отказа ложно обвинить ее перед мужем и всей общиной в прелюбодеянии, что неминуемо повлечет смертную казнь. В безвыходной ситуации Сусанна и произносит: «тесно мне отовсюду: ибо, если я сделаю это, смерть мне; а если не сделаю, то не избегну от рук ваших. Лучше для меня не делать этого и впасть в руки ваши, нежели согрешить пред Господом» (Дан. 13:22-23). Этим эпиграфом Розанов вводит своего корреспондента в суть письма, где говорит о необходимости сложного выбора между дружбой и честной, открытой полемикой с братом по перу (Соловьевым), с одной стороны, и игрой по правилам (или без них) консервативного лагеря, к которому Розанов принадлежал идейно, но от которого зависел материально. Непринятие выставленных издателем «Света» В. Комаровым условий означало для Розанова лишение гонораров, столь необходимых для содержания его большой семьи.

⁴⁸ «Свет» — дешевая ежедневная газета, с 1882 (год основания) по 1907 г. издаваемая и редактируемая В. В. Комаровым. Как и газета "Русский мир" (1871—1873),

ших статей в *Спб.-Вед.<омостях>* «Национальная польская церковь»⁴⁹: «кому же и писать эти статьи, как не Розанову», сказал будто бы Комаров⁵⁰, и тем решил мое *оставление в Свете*, принципиально перед этим за весь месяц февраль поместив только 2 статьи, из 8 обязательных, а когда я пришел сего 10-го получать жалование и спросил, почему 6 моих статей

ранее основанная Комаровым, «Свет» зарекомендовал себя как издание консервативно-националистическое, рассчитанное на массового читателя. В сер. 1890-х гг. ее тираж составлял 70 тыс. экземпляров. Как причину ее популярности современники отмечали то, что она «пришлась по вкусу полуграмотной провинции своим элементарным патриотизмом и своей удивительной дешевизной» (Приднепровский край. 1898. 16 июня). Газета печаталась в типографии Городской Думы Петербурга.

⁴⁹ Польская национальная церковь // С.-Петербургские ведомости. 1897. № 46, 54, 66. Третья заметка вышла 6 марта 1897 г., в день празднования Ченстоховской иконы Божьей Матери. Статья появилась в связи с поднятым «Новым временем» вопросом о возможности создания в Польше национальной церкви с женатыми священниками во главе в противовес римско-католической с ее целибатом. Соловьев развеивает заблуждение о том, что подобные «кабинетные» и «канцелярские» меры заставят поляков забыть их национально-политические идеалы и сблизят их с православием и русским народом. Он доказывает, что единственным противовесом «воинствующему полонизму» и «антирусскому фанатизму» ксендзов является именно римско-католический универсализм, лишенный национального окраса, а потому, по мнению Соловьева, открытый диалог с Россией.

⁵⁰ Комаров Виссарион Виссарионович (1838-1907) — публицист, издатель. Выпускник Николаевской академии Генштаба, журналистскую деятельность начал с публикаций в «Русском инвалиде», «Военном сборнике», а также в изданиях М.Н. Каткова, с которым сошелся в политических симпатиях. В 1871—1873 издавал консервативно-оппозиционную газету «Русский мир», в 1877—1882 арендовал «Санкт-Петербургские Ведомости», в 1882—1907 выпускал газету «Свет», в которой печатал свои передовицы монархическо-националистического толка. При газете выходили приложения, в т.ч. иллюстрированный еженедельник «Звезда» (1886—1892). Комаров был одним из лидеров Славянского благотворительного общества и редактором-издателем его печатного органа — «Славянских известий» (1889—1891). В 1900-1901 стал одним из учредителей и руководителей литературно-политического клуба «Русское собрание» (выросшего позднее в черносотенную организацию). Издаваемый им в 1902-1906 журнал «Русский вестник» объединил многих членов клуба для пропаганды охранительных идей.

не было напечатано, мне рассказали, что Комаров, поддаваясь наговорам на меня Любимова, 15 лет сотрудник *Света* (и за что этот ненавидит меня?), будто я врежу *Свету*, как врежу всякой партии, к которой принадлежу, и что печатать меня вообще можно только ради курьеза, что я не столько писатель, сколько просвирня, — поддаваясь всем этим наговорам человека очень влиятельного, образованного и 15 лет сотрудничавшего у него, решил меня удалить из *Света* (хотя множество моих статей в *Свете* перепечатывалось в извлечениях в других газетах, и из этого старик мог бы сам увидеть, полезен ли я его газете).

Но Бог с ними. Комарову буду писать сейчас и кратко, а пока более обстоятельно написал Литвину, через коего мне было все это передано, т. е. и решение меня удалить, и оставка из-за Вашей статьи, на которую некому отвечать: «только что прочитав *Пет. <ербургские> Вед. <омости>*, увидел, что статья подписана *Влад. Соловьев* и мне придется полемизировать с ним, называя или не называя — все равно, и тем паче это плохо, что мои статьи будут без подписи (передовые). В последние 2 года он мог бы часто выступать против моих консервативных статей, иногда жестоко-притеснительных, как "Открытое письмо к Алекс. Веселовскому"⁵¹ — и никогда этого не делал. Обратное тем же и я обязан, не говоря уже о прямо теплом его отношении ко мне, о бездне незначительных, но живо и с участием исполненных моих просьб. Друг мой (к Литвину-Эфрону), было бы коварством мне против него писать, тем паче что и писать нет никакой нужды: национальная церковь в Польше не начинается, Православию ничто не грозит, и вообще ждут, чтобы назавтра умолкнуть, пустые толки. Даже и против друга я выступил бы (меня, сверх *мандата* сверху, id. от Комарова, и окрест стоящие очень уговаривали писать, говоря, что Вы "должны ради идеи"), если б что-нибудь *угрожало* любимым мною основам консерватизма и национальности, — но тогда открыто, за подписью, — но этого нет».

Ох, тесно мне. Какхотелось бы видеть Вас; друг мой, я так же одинок «в мире сем лукавом и прелюбодейном», как и Вы, и может быть еще более одинок — без имени, влияния,

⁵¹ Открытое письмо к <г.> Алекс.<ею> Веселовскому // «Русское обозрение», 1895, № 12. С. 903-913.

значения. Бедный Акакий Акакиевич⁵² вздумал быть Голиафом⁵³. Конечно, его раздавят.

Не могу выразить до чего мне грустно. За что я боюсь? за какие идеи, за которых людей? К «смотрению» — верно ли говоришь, прибавляется горький вопрос: в пользу кого говоришь? И за этим еще более горький вопрос, что будет с теми, кто дал мне опору, свет и радость в сердце для литературного труда, — т.е. с семьей и детьми. Сегодня, догоняя процессию похоронную Майкова⁵⁴, и выйдя на Забалканский проспект⁵⁵, спросил городского: «а что, милый, где здесь Вяземская лавра⁵⁶?» А вот она, внутри двора, через 2 дома, указал он мне; я подошел к воротам и долго смотрел на знаменитую Лавру, вглядываясь в лица входивших в ворота и выходявших, вглядываясь пытливо в характерные небольшие окна ее 3^x этажей. И вот невыразимо грустная мысль меня объяла (в воротах были свеженькие 2 девочки лет 7 и 4): что я в жизни как не юродивый, не знающий куда и как себя деть, абсолютно не подошедший к условиям «интенсивной культуры» XIX в.? и, будучи таковым, еще сам я бьюсь на свете бытия, не погружаюсь в волны Вяземской

⁵² Герой повести Н.В. Гоголя «Шинель», ставший в русской литературной традиции собирательным образом «маленького человека».

⁵³ Голиаф — в ветхозаветном предании (1 Цар. 17) великан-филистимлянин из Гефа, побежденный в единоборстве Давидом.

⁵⁴ Аполлон Николаевич Майков умер 8 марта 1896 г., похоронен на Новодевичьем кладбище Воскресенского монастыря Санкт-Петербурга на Забалканском (ныне Московском) проспекте.

⁵⁵ А.Н. Майков жил в доме Шеффера на Садовой улице, недалеко от Забалканского (ныне — Московского) проспекта. По Забалканскому проспекту похоронная процессия направилась на кладбище при Новодевичьем Воскресенском женском монастыре (ныне: Московский пр., 100), — один из самых дорогих, наряду с Александро-Невской лаврой, некрополей тогдашней столицы.

⁵⁶ Вяземская лавра, или Вяземская слобода — обиходное название дома, принадлежавшего кн. А.В. Вяземскому. Дом составлял единый комплекс с 13 флигелями и занимал обширную территорию в окрестностях Сенного рынка — между Фонтанкой и Забалканским проспектом. В сер. XIX века он стал пристанищем низших слоев общества, представителей петербургского «дна», рассадником антисанитарии и преступности. В этих трущобах, включавших постоянный двор, кабаки, пивные, дома терпимости, трактиры, бани, притоны, ночлежки, обитало до 10 или даже 20 тыс. человек.

лавры, бьюсь для «человечества» (в литературе), но что я готовлю детям своим, как укрепил под ними почву бытия (Вы всех обстоятельств моей жизни не знаете): не предложат ли моей Тане и Вере⁵⁷ погрузиться в эту лавру? И вспомнил я Церковь и ее: «не от мира сего»... О, может быть: но как «от мира сего» это опущение глаз и лукавый глагол «не от мира сего...»

И вспомнил еще об «отечестве», о «принципах» — так грустно стало...

Но да будет воля Господня надо всем и о всём...

Целую Вас крепко, мой милый. Вы также устали, как и я, и я думаю, написав это: что усталый говорит усталому, когда оба они нуждаются в 3^й руке, чтобы отдохнуть хоть несколько минут.

Ваш В. Розанов.

14. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁵⁸

<около 10 марта 1897; СПб.>

Ответил и Комарову⁵⁹: «Савел.<ий> КонстХантинovich» (Эфрон) передал мне желание Ваше, чтобы я написал несколько статей для Света по поводу таковых, в *Петерб. <уржских> Ведом. <остях>*, о национальной польской церкви. Думая, что это - от Ухтомского, я готовился, и с жаром, исполнить дело. Но увидав подпись "Влад. Сол<овьев>" - не могу полемизировать, т.к. состою с ним в очень близких и теплых отношениях; как равно и он против моих, ему иногда очень неприятных идей, не выступал печатно с тех пор, как лично меня знает. Это дело обоюдного дружелюбия, которому я изменить не могу и по крайней мере не изменю первый».

⁵⁷ Таня и Вера — дочери В.В. Розанова и В.Д. Бутягиной (1864—1923, урожд. Рудневой). Татьяна родилась 22.02.1895 (умерла в 1975 г.), Вера — 26.06.1896 (покончила с собой в 1919 г.).

⁵⁸ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 3-3 об.

⁵⁹ Данное письмо является, по сути, продолжением предшествующего, не исключено, что они были написаны в один день. Письма, отправленные С.К. Литвину и В. В. Комарову, касались одного и того же: нежелания Розанова публично реагировать на соловьевскую статью «Национальная польская церковь».

«Мандат» мне передан был 2 дня назад, когда только что вернулся тот человек из Москвы⁶⁰, и есть у меня подозрение: самое предложение против Вас писать не есть ли умысел расторгнуть нашу связь? вообще расторгнуть и связь мою с «Русью», о начинающемся участии моем в коей знали меня окружающие, удивлялись, негодовали, наконец — не верили, что оно сбудется, и вот может быть делают усилие его расторгнуть насильственно. Но это одни подозрения. Так однако все «сходится» для их оправдания. Грустно мне и грустно.

На похоронах Майкова меня почему-то спросил Мих.<аил> Пет.<рович> Сол.<овьев>: «Здесь Владимир Сергеевич?» Я сказал: «кажется, еще здесь». Станный — суровый старик. В мире сем он кажется отшельник и без сомнения ни «лукавства», ни «прелюбодеяний» мира сего не знает. Он очень суров, очень честен (моя пассия) — но «об одной линии», как Вы меня как-то определили.

15. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁶¹

<1897;СПб.>

Случайно застал самого Алекс.<ея> Сергеевича Сув.<орина> (в субботу): он очень Вас *любит*, и высказал такой взгляд, т.е. в таких терминах и художественных черточках, что даже для знающего Вас и якобы проницательного человека — ново: («у него — т. е. Вас — *детский* смех, чистый и искренний»), «он прекрасный *русский* человек, какой он папист — хоть его безнациональные, теоретические построения, основывающиеся конечно на лучших чувствах и высоких религиозных теориях, на практике и у чиновников в почете ведут и приведут к изменческому индифферентизму, и вот почему, вот на какой почве и по каким соображениям я боролся и буду бороться против его взглядов на национализм». И еще много говорил умный и много видевший на веку старик. — Статью же мою о Вас он не вернул и сказал: «я ее напечатаю в среду». Прощайте, дорогой и милый, целую Вас.

В. Розанов

⁶⁰ не неблизкий ко всему кругу «нашей партии» (прим. В.В. Розанова).

⁶¹ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 4. Письмо сопровождало посылку 2 книг.

<приписка наверху листа; слева: >

Дорогой мой, еще у меня к Вам бесстыдно утомляющая просьба: есть *Tora* на русском и евр.<ейском> языке⁶², и мне ужасно для дела, для работы нужно и хотел бы я купить ее, и везде старался - но не мог достать: переведена в Берлине Лихтенштремом или Гольфштремом каким-то, Вы верно знаете: через секретаря бы Вам выудить где-нибудь 1 экземпляр, — а я потом заплачу Вам.

<в правом верхнем углу листа, горизонтальное

NB. Масперо⁶³

NB.² (в квадрате): Литвин (Эфрон): «Искупление» или: «Мой дядя реб Шебсель-Эйсер»⁶⁴.

[об «Искуплении» я сам собираюсь, когда будет время — через год-два — написать большую статью: это чудная и *многочисленная* вещь, т.ч. мне Вам жалко даже отдавать тему].

<приписка сбоку листа:>

При сем 2 книги.

⁶² Тора, т.е. Закон или Пятикнижие Моисеево. Буквальный перевод Л.И. Мандельштама, кандидата петербургского университета. В пользу русских евреев. Берлин, 5622 [т. е. 1862]. Переводчик, Л.И. Мандельштам (1819-1889), получил образование в Московском и Санкт-Петербургском университетах, отличился разносторонней ученостью, служил в министерстве народного просвещения. Весьма ценные комментарии содержат богатый филологический и богословский материал. Перевод и комментарии стараются примирить библейскую картину мира с научными представлениями. Критика одобрительно отозвалась о русском языке перевода. Для различения имен Божиих используется Господь для передачи Яхве и Владыка для передачи Адонаи. В предисловии отмечается, что евреи как граждане России должны пользоваться русским языком во всех сферах общественной жизни. Многие последующие переводы находятся в зависимости от этих работ Мандельштама. Перевод Торы публиковался также с параллельным еврейским текстом (Берлин, 1872). По-видимому, именно это издание и имеет в виду Розанов. Ссылки на Тору в переводе Мандельштама встречаются в работе Розанова «Юдаизм» (Новый путь. 1903. № 7-12).

⁶³ Масперо Гастон Камиль Шарль (1846—1916) — французский египтолог, руководил археологическими раскопками в Египте, исследовал тексты на внутренних стенах пирамид, автор ряда научных исследований и учебных пособий по истории и культуре Египта: «L'archeologie egyptienne» (1884), «Lectures Historiques» (русск. пер. - СПб., 1892) и др.

⁶⁴ Мемуарный очерк Литвина (Эфрона) С.К., опубликован в «Восходе», 1895, № 5,6.

16. В.С. Соловьев — В.В. Розанову⁶⁵<1897;СПб.>⁶⁶

Дорогой мой
Василий Васильевич.

Не только я верю, что мы братья по духу, но и нахожу оправдание этой вере — в словах Вашей надписи относительно signum Царствия Божия⁶⁷. Кто одинаково знает по опыту и одинаково понимает и оценивает эти знаки, залогов или предварения Ц<арства> Б<ожия>, — те, конечно, братья по Духу и ничего не возможет разделить их.

Книга Ваша будет для меня теперь желанною пищею; — как следует, я ее еще не читал. — К исполнению поручений Ваших приступил. О результатах передам лично.

Статья о Г<ет>те⁶⁸ очень интересна; жаль, что ее неудобно напечатать.

Будьте здоровы, голубчик.

Ваш искренно
Влад. Соловьев

⁶⁵ ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 12-13; на бумаге отеля Angleterre.

⁶⁶ Приписка рукой Розанова: «Братья мы истинные по духу (не гордо ли однако, не суесловно ли?), ибо закричали о чудесах, когда мир их исключил, убоялись Антихриста, когда мир не боится и Христа, и стали вопиять по стогнам и торжищам и... "с нами Бог, покоряйтесь..."»

Грехом и гордостью воспитал нас Бог в таинственных предначертаниях, упоив гневом и нежностью, и... "пойдем и не утомимся, полетим и не устанем..."». Закавыченные слова — парафраз цитаты из пророка Исайи: «Утомляются и юноши и ослабевают, и молодые люди падают, А надеющиеся на Господа обновятся в силе; поднимут крылья, как орлы, потекут, и не устанут, пойдут и не утомятся» (Исайя, 40:30-31).

⁶⁷ Надпись — скорее всего, на присланном Соловьеву экземпляре книги «О понимании». Экземпляр, как и надпись, нам неизвестны, но, вероятно, запись Розанова на полях данного письма (см. предыдущее примечание) воспроизводит её, причем с розановскими автокомментариями «не гордо ли однако, не суесловно ли?», которые в статье «Из старых писем» Розановым опущены.

⁶⁸ Речь идёт о Гётте (Guettee) Рене Франсуа (1816—1892), бывшем французском католическом священнике, перешедшем в православие (1862) и принявшем имя Владимир. Выступал против папизма и критиковал нововведенный католический догмат о «папской непогрешимости». Основал журнал «Observateur catholique» (1855—56). С 1859 г. идо самой смерти вместе с прот. И. Васильевым издавал

17. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁶⁹

<апрель 1897; СПб.>

Дорогой Владимир Сергеевич!

Пользуюсь случаем, чтобы сказать Вам доброе слово. Вы мне прочли устно: «на см.<ерть> Майкова»⁷⁰ — и верно Вы дурно читаете (как-то *металлически*, холодно) — что я ничего не почувствовал. Открываю сегодня (2^й вариант) — и просто захлебываюсь от восторга: это истинная поэзия (п.<отому> ч.<то> истинный порыв), и так глубоко и многосодержательно, так хорошо (мера стиха удивит. <ельно> отвечает содержанию). Простите Вашего В. Розанова.

Я уже Вас перестал ждать. Но, милый, я буду Вас любить, если Вы и не будете бывать у меня. Не знаю, прав ли я, но мне иногда кажется, что в Вас есть какое-то *неподдающееся Вашим усилиям* — полунерасположение ко мне. Что делать: я испытывал тысячи раз от симпатичнейших людей, как они чем-то непреодолимо от меня отталкивались. Сказать ли Вам, что я иногда почти плакал от этого, и называл себя, в скорби самоуничужения, «дьяволом»⁷¹, который не может нравиться истин-

журнал «Union chretienne», в котором излагал и защищал учение православной Церкви. Здесь Гётте полемизировал с католическими богословами и, в частности, Вл. Соловьевым (См. Ответ на 9 вопросов В.Соловьева к Иванцову-Платонову // «Union chretienne» за декабрь 1886 г.; Открытое письмо о. Вл. ГэтэВл. Соловьеву по поводу брошюры L'idee rasse // Вера и разум. 1888. № 23 — критика лекции Вл. Соловьева «Русская идея, прочитанной и изданной в Париже на французском языке.

⁶⁹ ОР РНБ. Ф. 718. Ед. 72. Л. 1-1 об.

⁷⁰ Стихотворение Соловьева «Памяти Майкова» было опубликовано в «Книжках Недели», 1897, № 4, С. 45 и 272, с подзаголовком «Исправленный вариант», датировано 9 марта 1897 г.

⁷¹ Любопытно, что церковные круги и некоторые критики, например Волжский (Глинка А.С.), дали Розанову прозвище «Антихрист». В свою очередь, и Розанов отмечал в Соловьеве (правда, значительно позднее, в книге «Литературные изгнанники») черты Антихриста, высказывая мнение о том, что «в Соловьева попал (при рождении, в зачатии) какой-то осколочек настоящего "Противника Христа", не "пострадавшего за человека", не "пришедшего грешных спасти", а вот готового бы все человечество принести в жертву себе, всеми народами, всеми церквями "поиграть как шашечками" для великолепного фейерверка, в бенгальских огнях которого высветилось бы "одно мое лицо", "единственно мое" и до скончания веков только "мое, мое"!» (Розанов В.В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. С. 142).

но добрым людям. Много тут мук у меня полегло; но это говорю я Вам — *для забвения*. Завтра встретимся — и опять ничего. —

18. В.С. Соловьев — В.В. Розанову⁷²

<15 апреля 1897 г., СПб.⁷³>

Христос Воскресе, дорогой, хотя слишком мнительный Василий Васильевич. Не был у вас только по трем причинам: 1) всегда имею больше работы, чем времени, 2) почти всегда хвораю, 3) ездил в деревню. Сегодня, несмотря на крапивную лихорадку, еду в Москву.

Посылаю вам свое последнее издание⁷⁴.

В Москве пробуду недолго. Передайте, пожалуйста, мой сердечный поклон и поздравление с праздником вашей супруге.

До свидания на Фоминой.

Душевно Ваш
Влад. Соловьев.

19. В.В. Розанов — В.С. Соловьеву⁷⁵.

<не ранее 15 апреля 1897>

Добрый мой Владимир Сергеевич! Вот когда — только когда! — прочел I и VII гл. Вашего «Оправдания добра», и просмотрел все остальные, т. е. план, и останавливаясь особенно везде на анализе стыда и даже мимолетных замечках о браке

⁷² ОР РГБ, Ф. 249. М 3823. Ед. 11. Л. 14-15; на бумаге отеля Angleterre.

⁷³ Датировка письма установлена по написанному на следующий день из Москвы письму М.М. Стасюлевичу от 16 апреля 1897 (П., 4,73). Пасхав 1897 г. приходилась на 13 апреля. Соловьев встретил её в Пустыньке под Петербургом. Там же было написано XI письмо «Христос воскрес!» из цикла «Воскресных писем», печатавшегося «Руси», датированное «13 апреля. Светлое Воскресение. С. Пустынька».

⁷⁴ Скорее всего, речь идет о третьем издании книги «Духовные основы жизни» (СПб., 1897; в первых двух изданиях — 1884 и 1885 г. — «Религиозные основы жизни»). В марте Соловьев сдал ее в печать — предисловие к 3-ему изданию датировано 12 марта 1897 г. Розанов упоминает о предисловии к этой книге в следующем его письме.

⁷⁵ Публикуется по: Новый журнал, 1978. Кн. 130. С. 92—95. Как указывает публикатор, оригинал письма хранится в архиве д-ра Аронсона, США.

(моя тема, т. е. размышлений). Знаете, эта тема, т. е. Вашей книги, требовала бы большей *pietas*⁷⁶, *pietas* в тоне, изложении, т. е. не допускать нигде и никакой иронии (у Вас — к Шопенгауэру, Ницше, толстовцам — «бродячим праведникам»). Но Вы без шуток не можете, это уже очевидно Ваша природа, и конечно хорошо, что Вы ее нигде не скрываете, хотя в данном случае это помешало теме. Много я прочел — для себя мучительного, напр<имер>, ограничение значения традиции (в Предисл<овии>); много поразительно сильного в аргументации: особенно где Вы находите общую ошибку у традиционалистов (я + Тихом<иров>) и толстовцев и говорите, что нужно любить добро в себе самом, его познавать, к нему <устремляться?>. Но как это трудно, и вот ищешь авторитета: тут может быть я и погрешаю, но погрешаю слабою формою греха, неумелостью выбора. А неумелость — это не Содом, за который «сера льющая» — на голову.

Но вот стыд: повторяю, это моя тема. Представьте, никогда полового стыда я не испытывал. Просто считаю это предметом гордости. Пишу об этом и готов печатно признаться. Что «*habeo*»⁷⁷ (знаете шутку: «*Papa nova habet ova*»⁷⁸) — это составляет для меня предмет даже тщеславия, как бы бабьего, и гораздо более серьезный, чем все мои сочинения. Не могу забыть Моисеева: «Скопец и каженник в сонм господен да не входит»⁷⁹. Если я человек, то не потому, что «*je pense*

⁷⁶ Благоговение (лат.)

⁷⁷ Имею (лат.)

⁷⁸ По смыслу: «Папа новый, но тоже с яйцами» (лат.). В русской дореволюционной литературе упоминается средневековый обычай, согласно которому новоизбранный Папа должен был пройти особую церемонию определения его пола и наличия всех мужских половых признаков. Введенное для этой цели *sella stercoraria* (кресло с отверстием, на которое усаживается понтифик) использовалось вплоть до XVI века. Кардинал, проводивший «опознание», демонстративно отряхивал ладони друг о друга, подтверждая успешность проверки и восклицал: «*Papa testiculos habet — bonum est!*» По преданию, необходимость в такой процедуре возникла после легендарного восшествия на папский престол в 855 г. папессы Иоанны, единственной женщины, якобы ставшей римским папой.

⁷⁹ «Да не входит каженник и скопец в сонм Господень» (Второз., 23:1). Каженник — от «казить», «каживать» — исказить, портить, повреждать, уродовать, калечить. Ср. в синодальном переводе: «У кого раздавлены ятра или отрезан детородный орган, тот не может войти в общество Господне».

done je suis»⁸⁰, но потому что «habeo». Позорно? Но я горжусь! — Что же я проклят, скотоподобен? «Ни», как говорит Тертый Иванович⁸¹ язвительно в предисловии к знаменитому «Сборнику»⁸²; «ни», повторяю, но и прямо чувствую в себе Бога. Просто весел, и главным образом «ovis»⁸³, т. е. тем, что Бог милосердный меня не оставил, но как всякой былинке в поле — вот «дал». Если он мне дал также и мысль, то ведь она еще заблуждается, и даже Аристотель исчислил формы заблуждений мысли; легкие, сердце — так себе в значении. Но ова — вот это многозначительно и, главное, совсем не умеет лгать: правдивость genitali'ft — поразительная! И никто не дерзнет сказать, чтобы это была правдивость пустого, малоценного, несущегося ветра, который пронесся и нет его...

Но «аще бы и книгу написал» об этом, всего бы не написал. Нравится мне в книге Вашей, и также в предисловии к «Нрав<ственным> основам жизни»⁸⁴ — что Вы все более уважаете народное, простое, историческое, все более скидаете с

⁸⁰ Мыслю, следовательно, существую (франц.). Знаменитое изречение Декарта, ставящее реальность существования субъекта в зависимость от процесса мышления и сомнения.

⁸¹ Филиппов Тертый Иванович (1825-1899) — государственный, общественный и церковный деятель, входил в кружок Ал. Григорьева, был близок к славянофилам. Автор книги «Современные церковные вопросы» (СПб., 1882). Служил в Синоде, был Государственным контролером, т.е. имел министерский пост в Государственном контроле.

⁸² Сборник Т. Филиппова. СПб., 1896. В сборнике были собраны статьи Т.И. Филиппова за 1854-1895 г., не вошедшие в предыдущую его книгу «Современные церковные вопросы». Вл. Соловьев откликнулся на этот сборник рецензией (Вестник Европы. 1897. № 6). В ней он цитирует и слова предисловия, на которые ссылается здесь В.В. Розанов: «Есть охранитель и охранитель. Ведь и опричник говорит, что он охранитель, и даже гордится тем, что он пес.

— «Ни! но и худший пса», — сказал бы я такому охранителю, который своим нечистым прикосновением оскверняет непорочное само по себе исповедание» (Цит. по: Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. XII. Брюссель. 1969. С. 355-358).

⁸³ Яйцами (лат., от ovum, i — яйцо).

⁸⁴ Неточно указано название; правильно — «Религиозные основы жизни» (по первым двум изданиям) или «Духовные основы жизни» (начиная с третьего издания).

себя интеллигентных одежд (сравниваю мысленно с «Критикою отвлеченных начал»). Человек конечно важнее писателя, а писатель может быть велик только когда под ним великий и большой человек. В стремлении к правде, в усилении к простому благочестию, прямо в боязни захватить в сортир тот кусок газеты⁸⁵, где есть извещение о похоронах — ценнее поэтических страниц книги, ибо есть уже хорошая страница прожитой жизни.

Ну, голубчик, устал я безмерно; устал постоянно, всегда. От философии я должно быть давно отошел, п<отому> ч<то> чистые вопросы, чувствую, меня вовсе не занимают. Пришел только в старый восторг, прочтя у Вас в примечании о врожденности идей, т. е. аналогию со врожденными позывами и способностями организма (напр<имер,> к еде). Вот то, что можно назвать гениальным в простоте выражения, при несокрушимости аргумента. Я начал книгу «О понимании», в сущности безмолвно оспаривая проф. М.М. Троицкого⁸⁶ и его вечное Бэконянство; книга эта в коренной

⁸⁵ Ср. в статье «Из старых писем»: «"Извините, я должен выйти..." — сказал он раз, и взял огромный лист газеты, аккуратно начал отрывать в нем полосу. Я смотрел на него с недоумением. "Это — покойники, объявления о покойниках. И когда мне газетная бумага нужна для чего-нибудь пустого или унизительного, то как же... покойники? Вечная память! И мне страшно и больно было бы своими руками уничтожить и особенно огрызнить то место, где в последний раз написаны их имена, и их со скорбью читают родные". Не буквально, но это прекрасная мысль, в этой мотивировке и именно с религиозным страхом, была высказана им. Не правда ли, замечательно? Ведь это подумалось раньше, чем сделалось, вошло в обыкновение? Нам этого не пришло на ум: значит, об умерших он думал благочестивее, чем кто-либо из живых, из "наших знакомых"» (Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 464).

⁸⁶Троицкий Матвей Михайлович (1835-1899) — психологи философ, одновременно с Вл. Соловьевым в ноябре 1874 г. был избран в должности экстраординарного профессора на кафедру философии Московского университета. Основатель Московского Психологического общества. В философии — сторонник английского эмпиризма (основателем которого традиционно считается Ф. Бэкон) и ассоцианизма. Розанов слушал у него курс лекций по истории греческой философии на первом курсе в 1878 г., по окончании второго курса написал работу «Об основании теории поведения», в которой полемизировал со своим учителем; получил за нее премию Исакова.

мысли своей причина не «чистого», но бестолкового «разума» моего профессора. Я думаю, она покажется Вам совершенно неудовлетворительною по очевидному недостатку у меня сведений по истории философии; и Вы прочтете ее просто как первый труд, как «первую» — самую, правда, чистую «любовь» своего знакомца. Может и напишите мне что-нибудь; только очень не браните: просто я равнодушен к той книге, как во-первых, «первой любви», а во-вторых безмерно дорого она мне стоила, т. е. труда и даже денег (1000 руб. я копил все время, как писал).

«Та религия истиннее, которой исповедники нравственнее» (см. Введение)⁸⁷. Это ужасно ослабляет и понижает понятие религии. «Сила Божия в немощах сказывается»; «Где грех преизбыточествует — там преизбыточествует благодать»⁸⁸ (приблизительно). Для внешнего наблюдателя открыты «немощь», «грех» — и он не замечал «Силы Божией» и «благодати» — проклинает и, так сказать, пердит в лужу. Петр отрекся от Спасителя: разве это не поразительно: от Бога уже виденного и ощупанного руками — отперся: как не отпереться Вольтеру и «даме приятной во всех отношениях», когда «все так говорят». Вот до чего слабость человеческая доходит. Мария Египетская — спаслась, а весьма и весьма «благочестивый» «богатый юноша» «отпущен» Спасителем со словами: «Трудно таковым войти в Царство Небесное»⁸⁹. Религия «добрых нравов» вводит понятие «снобизма» в религию. Но, опять — всего не договоришь. Мне кажется в словах Псалма: «Грех мой предо мною есть»⁹⁰ дана, до известной степени, мера доступной человеку религиозности: вечное покаяние. Разве

⁸⁷ Ср.: «Все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному — этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими. Это в сущности так даже в тех случаях, когда нравственный интерес совершенно закрывается другими мотивами» («Оправдание добра», ПСС2. Т. VIII. С. 28).

⁸⁸ «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20).

⁸⁹ «Трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19:23).

⁹⁰ Усеченная строка из 50-го псалма Давида, входящего в утреннее молитвенное правило православного христианина. Ср.: «Яко беззаконие мое аз знаю, и грех мой предо мною есть выну» (Пс. 50:5).

Бейль не был прав в Dict<i>oire Lit<eraire> et Crit<ique>⁹¹, написав, что с обыкновенной точки зрения — «Давид не только не праведник, но и является уголовным преступником, но по Библии etc.». Этот вот рационализм Бейля и есть полный дефект религиозного понимания. Религия вся во грехе копается, грех превозмогает, из греха сияет. «Погибших овец дома Израилева пришел взыскать»⁹² Спаситель. Вообще связь между грехом и благом более глубока, и, так сказать, не механическая только, не связь предмета и тени, черного, без коего не было бы и белого, но органическая, живая. Тут правда мы входим в бездны самого Божества... И опять всего не испишешь.

Никогда я Вас не спрашивал, читали ли Вы мою статью (есть оттиск, и даже у Суворина — «Что выражает собою красота в природе»⁹³, представляющий критику Вашего взгляда на тот же предмет). Очень плохо (вяло) написана, но нить восхождений мне кажется там правильно прослежена. Говорю это, прочитав Ваши рассуждения в VII гл. о восхождениях царств. Тут я вполне с Вами согласен. «Эволюция есть факт» — это у Вас хорошо. Вообще не нужно ни на минуту, религиозно мысля «отметать факты», или «бороться» с наукою. Но я верю, наука — только поплавок в океане боговедения. Ну, устал.

Ваш В. Розанов

⁹¹ Литературный и критический словарь (фр.). Бейль Пьер (1647—1706) — французский философ и публицист, ранний представитель Просвещения. Розанов неточно приводит название основного труда П. Бейля: Исторический и критический словарь, (т. 1-2, 1695-1697). См. Давид // *Бейль П.* Исторический и критический словарь. В 2-х т. М., 1968. Т. 1. С. 138-149. Бейль упрекает царя Израиля в многочисленных и кровавых убийствах, немилосердном отношении к побежденным им противникам. Ср., напр.: «Обычно считается, что его прелюбодеяние с Вирсавией, убийство Урии, пересчет населения — единственные проступки, в каких его можно упрекнуть. Это большое заблуждение, в его жизни много и другого, достойного осуждения» (С. 138).

⁹² Из обращения Христа к апостолам: «Идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:6).

⁹³ Розанов В.В. Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. № 10. С. 601-623; № 11. С. 132-159; № 12. С. 639-670. Отд. оттиск под загл.: Красота в природе и ее смысл. М., 1895. 83 с. Отклик на соловьевскую статью «Красота в природе», опубликованную в «Вопросах философии и психологии», № 1, 1889.

Не может ли кн. С. Трубецкой в вознаграждение за то, что **ругал меня**⁹⁴ — **дать наконец мне прочесть** дельное им на писанное — «Метафизику в древней Греции»⁹⁵.

Подготовка текста и публикация Алексея Козырева. Комментарии Алексея Козырева и Марка Смирнова. Публикация, подготовка текста и комментариев к письмам Розанова Соловьеву, хранящимся в ОР РНБ — Марка Смирнова, Вероники Шумской и Алексея Козырева.

⁹⁴ Возможно, Розанов имеет в виду критическую заметку С.Н. Трубецкого «Чувствительный и хладнокровный» (Русская мысль, № 9, 1896), которая представляла собой, в частности, реакцию на розановские статьи в «Русском обозрении». № 8. 1896 «Кто истинный виновник этого?» (о русской политике на Кавказе) и «Две гаммы человеческих чувств» (по поводу трагических ходынских событий в Москве). С.Н. Трубецкой упрекал Розанова за то, что «в публицистике он сделал то же, что символисты в поэзии, заменяя мысль и рассуждения гаммами чувств, которые выражаются в странных, новоизобретенных звуках, в бессвязных, иногда совершенно немислимых сочетаниях слов и образов» (См.: В. Розанов: pro и contra. Сост. В.А. Фатеева. СПб., 1995. В 2 кн. Кн. 1. С. 297).

⁹⁵ «Трубецкой С.Н. Метафизика в древней Греции. М., 1890. Книга являлась магистерской диссертацией философа и общественного деятеля кн. С.Н. Трубецкого (1862-1905).



Нижегородская сивилла

Dies irae, dies illa,
solvat saeculum in favilla,
teste David cum Sibylla

*Из католической
заупокойной мессы*

Народ наш любит словесность и
привержен к сказкам...

М. Горький

«По Большой Покровке, парадной улице Нижнего Новгорода, темным комом, мышинным бегом катится Анна Николаевна Шмит, репортерша «Нижегородского листка». Извозчики говорят друг другу:

— Шмитиха бежит скандалы искать.

И ласково предлагают:

— Мамаша, — подвести за гривенничек?

Она торгуется, почему-то всегда дает семь копеек. Везут ее и за семь, — извозчики и вообще все «простые» люди считают Анну Шмит «полуумной», «блаженной», называют «мамашей», хотя она, кажется, «дева», они любят услужить ей даже — иногда — в ущерб своим интересам¹, — так начинается свои воспоминания об одной из самых необычных обитателей Нижнего ее знаменитый земляк, пролетарский классик Максим Горький.

Если Владимиру Соловьеву было суждено стать чем-то вроде «великого кормчего» русского религиозного ренессанса, его пророком и первосвященником, находящимся в «непосредственной связи» с Софией, то журналистку «Нижегородского листка» А.Н. Шмидт (1851—1905) можно

¹ Горький М. А.Н. Шмит// Полное собр. соч. Т. 17. М., 1973. С. 45.

назвать зеркалом той эпохи (в том самом смысле, в каком классиков классик обозвал Льва Толстого) или же барометром его духовного здоровья. В александрийском цветнике русского ренессанса Шмидт — один из самых диковинных цветков, выросших на почве рафинированного гнозиса, воскрешавшего древние течения — подводные и надземные — дохристианской, ранне-христианской, околохристианской и просто языческой мысли. Мифический основатель раннехристианского гностицизма Симон Волхв водил за собою некую фривольную девицу, которую он представлял Еленой — воплощением божественной мудрости. Серебряный век, склонный к самоиронии и пародированию, просто не мог не откликнуться на этот замечательный факт, восполнив миф пророка в крылатке образом его женского трикстера. Соловьев начинал свою писательскую деятельность как реформатор, претендующий на гностическую редакцию христианства, создание новой «вселенской религии». Если возлюбленная философа Софья Хитрово представляла собой ипостась земной, воплощенной Софии, романтический аспект мифа (что, впрочем, не мешало дурачащимся аргонавтам расшифровывать инициалы С. П. Х. как София, Премудрость Христова), то тема Анны Шмидт «звучала» в ином, более высоком регистре, как псевдоморфоza Софии небесной. Ирония — вещь на самом деле довольно серьезная, и было бы упрощением сказать, что наследники Соловьева воспринимали Анну Шмидт лишь как забавную карикатуру или ходячий анекдот. Ожидание апокалипсиса на фоне тревожных исторических событий превратилось в некое подобие спортивного мероприятия; вырабатывался целый символистский язык, на котором каждое событие истории (всемирной или дворовой — не важно) могло быть прочитано как символ, как условие и правило игры. Таким игровым характером обладало и отношение к Анне Шмидт. Впрочем, насколько всерьез шла эта игра, пусть читатель судит сам.

Анна Шмидт, бесспорно, была человеком незаурядных интеллектуальных способностей. Религиозный мыслитель шел в ней впереди угрюмого канониста, блюдущего чистоту догмы. Ее гностико-философские идеи, наверное, не выбивались бы из пестрого фона всевозможных дивинаций эпохи, если бы не один важный нюанс — она мыслила себя не более и не менее как воплощением самой Церкви, дочерью Бога Маргаритой, в которой совместились черты соловьевской Софии и души мира. Горький вспоминает: «Мы пили чай с вишневым вареньем и сушками, — я знал, что это любимые лакомства Анны Николаевны. А к полуночи я узнал, что старенькая забавная репортерша провинциальной газеты Анна Шмит — воплощение одной из жен-мироносиц, кажется — Марии Магдалины, которая, в свою очередь, была воплощением Софии, Вечной Премудрости. На расстоянии от Марии Магдалины до Анны Шмит

Вечная Премудрость воплощалась, разумеется, не однажды, одним из ее воплощений была Екатерина Сиенская, другим — Елизавета Тюрингенская, был и еще ряд воплощений, уже не помню имен их². В 1885 году в результате некоторой таинственной встречи (см. упоминание о ней ниже, в ее переписке с Соловьевым), Анна Шмидт стала получать откровения, вылившиеся в большой текст, озаглавленный «Третий завет», напоминающий впрочем не новое религиозное откровение, а талмудический комментарий к существующим положениям церковного учения. В этом отношении «Заратустру» Ницше можно с гораздо большим основанием назвать пророческим, если можно так выразиться, текстом. Именно как текст прежде всего интерпретирующий, воспринимал «Третий завет» о. П. Флоренский: «Если исключить несколько неловких оборотов речи, по существу дела не имеющих в виду никакого еретического умысла, и пункт о перевоплощении, смысл которого должен быть обсужден особо, то можно сказать, что учение А. Н-ны не вступает в борьбу с церковным учением, но, напротив, всюду предполагает его и, с другой стороны, нередко само бывает уяснением и освещением учения Церкви. Нельзя не изумляться, как удачно обходит А. Н-на разные подводные камни, иногда, быть может, и сама не подозревая о грозящей ей опасности»³. Заметим, кстати, любопытную историческую параллель: в изданной в 1916 году без указания издательства книге «Из рукописей А.Н. Шмидт» датой написания «Третьего завета» выставлен 1886 год. Именно этот год упоминает Владимир Соловьев в одном из своих ранних черновиков, как время откровения миру Софии и начала третьей мировой эпохи, эпохи «Вечного завета». В том же году выходит первая книга Розанова — «О понимании». Все это наводит на мысль, что 80-е годы были весьма снисходительны к проектам построения грандиозных мыслительных утопий. Но до мистической «помолвки» со Шмидт остается еще 15 лет. Анонимно посылая для прочтения рукопись своего «Третьего завета» о. Иоанну Кронштадтскому в 1888 году, она сообщала о себе в третьем лице: «Не какую-нибудь представительницу Церкви, в человеческом смысле, считает она себя, а самую Церковь, живую и олицетворенную, мать детей своих». Полагая возможность неоднократного воплощения ипостасей Божества и считая Святой Дух женственной ипостасью, она возомнила, что и Логос, вторая ипостась Святой Троицы, должен воплощаться повторно, искала подобного воплощения в евреях, покуда не сочла, познакомившись со стихами и пророчествами Соловьева, что именно он и явился вторично

² Там же. С. 51.

³ *Флоренский Павел, свящ.* По поводу «Сочинений» А.Н. Шмидт // Сочинения в 4-х тт. Т. 2. С. 725.

воплотившимся богочеловеком, она же — Софией его видений и, упорно настаивая на этом, предлагала внести соответствующие дополнения в Символ веры. При этом она считала себя ни в чем не отступающей от православной догматики. Впрочем, ошибкой было бы считать, что к этим убеждениям она пришла уже в пору написания «Третьего завета», где, может быть из ложной скромности, она пишет: «Умерла ли уже вторично воплощенная Маргарита — неизвестно, как неизвестна и она сама».

По отзыву С.М. Соловьева-младшего, «интересно в писаниях А.Н. только то, что она создала все это сама, не читая ни гностиков, ни каббалы, ни даже Соловьева, с которым познакомилась позднее»⁴. О том же пишет и отец Павел Флоренский, одно время весьма равнодушный к творчеству нижегородского воплощения Софии: «Большей части того, о чем свидетельствует А. Н-на, вычитать негде; значительная же доля остального, если и содержится в письменности нечто подобное ей, например в Каббале, А. Н-ною не могла быть заимствованною, ибо соответствующая литература ей была недоступна»⁵. Хотя сама Шмидт и поддерживает в своих писаниях представление о себе как о мало читающей и практически даже ничего не читающей особе (репортерская журналистика — род занятий действительно мало совместимый с научным или даже общеобразовательным чтением), но тем не менее в абсолютной чистоте ее «откровений» можно усомниться. По воспоминанию М. Горького, одно время, как и Шмидт, сотрудничавшего в «Нижегородском листке», во время их личной встречи на Троицу 1900 года сей человек «говорил очень складно, красиво уснащал речь свою цитатами из творений отцов церкви, говорил о гностиках, о Василиде и Энойе; голос его звучал учительно и властно». Конечно о гностиках она могла узнать и из энциклопедических статей Соловьева в словаре Брокгауза-Ефрона, но то, что она относилась к учению своего мистического Возлюбленного с пониманием, умело беря в толк все извивы софиологической доктрины Соловьева, не подлежит никакому сомнению⁶.

Не вступая в темную область теософии А.Н. Шмидт (где, впрочем, без труда можно отыскать ряд интересных совпадений, общих тем и проблем с соловьевской философией), заметим, что она предельно эсхатологична и весьма кровожадна: конец приносит гибель миру, гибнет косная

⁴ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 400–401.

⁵ Флоренский Павел, свящ. Указ. соч. С. 725.

⁶ О гностических мотивах в творчестве М. Горького см.: Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель)// Вопросы философии. 1991. № 8. С. 69.

физическая материя, но «невидимая нашему телесному глазу материя, нечто более тонкое, лучезарное, свет» обретает спасение: «Чем скорее разрушится мир, как бы в нем не стало хорошо перед последними его бедствиями — тем лучше, потому что тем больше умерших спасет Церковь и тем больше спасется живых. Скорый разгром мира — великая благодать. При этом условии мы спасем многих, быть может, всех! А медля мы многих погубим»⁷. Знакомство с Владимиром Соловьевым и его пессимистическими настроениями относительно будущего мировой истории, произвело функцию катализатора — бойкая репортерша, залезавшая в шкаф, чтобы подслушать разговор деятелей земского движения, распространила сферу своей тайфунной активности и на проповедь своеобразно понятого христианства — завела в Нижнем секту (Горький красочно описывает двух ее представителей — пожарника Луку Симакова и портниху Палашу), пыталась обратить в свою веру разных известных людей — среди них, например, писатель В.Г. Короленко, пространные письма к которому хранятся в рукописном отделе РГБ. Возможно, и Соловьев поначалу был одним из малознакомых потенциальных кандидатов на вращение вокруг ее орбиты. Она написала ему первое письмо (им неполученное) 21 октября 1899 г., хотя и сама она в Дневнике, и Флоренский с Булгаковым — ее издатели, говорят о том, что переписка началась 7-го марта 1900 года. Учитывая, что у Соловьева, живущего последний год жизни, каждый месяц по внутренней, духовной, катастрофической интенсивности можно смело принять за год, это немалое расхождение. По почтовым квитанциям, сохранившимся в бумагах Шмидт, Булгаков подсчитал, что было 26 писем Шмидт к Соловьеву (и это кроме посылки и телеграмм), но скорее всего их было больше. Соловьев, прочитав исповедь несчастной дамы и премного задумавшись, не отверг ее и не ушел от переписки (что делал с легкостью в последние годы, даже в газете раз и навсегда извинился за неотвеченные письма и ненаписанные рецензии), но послал ей как минимум 7 писем и согласился на rendez-vous во Владимире, на полпути от Нижнего в Москве, где 30 апреля (на вокзале, вероятнее всего, в станционном буфете) случилось-таки «четвертое свидание».

Но подлинным местом встречи двух одиночеств стала апокалиптика — та существенная сфера всей соловьевской думы, которая оказалась наиболее притягательной и интригующей для его наследников. Предсмертная тревога Соловьева относительно близкой развязки мировой истории передалась и ей, или, вернее, удивительным образом наложилась

⁷ Из рукописей А.Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева. М., 1916. С. 257.

на ее гностическое сознание, ожидающее скорого разрешения мира от брени зла. Здесь проявилась какая-то общность тона, сближающая апокалиптиков разных культур и конфессий — Соловьева и Иоахима Флорского, Леонтьева и Блуа... Апокалиптик — это не только психологический тип личности, но и обостренный слух, позволяющий расслышать в истории те музыкальные обертоны, которые не открываются слуху обычного человека. Но ведь важно не только услышать, но и распознать этот тайный шум. А. Н. Шмидт по-своему откликается на китайское восстание «боксеров», предмет последней статьи Вл. Соловьева. Обмен идеями «по поводу последних событий», ощущение того, что мировая история окончилась, становится предметом их последних писем друг к другу.

Из исторических пророчеств А. Н. Шмидт, сделанных уже после смерти Соловьева (а она пережила его почти на 5 лет) особой популярностью в кругах поэтических символистов пользовалось ее толкование четырех апокалиптических коней (содержится в опубликованной С. Н. Булгаковым в 1916 г. части «Дневника»): четыре коня Откровения Иоанна Богослова отождествлялись ею с четырьмя последовательно сменяющимися друг друга мировыми владычествами: «белое царство послужит вселенской единой церкви, соборной, апостольской»; красное царство — «царство ужаса, всемирного кровавого мятежа из-за обладания материальным богатством»; черное царство, реакция на красный террор, которое «учредят священники, недостойные ни своего сана, ни имени христиан, палачи всех, мыслящих иначе, чем они»; и, наконец, реакция иного рода — бледное царство, символ его — «конь блед», которое дает власть, вслед за монахами, атеистам, «таким же палачам, как те, гонителям какой бы то ни было веры»⁸. В сознании русских символистов и философов начала века, во всяком случае, значительного их числа, произошло совмещение пророчеств Шмидт и соловьевской футурологии «Трех разговоров». Ценно свидетельство А. Белого в его мемуарах: «Бредовый образ Анны Николаевны Шмидт поразил мое воображение как художника; поразила нелепостью схема ее бреда о себе как воплощении мировой души; и в этом разрезе я стал поновому вчитываться в стихи Владимира Соловьева как подавшие ей материал к бреду; отсюда и "тип" соловьевца-фанатика в моей "Симфонии" <Второй (Драматической) — А.К>, — фанатика, вооруженного бредом Шмидт и этим бредом повернутого к светской даме... Я прислушивался к слухам о Новоселове, Тернавцеве, разьяснявшим Апокалипсис; апокалиптики особенно интересовали меня, ибо мои будущие "Симфонии" должны были их отразить...»⁹. Принципиально важно, что в сознании

⁸ Там же. С. 262.

⁹ *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 156.

А. Белого фигура А.Н. Шмидт не воспринимается как полярная по отношению к кругу «ищущих христианского просвещения». Так, побывав на одном из их собраний, он сообщает Э. Метнеру: «имел случай увидеть у Л.А. Тихомирова собрание церковников (Грингмут, Введенский, Погожев, Трифановский, Новоселов, Фудель, викарий Анастасий, Никон, В. Васнецов и др.), когда он читал свой реферат — и... плевался три дня... Этим все сказано... Боже мой, как всёпечально!.. Вот вы боитесь вторжения Анны Николаевны Шмидт, а между тем эта самая Анна Николаевна гнездится и в недрах Церкви...»¹⁰. Интерес М.А. Новоселова, отрекшегося толстовца, издателя известной «Религиозно-философской библиотеки» к фигуре Анны Шмидт засвидетельствован его воспоминаниями о ней на похоронах Соловьева, приводимых в предисловии к книге «Из рукописей Анны Шмидт» и письме Шмидт 1903 г., обращенном к нему и воспроизведенном в том же издании (вместе с письмом другому «апокалиптику» — чиновнику по особым поручениям при Св. Синоде В.А. Тернавцеву — имени и того, и другого скрыты, разумеется, под криптонимами).

После смерти Соловьева Шмидт не оставляет в покое практически никого из близко знавших Соловьева, вызывая к себе подчас диаметрально противоположное отношение — она наводит ужас на М.С. Соловьева, усердно сжигающего компрометирующие его покойного брата черновики с медиумическим письмом. В его квартире ее впервые видит заинтересовавшейся ее личностью Андрей Белый. Вот как вспоминается ему ее первый приход к М.С. Соловьеву (с сыном которого Сергеем Белый дружил) осенью 1901 года: «Помню: раздался звонок: скоро серо-орехового цвета дверная портьера раздвинулась, и в комнате оказалась — девочка не девочка, карлица не карлица: личико старенькое, как печеное яблочко, а явная ирония, даже шаловливый задор, выступавший на личике, превращал эту «существовицу» в девочку: что-то от шаловливой институтки; она была очень худа, мала ростом, быстра; и не пошла, а быстро-быстро просеменила навстречу к нам, окидывая меня не то шутивым, не то насмешливым взглядом, как бы говорящим:

"Что пришел позабавиться над душой мира? Ну, очень забавна я?"

И подмигнула; и, сев в кресло, пропала в нем; мне казалось, что одна голова приподымается над столом: старая карлица. И стало неприятно: чем-то от бредовых, детских кошмаров повеяло на меня, и я разглядывал ее во все глаза: да, да, — что-то весьма неприятное в маленьком лобике, в сухеньких, очень маленьких губках, в сереньких глазках; у нее были серые от седины волосы и дырявое платьице: совсем сологубовская

¹⁰ А. Белый - Э. Метнеру. Москва, 4.01.1903//ОР РГБ Ф.167. Карт. 1. Ед. 6. Л. 1 об.

"недотыкомка серая» или — большая моль¹¹". Заметим, что троп ребенка-старушки постоянно возникает в воспоминаниях о ней (старушке в это время едва перевалило за 50 лет). Детскость как существенную черту мы находим и в ее «автопортрете»: «лицо у матери-церкви полудетское, — пишет она в «Третьем Завете», — так, в ее душе шесть «детских душ»» (т.е. шесть предвечных ангелов с младенческим духом).

Имя ее становится своеобразным паролем для кружка младосимволистов, в который входили Андрей Белый, Александр Блок, Сергей Соловьев-младший, Эллис (Л.Кобылинский). Заметим, что все они, так или иначе, испытали сильнейшее влияние софиологических идей Вл. Соловьева. Так, в своих воспоминаниях о Блоке Белый вспоминает о забавной игре — самопародирова свой кружок, они изображали его как секту «блоковцев», контуры которой реконструирует трудолюбивый профессор культуры XXII века Ларан: вопрос о существовании секты решается на основании: «стихотворений А.А., произведений Владимира Соловьева и «Исповеди» А.Н. Шмидт»¹². Шмидт тяготела к поэзии Блока и даже навестила его в Шахматове в 12—13 мая 1904 г. После этой встречи Блок писал А. Белому: «К нам приезжала А.Н. Шмидт. Впечатление оставила смутное, но во всяком случае, хорошее — крайней искренности и ясности ума, лишённого всякой "инфернальности" — дурной и хорошей»¹³. Друг Белого и Блока (и цензор первого блоковского сборника) гётеанец Эмиль Метнер служит в это время в Нижнем Новгороде цензором, а значит, автоматически попадает в орбиту активности Анны Шмидт. 4 ноября 1903 г. он сообщает Белому в Москву: «А вчера приковыляла *впервые* ко мне Шмидтиха. Признаюсь, чуть-чуть испугался. Не помогли намеки Мельникова, делаемые ей по моему поручению о замкнутости моего характера и моей нелюдимости. Пришла таки. Пришла и сказала, что еще придет. Пела о Соловьевых Владимире, Михаиле и Сергее. Обиделась на Андрея Белого за смешение им Софии и Марии (в статье о Теургии). Просила меня передать ему, что написала в *Новый путь* заметку, и что ей хотелось бы узнать судьбу этой заметки. Что такое? Я кажется заразился расстановкой слов "симфонии"! (речь о второй (драматической) симфонии А. Белого, написанной в 1902 г. под влиянием мистических умонастроений и знакомства с мистикой Шмидт — А.К.) Сделайте милость, Борис Николаевич, узнайте в редакции *Нового пути*, куда девалась эта заметка? А то мистическая поблекшая роза не дает мне покою ни днем ни ночью.

¹¹ *Белый А.* Начало века. С. 142-143.

¹² *Белый А.* Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 67.

¹³ Александр Блоки Андрей Белый. Переписка (Летописи Государственного Литературного музея. Кн. 7). М., 1940. С. 92.

Она уже объявила мне, что ложится спать страшно поздно и может говорить целую ночь! О Боже! Я читаю *Menschliches Allzumenschliches* Ницше и совершенно не в мистической колее. Я сейчас — позитивист. Тем более, что щеки у меня расширились еще на 11/2 т.т. — *Непреренно* узнайте о заметке А.Н. Шмидт из Н. Новгорода {*Редакция Нижегородского листка*}™. Метнер имеет в виду отповедь Шмидт на статью А. Белого «О теургии» (в сентябрьском «Новом пути» за 1903 г.), в которой Анна Николаевна вполне в соловьевском духе, а может быть, и еще яснее, разъяснила как соотносятся (разумеется, в рамках теософского учения) София и Мария — вопрос, разрешение которого во всяком случае достаточно туманно для самого Соловьева. «Единственный смысл, — писала Шмидт, — в котором София может служить *воплощению* Христа, это тот, что она, как мировая душа, заключает в себе и все истинное содержание материального мира, и всю низшую человеческую природу, которой причастен бьи Христос, и тем самым заключает в себе и Его Самого как человека. И если все живущее на земле — ее порождение, то и Он, поскольку Он — человек. Но не в том личном, буквальном смысле, в каком Его Матерью является Мария. И в той же мере, как Иисуса, мировая душа заключает в себе и Марию. Высший же, Божественный дух Иисуса, выше и больше ее, и в свою очередь заключает ее в Себе. А Мария, как мать Его, Бога-Слова, есть также и ее мать»¹⁵. Можно сказать, что софиологическая проблема соотношения Софии и Марии выражена здесь с лапидарной филигранностью. Задетый за живое самим фактом Белый пишет Метнеру в ноябре 1903 г.: «Заметка Шмидт (я слышал что-то о ней) не пойдет в Н.П., если не ошибаюсь. Но постараюсь узнать. Знал, что <делал? >, когда путал Софию с Марией, но в той плоскости, на которой я стоял (символической, а не воплощен-ной) можно и должно смешивать Софию с Марией. Г*³ Шмидт не умеет соблюдать перспективы плоскостей»¹⁶. В январе 1904 г. по прочтении при-сланной критики же пишет: «Шмидт прислала мне возражение на *Теургию*. Верно и хорошо, но — Бог мой — как длинно: посему оно и не может идти в «Весех» (В.Я. <Брюсов> забраковал)»¹⁷. Надо сказать, что еще до сотрудничества в «Новом пути» Шмидт предлагала некую свою рукопись М.А. Новоселову (уж не в «Религиозно-философскую библиотеку» ли!?),

¹⁴ Э. Метнер — А. Белому. Нижний Новгород, 4.11.1903 // ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 25. Л. 1 об.

¹⁵ Из рукописей... С. 20.

¹⁶ А. Белый - Э. Метнеру. Москва, ноябрь 1903// ОР РГБ. Ф.167. Карт 1. Ед. 27. Л. 4 об.

¹⁷ А. Белый - Э. Метнеру. Москва, январь 1904// ОР РГБ. Ф. 167. Карт 1. Ед. 32. Л. 3.

подчеркивая тем самым нежелание сотрудничать с органом религиозно-философских собраний и мотивируя это тем, что «"Новый путь" своею "святою плотью" вредное, дурное проповедует, не то, что в христианском преображении заключено и что Вл. С. разумел под полным истинным соединением любви. Они как раз постыдный, тленный путь увековечивают". Видимо вскоре она самолично посещает Белого, чтобы узнать о ходе заметки и расставить все точки над і. 6 апреля 1904 г. Метнер сочувственно интересуется: «Как Вы справились с надоедливим нижегородским антихристом в юбке? Она спрашивала у меня адрес Хлудова! Сидела у меня до вторых петухов»¹⁸. В мае — снова визит к Белому: «Была Шмидтиха, приставала, но я был с ней мундирно-вежлив и только»¹⁹.

Уход А.Н. из жизни в марте 1905 г. вовсе не прекратил споров и слухов вокруг ее наследия. Проводы ее описываются Э. Метнером почти эпически: «Шмидт переехала на зимнюю квартиру... Был сегодня на похоронах рабы Божией девицы Анны. Все комизмы, нескладности и подозрительности сметены дыханьем смерти. Потемневшее слегка лицо покойницы полно было не только спокойствия, но даже радости, полного довольства достигнутым. Черты стали красивее и мудрее. Ей можно было дать и 100 и 10 лет. Я потому так долго останавливаюсь на ее внешности, что помню, как *нехорош* был в фобу ее возлюбленный Владимир Соловьев. — Дорогой на кладбище разговаривали с редактором *Ниж. Листка*; он изумлялся, как могут умные люди, как Шмидт, быть мистиками. Спрашивал о Вас и узнав, что Вы — естественник, беспомощно развел руками, остановился и разинул рот: и он пишет "симфонии"!»²⁰.

Получив скорбное известие и некролог, Белый отвечает: «Бедная, бедная Анна Николаевна! А мы в Москве устраивали подписку в пользу нее по просьбе Георгия Чулкова, который (надо отдать ему справедливость) любит ее»²¹. Метнер прибегает к своим полномочиям цензора, чтобы оберечь память новопреставленной девицы Анны от досужих сплетен вокруг ее имени: «Некто С. Протопопов, сотрудник *Нижегородского Листка*, написал большую статью об А.Н. Шмидт, где рассказал все ее эзоте-

¹⁸ Э.Метнер - А. Белому. Нижний Новгород, 26.04.1904 //ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Л. 1 об.

¹⁹ А. Белый — Э. Метнеру. Москва, май 1904// ОР РГБ. Ф. 167. Карт 1. Ед. 35. Л. 2 об.

²⁰ Э. Метнер — А. Белому. Нижний Новгород, 10.03.1905. ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 50. Л. 1 об.

²¹ А. Белый - Э. Метнеру. Москва, март 1905// ОР РГБ. Ф. 167. Карт 1. Ед. 43. Л. 1.

ризмы: (например, ее символ веры: И неизменно на небесах пребывающего и *вторично* на землю сошедшего и воплотившегося в лице Владимира Соловьева — человека от рождения, ставшего Богочеловеком в 1876 году при явлении ему Церкви в пустыне египетской и скоро грядущего со славою судить живых и мертвых. Его же царствию не будет конца) — рассказывает подробно, как Анна Николаевна видела Христа в одной церкви во время обедни, как после этой "галлюцинации" она впала в религиозную "манию" и вообразила себя евангельской Марией; как познакомилась с Вл. Соловьевым и т.д., с позитивною благонамеренностью изумляется, как мог в ней мистицизм мириться со свободомыслием!! Удивляюсь, как могла Анна Николаевна откровенничать с такими ослами! Вот до чего доводит *одиночество*! Вчуже унижительно было читать эту статью. Конечно я ее позволил к печати, но написал *privatissime* письмо редактору, где объяснил ему, что статья — неприлична, что нельзя доводить свой "позитивизм" до бесцеремонного обращения с тайнами, доверенными в частной беседе, считая всякие стеснения излишними только потому, что эти тайны не политические, а мистические, следовательно якобы мнимые. Конечно, я писал подробнее и вразумительнее, нежели Вам. Письмо подействовало. Статью не поместили»²². Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку. Белый отвечает 1 апреля: «Как хорошо, что Вы <приостановили> о Шмидт. Бедная! На днях даем вечер в пользу ее старушки матери в одной частной квартире, думаем собрать около ста рублей»²³. «Ее мать, — вспоминает Горький, — больная старуха лет восьмидесяти, могла питаться только куриным бульоном, для нее необходимо было покупать ежедневно курицу, это стоило шестьдесят-восемьдесят копеек, то есть тридцать-сорок строк, а печатала Шмит, в среднем, не более шестидесяти строк... если курица оказывалась жестка или надоедала ей, старуха топала ногами на дочь и бросала в нее ложками, вилками, хлебом»²⁴.

В надгробной речи на ее могиле один из ораторов зачислил ее близкие, кровные родственники «святого» доктора Гааза. «Она делала в Нижнем то же, что делал в свое время знаменитый доктор в Москве: неутомимо помогала всем нуждающимся в помощи словом и делом»²⁵. Но это было лишь начало эпизации образа блаженной репортерши. В пародии на про-

²² Э. Метнер - А. Белому. Нижний Новгород, 29.03.1905. ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 4. Ед. 51. Л. 3-3 об.

²³ А. Белый-Э.Метнеру. Москва, 1.04.1905//ОР РГБ. Ф. 167. Карт 1. Ед. 44. Л. 4 об.

²⁴ Горький М. Указ. соч. С. 46.

²⁵ <Булгаков С.Н., свящ. Флоренский П.> Предисловие к книге «Из рукописей АН. Шмидт»././ Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х т. Т. 2. С. 71

граммжурнала «Новый путь», написанной еще при жизни Шмидт, А. Блок пометил среди прочего «АН. Шмидт. Несколько слов о моей канонизации»²⁶. Но всерьез вопросом о ее «канонизации» занялись позднее — эта участь выпала на долю двух знатоков и ценителей мистических традиций всех времен и народов — отца Павла Флоренского и тогда еще светского профессора С.Н.Булгакова. Булгаков познакомился с текстами Шмидт в 1906 году, впрочем, еще в 1903 г. он видел одно письмо Соловьева к Шмидт в копии. Об истории бумаг Шмидт Белый сообщает: «пропали бумаги ее; года через четыре они обнаружили в «Нижегородском листке»; метранпаж передал А.П. Мельникову эти «перлы»; не зная, что делать с таким «наследством», он прислал Э.К. Метнеру ворох ее бумаг; тот принес его мне; мы, не зная, куда девать это все, передали Морозовой; последняя — Булгакову; он и напечатал «бред» Шмидт»²⁷. Однако от замысла публикации бумаг до их издания прошло десять лет — оно стало возможным лишь в 1916 г. 24 декабря 1914 г. Булгаков пишет своему постоянному корреспонденту А.С. Глинке-Волжскому: «Между нами. Мы приступили к печатанию творений А. Н. Шмидт. Уже много встреч прошло в колебаниях и незнании, как поступить с ее рукописями. Дело в том, что по характеру их содержания установить внутреннее к ним отношение до сих пор невозможно (да и не станет возможно до каких-либо мистических подтверждений или обнаружений). Но со времени войны нам стало ясно, что таить от мира факт существования Шмидт далее нельзя, да и докуда же таить? И разве нерешительность и медлительность есть решение? Под этим молчаливым и настойчивым понуждением и было принято это очень важное решение. Возможно, впрочем, что книга будет задержана цензурой и т.д., ну, значит, так и надо, а мы свое дело сделали»²⁸. На полуироническое замечание Глинки о том, что у Булгакова со Шмидт прямо-таки мистический роман, тот отвечает: «Ваши слова о "романе" с Шмидт психологически очень метки и, вероятно, в известном смысле и верны. Только, как вы увидите, это и ответственнее, и страшнее, чем все мои другие "романы", так что один я, не разделив это бремя с о. Павлом, не знаю, подъяли бы. Особенно все ответственно становится на фоне событий, ею предвиденных в общем. Почти все уже напечатано, — прочтете осенью, будет и маленький вступительный биографический очерк. Вы меня осудите, я знаю, но, когда будете судить, мысленно поставьте себя в мое положение и ответственность»²⁹.

²⁶ Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 441.

²⁷ Белый А. Начало века. С. 145.

²⁸ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 607.

²⁹ Там же. С. 645.

Книга выходит без указания издательства, редактора-составителя, предисловие остается неподписанным и лишь под несколькими криптонимами скрываются имена известных людей — Новоселова и Тернавцева. Предисловие к этому изданию, написанное совместно с о. П. Флоренским, показало, насколько эсхатологические переживания А. Н. могли задевать за живое. По всей видимости решающую роль в его написании, да и в самом издании, сыграл Булгаков. Ведь последние шесть страниц, дающие оценку мистическому опыту Шмидт, по мысли очень близки идеям статьи «Владимир Соловьев и Анна Шмидт», напечатанной Булгаковым в 1916 г. в газете «Биржевые ведомости», а затем включенной в сборник «Тихие думы» (М., 1918). Делая массу оговорок о безблагодатности ее мистики, С.Н. Булгаков тем не менее позволяет себе заметить: «Повторяем, мы не знаем, *насколько* истинны все исторические откровения А. Н-ны, но именно потому, что мы этого не знаем, замалчивать о них *сейчас*, когда они могут оказаться и ключом к мировым событиям, — из боязни и нерешительности замалчивать то, что нам лишь поручено, но *вовсе не наше*, — стало, очевидно, невозможно»³⁰. Несмотря на отповеди, которые С.Н. Булгаков получил за издание и за «тон», в частности, от кн. Е.Н. Трубецкого (можно вообразить, что это был еще не самый взыскательный критик) и даже призывы к церковному покаянию, Анна Шмидт долго не отпускает его. На пороге своего священства он сообщает о. П. Флоренскому: «Был здесь проездом из Петрограда С.А. Аскольдов. Он вдумчив и трогателен и особенно поразил меня своею любовью к А.Н. Шмидт, творения коей, по простодушному его заявлению, он ставит рядом с Евангелием. При этом у него есть свои личные и теплые ноты в разговоре о ней, есть и некоторый пол. В общем у меня осталось от него положительное впечатление. Не знаю почему-то я и сам последние дни почувствовал себя снова охваченным ее переживаниями, словно она опять начала о чем-то суетиться. И вот как бы в ответ сегодня получил от А.П. Мельникова из Нижнего, ее постоянного комивояжера, письмо о том, что нашлась новая ее рукопись и есть надежда получить ее для ознакомления. Хотя я не жду ничего принципиально нового, однако прошу его дать возможность этого знакомства. Там же он упоминает, что на днях его "шарахнул" эпилептический припадок с видениями 4-х "коней" Апокалипсиса, — это уже второй, первый был при А. Н-не еще»³¹.

Статья «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» является подлинным апофеозом шмидтианства, которым ее автор был охвачен весьма про-

³⁰ Из рукописей А.Н. Шмидт. С. XII.

³¹ С.Н. Булгаков — о. П. Флоренскому. Москва 5(18).06.1918. //Начала. 1993, №4. С. 90-91.

должительное время. В ней мистический опыт Анны Шмидт напрямую увязывается с софийными видениями Соловьева. Ведь если софийные видения Соловьева достоверны и мистически доброкачественны, то и видения другой участницы «мистического романа», соловьевской поклонницы «в образе Наины», имеют право требовать серьезного к ним отношения. Булгаков рисует даже своеобразную математическую пропорцию, где явления Возлюбленного Шмидт ставятся в прямое соотношение с тремя свиданиями Соловьева. Собственно, здесь не возникает сомнения в действительности и действенности опыта Соловьева и Шмидт, но мучает вопрос, кто являлся? кто Возлюбленный? Булгаков, целых пятнадцать лет потрудившийся для того, чтобы фигура Соловьева выросла из странного чудака и бойкого публициста в фигуру поистине космического звучания, словно демоническое искушение принимает мысль о том, что Соловьеву мог являться кто то другой, а не Премудрость Божия. «Страшно даже произносить эти вопросы, ибо здесь идет речь о скрытом нерве всей жизни, об ее сокровенной тайне»³². Вспомним, однако, что сопоставление характера видений двух участников «астрального флирта» проделывались еще на заре века, когда тот же Андрей Белый рассматривал на дому у Михаила Соловьева, брата философа и наследника его архива, рукописные листки со странными опытами медиумического письма, подписанного словом «Sophie» или просто «S». Именно этим криптонимом подписывала Шмидт свои статьи, и, в частности, упомянутое уже «Замечание по поводу одной теософской статьи». Сетование на нечуткость общества к прозрениям нижегородской пророчицы находим и в диалогах Булгакова «На пиру богов (Pro и contra)», написанных весной 1918 г.: «Было ли замечено грандиозное явление мистической литературы — «рукописи» А.Н. Шмидт, в которых дан, может быть, ключ к новейшим событиям мировой истории?»³³. Она же, по его мнению, предугадала появление человека новой формации — homo socialisticus — «указание на появление таких существ без духа, но с душой, начиная уже с 1848 года, есть в записях А.Н. Шмидт; она относит это к подготовке царства антихристов»³⁴. Опыт священства и первые революционные годы были переломными для отца Сергия — здесь было и оставление философии, и резкое увлечение католичеством, и ослабление апокалиптического пафоса по отношению к истории, и обращение к имяславию, а на этом фоне и новый образ софиологии, значительно более укорененный в церковном предании. В плоскости

³² Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 78.

³³ Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 283.

³⁴ Там же. С.243.

мысли этот период знаменовался отходом от Соловьева и охлаждением к Анне Шмидт. Показательна в этом смысле запись, сделанная в пражской дневниковой тетради «Из памяти сердца» 25.X/7.XI. 1924: «В моей душе снова поднялась *София*. О Ней думаю, Ею опять вдохновляюсь (составляя лекции), а еще так недавно мне казалось, что это выдумка, к<ото>рой *не* соответствует опыт. И мой опыт новый, более духовный и церковный, из к<ото>рого изгнан всякий пол, он преодолен, наконец, в моем софиесловии, к<ото>рое стало тем самым церковно: ни Вл. Сол<овьева> с романом с Софией, ни Шмидт, "личного" воплощения Софии. Все это бред, иллюзии, хула. Но София стоит как солнце на небе церковном, разгоняя мглу и туман, и спасает меня своими лучами и свободой от ... папизма, к<ото>рый в этих лучах кажется испорченной, прозаичной ненужностью, вроде пугала»³⁵. В своем прежнем умственном состоянии ему стал видиться протестантизм религиозной мысли, полагание на самодостаточность личного творчества в церкви, подмена церковности личной религиозной позицией. В письме-исповеди своему другу о. Павлу Флоренскому, написанном во второй половине августа 1922 г., незадолго до ареста и высылки, о. Сергей писал: «За эти годы исканий и в этом уединении я открыл очень простые, но верные вещи: о себе, что я *умру* как все люди, и с благодарной покорностью и умилением это приемлю, а раньше я искренно шмидтианствовал — с соответствующей мистической имагинацией, что я не вкушу смерти по случаю преображения; о мире же, что история еще не кончилась, и что думать так *грех*, и надо ориентироваться на историю, и мне стало *казаться* (но только *казаться*, это м. б. еще и *Во^а*, что ранее конца предстоит еще великий расцвет христианства, новые средние века (о чем и Ты говоришь), и Россия, пережив посланную ей небом трагическую судьбу, predeterminedенную в Херсонисе, где греки вместе с крещением отравили нас своим завистливым и надменным особнячеством, еще начнет новую жизнь вместе со всей христианской Европой». Попыты Анны Шмидт весьма напоминают тот духовный феномен, в котором Флоренский видел основной изъян протестантского стиля философствования: «пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость для других». Творчество ее было востребовано в результате тех культурных ожиданий, которыми томилась деятели «нового религиозного сознания»³⁶. В этом смысле Анна Шмидт, вне сомнения, — одна из центральных фигур рус-

³⁵ Булгаков С, прот. Из памяти сердца // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., ОГИ, 1998. С. 195.

³⁶ О. Сергей Булгаков — о. Павлу Флоренскому, 17.08 — 1.09.1922, Ялта. Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск, Водолей. 2001. С. 186.

ской религиозно-философской мысли. Но собственно мысль ее мало кого интересовала, и «Третий завет» вряд ли многими был до конца дочитан. В ней, как и во Владимире Соловьеве, привлекал прежде всего особый тип личности, тип жизнестроительства. Русская религиозная философия оформилась в той среде секулярной русской культуры, которая по-романтически болезненно переживала свое обмирщение, строя религиозный поворот не столько на «народном православии», сколь на религиозных переживаниях и томлениях души. Светской культуре были нужны новые святые. И Анна Шмидт, и Соловьев удачно пробовались на эту роль. Но сами того не замечая (впрочем, после со всей ясностью сознав это) превращались в персонажей блоковского «Балаганчика». «Она явилась, — писал в книге воспоминаний «Годы странствий» Георгий Чулков, — как бы живым предостережением всем, кто шел соловьевскими путями. Мы все повторяли гётевское "Das Ewig Weibliche zieht uns hinan...". Однако вокруг «вечно женственного» возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И "высшее" оказывалось порою "бездною внизу". Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этою странною вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до смерти — это едва ли не возмездие одинокому мистикау, дерзнувшему на свой страх и риск утверждать новый догмат»³⁷.

Церковь «третьего завета» Шмидт основать не удалось, она все как-то не находила для нее подходящих членов. Но тем не менее, по сообщению А.Л. Никитина, кружок ее почитателей-адептов существовал в Нижнем Новгороде вплоть до конца 20-х годов и едва ли не мертвых ее именем пытался воскрешать.

2000

Письма А. Н. Шмидт к В.С. Соловьеву

Публикуемые ниже фрагменты — все, что осталось от известных нам на сегодняшний день писем Анны Шмидт к Владимиру Соловьеву. Они хранятся в фонде М.К. Морозовой (Ф. 171, Карт. 2, Ед. 48), издательницы «Пути» и известной меценатки философов, в рукописном отделе РГБ.

I.

Закрытое письмо, адресованное: Москва, Университет. ЕВ Г^{ny} профессору³⁸ Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Москва — зачеркнуто красным карандашом, им же, в левом нижнем углу: СПб. 2 штемпеля: Нижний Новгород 3 ноя<бря> 1899; на обороте внешней стороны закрытки: Адреса в Москов<ском> Ун<иверси>те не имеется. Штемпели: Москва 4.XI.1899, СПб. 27.XI.1899, 28.XI.1899.

<л.1>

3 нояб<ря> 99³⁹ г.

Многоуважаемый Владимир Сергеевич!

29 октября с.г. я послала на Ваше имя рукопись со вложенным в нее письмом, но по непонятной забывчивости написала «Владимиру *Всеволодовичу*⁴⁰ Соловьеву». Имя Вашего

³⁸ Соловьев не был профессором ни Московского, ни какого-либо другого университета, что заметно понижало его официальный статус в глазах чиновников. С Московским университетом его отношения завершились в 1877 г., откуда он ушел в звании приват-доцента.

³⁹ Датировка первого из известных нам писем Шмидт к Соловьеву указывает на то, что попытка завязать отношения между ними была предпринята нижегородской журналисткой не в начале марта 1900 г., на что указывает сама Анна Шмидт в своем дневнике, а значительно раньше — в октябре 1899 г. «В 1900 г., дочитав до конца Три разговора Вл.С. Соловьева, я почувствовала такое состояние, точно меня что-то подымало от земли. Родственность его духа и его идей с моими была мне очевидна. Я написала ему 16 страниц, где изложила вкратце, но сполна, мои верования и чаяния, и полученное мною от Бога учение. Он получил мое письмо 7-го марта, а ответил уже 8-го» (С. 264). Из даты этого письма следует, что Шмидт взяла Соловьева на заметку еще до чтений об антихристе и третьего издания стихотворений. Впрочем, это еще не означает, что сразу же ею предписывалось личности и мысли Соловьева столь исключительное значение, как в 1900 году. Как указывал С.Н. Булгаков, впервые опубликовавший письма Соловьева к Шмидт в приложении к тому «Из рукописей...», в ее бумагах были обнаружены почтовые квитанции на 26 писем, одну посылку и 5 телеграмм, отправленных Соловьеву (заметим, что Соловьев требовал от всех своих корреспондентов неукоснительного исполнения одного правила — посылать корреспонденции только заказной почтой). Однако даты публикуемых нами фрагментов писем свидетельствуют о том, что этими письмами дело не ограничилось и их было больше. Не случайно Шмидт упоминала в дневнике о том, что писала Соловьеву «много и часто, почти каждый день».

батюшки мне между тем с детства привычно — я училась по его «Истории России»; еще недавно я видела это имя в посвящении Вашей книги «Оправдание добра». И все-таки непростительно ошиблась. Я боюсь, дошло из-за этого до Вашего письмо и рукопись. Последнею я очень дорожу — черновика у меня нет. Посланы они были в университет. Не будете ли так милостивы разъяснить, если нужно, недоразумение. С глубоким уважением А. Шмидт

Н. Новгород. Редакция «Нижег<ородского>Листка».

II.

Обрывок письма, лист с фолиацией «4»⁴¹.

<л.2-2об.> ...моей жизни, когда я обратилась через газету «Новости о благотворительной помощи, — то не сказав всего в газете о причинах бедствия — помощь очень существенная и достаточная пришла от I. P. Я была поражена эти-

⁴⁰ Пикантность ситуации в том, что А. Шмидт перепутала имя отца — Сергея и старшего брата — Всеволода, известного исторического романиста и одно время сотрудника Блаватской. Между братьями были крайне неприязненные отношения, сложившиеся в результате семейной ревности и непростых имущественных отношений по разделу наследства отца.

⁴¹ Фрагмент из письма, написанного в конце марта 1900 г. В Дневнике Шмидт писала «Вскоре я надумала спросить его, не знает ли он одного человека, с инициалами I.P., не тот ли это Пансофий, о котором говорится в его лекции? При этом я написала ему об эпизоде, случившимся со мной в первые времена моих откровений, в одной часовне образа Спаса Нерукотворного, и о том, что некто I.P., неизвестный мне, оказал мне щедрую помощь по газетной заметке, в которой я молила о помощи добрых людей при ужасном бедствии...» (С. 265). Ответ Соловьева сохранился и опубликован в 4-ом томе радловского собрания писем под номером 2. По поводу явления таинственного господина, явившегося ей 4 января 1885 г. и по всей видимости косвенно инициировавшего мистический опыт Анны Шмидт (оно видела в нем первое явление Возлюбленного) Соловьев, в частности, писал: «Разыскиватьлицо, соответствующее инициалам I.P., я не вижу человеческой возможности, а получить об этом прямые сообщения свыше не считаю себя достойным. МогуслужитьВамтутлишьсвоейдогадкой. LP. — Иуда Раскаившийся? Но в адресном столе он, конечно, записан под другой фамилией и, значит, если бы даже моя догадка была достоверна, то она осталась бы все равно бесполезной» (Письма, IV, 10).

ми инициалами — они для меня многозначачи. Но я не узнала, какой они имели тогда смысл; во мне осталось все-таки убеждение, что *они не случайны*.

Умоляю Вас, Владимир Сергеевич, если Вы несомненно, бесспорно будете знать кому передавать прилагаемое письмо — передайте его. А до тех пор храните, не читая.

Может быть Вам еще непонятно мое поручение. Тогда ждите ясных указаний свыше, от Духа Святого, Вы ли должны передать письмо или не Вы, и действуйте, как Вам скажет Дочь Божия, Мать церкви.

Сердечно Вас уважающая

А. Шмидт

III.

Закрытое письмо. Адрес: С.-Петербург ЕВ Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Отель д'Англетерр против Исакиевского собора. Заказное. Штемпели: Н. Новгород 19.IV.1900, СПб. 21.IV.1900.

<л.3> Я пишу длинное письмо в необходимое дополнение к автобиографии, Владимир Сергеевич, — не для печати, если бы и автобиография смогла быть напечатана. Думаю, что послав его, мне останется только молиться и ждать, не подождете ли Вы этого письма в Петербурге, а если нельзя, то распорядитесь, чтоб Вам его выслали.

Всем сердцем преданная Вам А. Шмидт

Не знаю, как удастся отправить это письмо завтра, 20^{го}, или послезавтра, 21^{го}.

IV.

Письмо без начала.

<л.4> Не спросила я Вас, (не смею сказать — Тебя), и Вы не сказали, долго ли пробудете в Москве, и прямо ли поедете в Петербург, и где будете лечиться. У Вас в Петербурге, в гостинице, лежат, кроме посланного до Вашего отъезда, не заставшие Вас три моих письма, от 1^{го}, 10^{го} и 16^{го} мая. Во всех есть вопросы, для меня существенные. Не получая на первые два Вашего ответа, я очень убивалась, может быть напрасно. Пишу уже в Москву, предположив, что Вы еще

не там ли. Дай мне Бог поскорее получить известия, иначе слишком тяжело.

Ваша А. Ш.

V.

<л.5>

17 июня 1900⁴²

Дорогой друг! 28 мая Вы меня порадовали, написав: «на днях постараюсь написать больше». Но письма все нет, и мое сердце давно с болью сжимается. Китайские события глубоко и сложно волнуют мне душу⁴³. Не начало ли развязки наступает? Так это или нет, но едва ли будет теперь пере-

⁴² На это письмо, вероятно, предпоследнее со стороны Анны Николаевны, в этом эпистолярном романе (Булгаков приводит дату на последней почтовой квитанции — 24 июня), есть соловьевский ответ, который приводим здесь полностью:

22 июня 1900 года

Дорогая Анна Николаевна!

Приехав из деревни, нашел Ваше письмо от 17 июня. В нем много верного. Я тоже думаю, что прежняя историческая канитель кончилась. Ну, а дальнейшее: нам не дано ведать времена и сроки.

На днях еду в южную Россию на неопределенное время. Как видите, Ваше желание приехать в Петербург, чтобы видиться со мною, независимо от основательности или неосновательности этого желания, все равно не может осуществиться. Очень рад, что Вы сами сомневаетесь в объективном значении известных видений и внушений или сообщений, которых Вы не знаете. Настаивать еще на их сомнительности было бы с моей стороны не великодушно. По возвращении в Петербург (вероятно, в августе) напишу Вам непременно. Будьте здоровы, дорогая Анна Николаевна.

Искренно Ваш *Влад. Соловьев* (Письма, IV, 13).

Анна Шмидт приедет уже к смертельно больному Соловьеву в Узкое, пробудет возле него 3 суток, но допущена будет лишь раз — к спящему.

⁴³ Речь идет о китайском восстании боксеров, создавшем угрозу для введения немецкой военной миссии в Китай для обеспечения безопасности сотрудников дипкорпуса. Соловьевым оно было воспринято как преддверие схватки Запада и Востока, напрогноченной в «Трех разговорах» и нашло отражение в стихотворении «Зигфриду (Дракон)» и статье «По поводу последних событий, письмо в Редакцию» (Вестник Европы. 1900. № 9).

рыв чисто мировых событий и едва ли возобновится прежнее болотное прозябание. Уже появилось небывалое никогда понятие — *европейское* войско. Конечно, оно, это войско, испытает и междоусобие, но все же первый шаг к международному союзу сделан. В виду таких серьезных и страшных времен я внутренне рвусь к исполнению моей жизненной задачи. Я чувствую на себе Ваши слова:

И в глубине вопрос, вопрос единый
Поставил Бог⁴⁴.

<л. 5 об.> Вы на свой вопрос, кажется, ответили. Не моя ли очередь? Мне кажется, для меня было бы целебно, благотворно больше сообщаться с Вами, чаще видеться, а пока чаще получать известия — не надо много, но две строки ведь не долго написать, как Вы не заняты? А для меня это такая отрада! Право, можно бы молиться об «упокоении моей души» уже теперь, как об умершей, настолько мне тяжело, и настолько я «умерла» в известном смысле. Неужели господь находит, что для Его цели относительно меня нужно удалить меня от Вас? Невидимый Друг, неразлучный со мной, с трудом утешает меня: мне мало теперь невидимого присутствия и общения, при видимом и все невидимое пошло бы как <л. 6> будто успешнее. Мне говорят про Ваши мысли обо мне такие вещи, которые были бы блаженством, если бы я им вполне поверила; но, не видя Вас, я боюсь и верить — не кажется ли мне это только? Вы верно другого мнения, чем я, о пользе сокращения разлуки: Вы не ответили, можно ли мне съездить к Вам. Я устроила бы это, но без позволения не поеду. Диктуйте какие хотите условия, только дайте на Вас взглянуть. Уж не чудится ли Вам, в каком-нибудь искушении, что у меня есть себялюбивые мысли при этом? Не верьте ничему, ничему дурному во мне относительно Вас. Топите... проклинайте такие сомнения. Написала бы Вам о случае видения и чудесного обращения раскольничьего священника, про что говорят в народе, но, не получая ответа <6 об.> и о старом основном эпизоде, опасаясь, что это Вам не интересно.

Рецензия Розанова в Нов<ом> Врем<ени> о Ваших

⁴⁴ Из стихотворения Вл. Соловьева «Нет, силой не поднять тяжелого покрыва...» (1897).

стихотворениях⁴⁵ частью радуется, как невольное признание завистника и врага (ведь и демоны в евангелии кричали признания вроде этого). Только, что он пишет про связь смысла между песней офитов, молением к Пр<есвятой> Деве, стихотворением «В тумане утреннем» и даже Басмановым и Грозным? Уверяю Вас, не понимаю ясно его намеков, но чую их мерзость. (Не надо ли Вам прочесть и обличить?)

Рецензия Краснова в «Кн<ижках> Нед<ели>» написана тепло и мило⁴⁶. Прощаю в начале статьи его недоразумения с Вами, б<ыть> мож<ет> неизбежные у ограниченных людей от непонимания Вас. Но зачем он говорит, что *большинство* стихотворений о любви относятся к «видению» — *все* к нему относятся (кроме мож<ет> быть двух, которых я немножко боюсь, как бы и <л.7> они не относились, хоть временно, к

⁴⁵ *Розанов В.В.* На границах поэзии и философии. *Новое Время*, 1900,9 июня. № 8721. С.2. Непростые отношения между Розановым и Соловьевым, не раз испытывавшие крутые повороты от дружбы и духовного сближения до взаимной подозрительности и упреков в печати (см. об этом: *Голлербах Э. Ф.* В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922), окончательно пресеклись к 1897 г. Розанов, критиковавший философскую и эстетическую позицию Соловьева, тем не менее высоко ценил его как поэта, подтверждением чего является данная рецензия — последняя из написанных Розановым о Соловьеве при его жизни. Приводим фрагмент рецензии, вызвавший наибольшее смущение Анны Шмидт:

«В "царстве страданий и смерти" живем мы, рожденные и рождающие, и смысл этих строк совпадает с "Послесловием" к "Крейцеровой сонате", которое тоже указывает людям "выйти из круга рождения и страдания", не отвергая, по крайней мере, не убивая женственности и существа женщины. Грешный человек, ничего в этом не понимая, — живя, страдая и рождая, — я оставлю эти темы для философствования и богословствования современным Платонам и платоникам, которые пусть уж сочетают

Белую лилию с алою розой,

как это устроил и наш московский самодержец, когда в Александровской слободе клал поклоны, а Басманов ему подзванивал:

С девичьей улыбкой, с змеиной душой

Отверженный Богом Басманов,

как его характеризовал гр. Алекс. Толстой. "Змеиная эта душа" немного напоминает "древнего змея", о коем поет не без звучности и Влад. Соловьев, по крайней мере, напоминает термином. По нашему же, по-простому, змей всегда есть зло, как древний, так и самые новенькие, последнего выводка».

⁴⁶ *Краснов Пл.* На высокие темы. // Книжки "Недели". 1900. № 6.

«видению» (избави Бог!) — это «Уходишь ты, и сердце в час разлуки» да «В былые годы любви невзгоды». Пусть уж они относятся к кому-нибудь другому!)

Буду ждать, что мне будет вскоре — радость или опять тоска? Страшно, страшно тяжело жить без Вас теперь, когда я Вас нашла и узнала.

Вся Ваша, душой и сердцем, А. Шмидт.



Священник Сергей Булгаков: возвращение к Соловьеву

Черновой план прот. Сергея Булгакова «О Вл. Соловьеве», как видно из помеченной автором даты его написания, относится к тому же периоду его жизни, что и опубликованный нами в Ежегоднике-98 дневник «Из памяти сердца»¹. Поэтому публикация этого черновика может рассматриваться как своеобразная иллюстрация тех дум и настроений, которые охватили Булгакова в начале его эмигрантского пути. Из датировки видно, что текст написан через четыре дня после возвращения Булгакова из лекционного берлинского турне. Насыщенная событиями неделя, встречи после длительного перерыва с соратниками прежних лет — Н.А. Бердяевым и его женой, С.Л. Франком, московскими знакомыми, а главное — посещение Дрезденской галереи и «Сикстинской мадонны» Рафаэля, описанное в дневнике и автобиографической заметке «Две встречи», той самой Мадонны, встреча с которой была в пору марксистской юности, если воспользоваться соловьевской терминологией, «свиданием с Софией» и в которой он на этот раз не увидел Богоматери. Возможно, или, пожалуй, даже наверняка, эти переживания и побудили Булгакова к написанию этого небольшого текста, цель которого — произвести ревизию того, что *теперь* значит Соловьев для священника Сергея Булгакова. Считаю излишним в очередной раз указывать на безмерную значимость философии и религиозной личности Владимира Соловьева для Сергея Николаевича Булгакова. Соловьев был «крестным» Булгакова в его повороте «от марксизма к идеализму», а затем и в возвращении в Церковь. Булгаков был наиболее ортодоксальным и верным соловьевцем среди всех его «учеников», в период «христианского социализма» посвятил не один десяток своих трудов пропаганде соловьевской «христианской по-

¹ См.: Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага. [1923-1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год.

литики» (заметим, что после написания первой статьи «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» до написания настоящего черновика прошел 21 год — срок, достаточный для того, чтобы в некотором роде интеллектуально сродниться с объектом своего исследования), был может быть единственным, кто наиболее последовательно и до конца высказал заветные для Соловьева софиологические интуиции. Крутой поворот на жизненном пути, принятие сана, затем прощание с философией («Трагедия философии» 1921—1922) и вынужденный отъезд в эмиграцию не вычеркнули Соловьева из «ревизских сказок» памяти Булгакова. Даже в 1936 году, после написания первой части трилогии «О Богочеловечестве» (заметим, что этот заключительный и грандиозный богословский триптих поименован соловьевским термином!) Булгаков напишет в кратком резюме своей софиологии, книге «София, Премудрость Божия», предназначенной для иностранного читателя: «Религиозное мировоззрение Вл. Соловьева наложило неизгладимую печать на мысль следующего поколения, независимо от того, являются ли отдельные его представители сторонниками или противниками учения Вл. Соловьева. Я лично считал Вл. Соловьева своим философским «путеводителем ко Христу» во время того кризиса моего мировоззрения, когда я совершал свой переход «от марксизма к идеализму», а далее к православию, хотя и не разделял его гностических уклонов. Очень важно подчеркнуть эту общую связь, в которой находится христианская философия Вл. Соловьева со всем предшествующим течением русской мысли, в известном смысле ее обобщая»².

«О Вл. Соловьеве» написано после продолжительного, растянувшегося почти на два года (октября 1921 г. — лето 1923 г.) «католического соблазна», увлечения папизмом. В ялтинских диалогах «У стен Херсониса», ставших симптомом этого увлечения, Булгаков солидаризуется с той частью соловьевского учения, с которой до этого расходился, с его идеей примата Петра, критикой «фотианства» и «византийской схизмы». В своем исповедальном «Письме к другу», написанном незадолго до ареста, он пишет о Павлу Флоренскому: «Я заново проверил свою «русскую идею», и результаты вполне неожиданно оказались в полном единомыслии с Чаадаевым и Вл. Соловьевым (и как раз в том, в чем я его особенно высокомерно третирую, теперь я вижу в нем истинного служителя Божия)»³. Свидетельством охлаждения к папизму являются страницы пражского дневника «Из памяти сердца». И это охлаждение — еще один повод для

² Цитируется по рукописи, подготовленной мною к печати.

³ Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск. Водолей. 2001. С.186.

ревизии Булгаковым своего отношения к Соловьеву, в частности, к Соловьеву-богослову. Не случайно в конце текста мы обнаруживаем выписки из богословских работ Соловьева — «Великий спор и христианская политика» и «Россия и вселенская Церковь», латинскую выписку из «Триденнского исповедания веры», прочитанного Соловьевым при его тайном присоединении к католицизму.

«София или папство, горизонталь или вертикаль», — так ставит вопрос Булгаков в Пражском дневнике. Краткие, но очень значимые оценки находим мы в черновике: и упрек Соловьеву в тайном переходе в католичество (в 1896, а не 93 году, как пишет Булгаков, имевший не очень хорошую память на даты) — «шаг самоубийственный для дела Соловьева, который теперь усердно эксплуатируется католиками, которые глухи к основной мысли Соловьева и делают его униатом», и сочувственную оценку учения о Церкви как Софии, «ничего общего не имеющего с католичеством, где церковь понимается скорее как папа».

За прошедшие годы определенной переоценке подверглась и софиология Соловьева, прежде всего эротизация Софии (в которой оппоненты упрекали и самого Булгакова). София Булгакова теряет свой ипостасный характер, а вместе с этим как будто и черты женского человеческого пола (хотя упрек в эротизации своего богословия Булгаков продолжает получать и от церковных критиков, и от евразийцев). Работа началась еще в Крыму и была связана с изживанием увлечения мистикой А.Н. Шмидт (пиком этого увлечения была статья «Вл. Соловьев и А.Н. Шмидт», вошедшая в сборник «Тихие думы»). Значимой на этом пути является написанная в Крыму статья «Мужское и женское», в которой наряду с идеей представить эти категории как трансцендентные полу в человеческом смысле, стоит немаловажная для Булгакова задача убедить себя в том, что «откровения» Шмидтихи — прелесть и никаким воплощением «небесной Маргариты» она на самом деле не является. Комментарием к строкам черновика «"Женственность" Софии и женскость» могут послужить строки из упомянутой работы: «Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьев в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую грёзовскую головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А.Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область,

но какую-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьева и это не соответствует его собственному богословствованию, и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить «Прекрасную Даму», «Незнакомку» и под<обное> на площадь, как Возлюбленную Песни Песней, которая на стогах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного»⁴.

Соловьев и соловьевская София — для Булгакова больше чем личная привязанность. Это знаковые имена, символ определённого типа мирозерцания, связывающего Афины и Иерусалим, античную религию, культуру и философию с христианским откровением. Ему навсегда останется ценен в Соловьеве «воскресший в нем *платонизм*, как подлинная, родная сфера русского философствования». Православие Булгакова становится результатом длительных интеллектуальных исканий, серьезного и ответственного пути в культуре, политике, экономике. Это надо учитывать тем, кто ныне, как и прежде берется уличать Булгакова в гностицизме и прочих интеллектуальных (и не только) ересях. В этом смысле обращение Булгакова к новой оценке личности и мысли Соловьева надо рассматривать в более широком контексте эмигрантской и советской общественной жизни. В 1925 году в эмиграции широко отмечается 25-я годовщина со дня смерти философа, проводятся торжественные заседания в Религиозно-философской академии в Париже, в обществах и кружках Берлина, Риги и пр. В России, естественно, официальная память об этой дате умалчивает, но Соловьев не только не забыт, но на излете уходящего и устранимого из жизни творческого поколения появляется ряд значительных изданий и исследований, посвященных ему — это третий том «О Вл. Соловьеве в его молодые годы» С.М. Лукьянова, написанная в начале 20-х годов монография С.М. Соловьева-младшего, издание в 1921 г. седьмого, дополненного, издания стихотворений, а в 1922 г. «Шуточных пьес» В. Соловьева, статьи Г.И. Чулкова и пр. Возможно, публикуемый черновик Булгакова также представляет собой набросок исследования — статьи и монографии, которая не была написана. К специальному рассмотрению соловьевского учения Булгаков больше не вернется, оставаясь тем не менее соловьевцем по посвящению.

Нужно вспомнить о еще одном моменте, который мог вызвать в Булгакове потребность еще раз высказаться по поводу Соловьева. Это отношения с Г.В. Флоровским, в ту пору его духовным сыном, поначалу вошедшим в воссозданное в Праге в 1923 году Братство святой Софии, а впоследствии оставившим его, прежде всего, по самоощущению своего

⁴ Булгаков Сергей, прот. Мужское и женское в Божестве. // С.Н. Булгаков. Религиозно-философский путь... М., Русский путь. 2003. С. 357.

кардинального расхождения с линией соловьевских наследников внутри эмигрантской церкви. Флоровский, чья первая студенческая статья 1912 года была посвящена новинкам соловьевской библиографии, много и активно занимается Соловьевым в 20-е годы. Эти занятия хоть и не продуцируют появление многих специально посвященных Соловьеву трудов, но оставляют заметный след в статьях того периода. Упомянем только отклик на берлинский журнал Андрея Белого «Эпопея»: В мире исканий и блужданий. III. Пафос лжепророчества и мнимые откровения // Русская мысль. 1924. Т. 44. № 3—5. С. 210—233, где дается развернутая оценка «первой» религиозной метафизики Соловьева, поры его увлечения гнозисом, каббалой и немецкой мистикой. Можно с уверенностью утверждать, что отталкивание Флоровского от Соловьева (при сохранении к нему постоянного интереса) происходило при косвенном (отрицательном, в данном случае) влиянии Булгакова и его нарастающих софиологических исканий. Центростремительная сила в одном случае сменялась центробежной в другом. О своих соловьевских штудиях Флоровский не забывает извещать Булгакова и после его переезда в Париж летом 1925 г. Так, в письме от 30.12.1925 г. он пишет Булгакову: «Тема о Соловьеве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое досельшнее суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Отчасти, знаете ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор "Тихих Дум"... Кстати, попалался ли Вам 25 № "Веры и Родины", посвященный "защите" Соловьева. Как раз вчера Н. 0. <Лосский> возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов "полемики". Что значит намек на сожжение сочинений Соловьева в Сов. России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> *по всей линии шкличный религиозный долг* и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И чрез это *отречение* мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В "Дом Отчий" надо войти Образумленным? > от мирской мудрости, и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной <1 нрзбр.Х А о Соловьеве надлежит слагать не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные и зауспокойные моления — о душе смутной и <1 нрзбр.Х Мне иногда кажется, что Sancta Fides способна в порядке тактического обмана беатифицировать Соловьева (подобно Зинаиде Волконской), и эта новая лесть, может быть, откроет глаза его неумеренным *прав<ославным> читателям*».

В недатированном письме, относящемся скорее всего к Великому Посту 1926 г., Флоровский продолжает эту риторическую тему: «Мои лич-

ные занятия идут ни шатко, ни валко. Пробую приняться за писание о Соловьеве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы передо мною обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьева. В конце концов, для церковного сознания он остается "внешним", к<ак> бы мы его не любили, как бы мы не были (и ни должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, "дивинистом", к<ак> любил называть себя С. Мартен. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьева> есть не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклезиология бледна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор... Если Вам представится случай, не откажите переслать мне давно обещанную французскую книжку о Соловьеве (о Мировой душе). Нет ли у Вас книжки о Соловьеве — d'Herbigny. Мне было бы очень желательно и полезно снова иметь ее на некоторое время под руками, а в Праге, к сожалению, до сих пор я ее нигде не нашел⁵. И, наконец, перед самым отъездом Флоровского в Париж (в сентябре 1926 г.), где он войдет в число коллег отца Сергия по Богословскому Институту, он пишет Булгакову пространное письмо от 22.7/4.08.1926 г., в котором высказывает свою точку зрения на софиологию, и соловьевское «софиесловие», которым изначально вдохновляется Булгаков, целиком и полностью ставит в контекст гностически-масонской, а не церковной традиции: «*Церковной Софии Сол<овьев>* вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология — еретическая и отреченная... Скажу резко, у Соловьева *все лишнее*, а с тем вместе *главного нет вовсе*. Просто все на другую тему, и потому не на тему. Все лишнее. Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное...»⁶. Здесь резкая полемика с Соловьевым является как бы эвфемизмом тех критических аргументов, которые Флоровский хочет высказать Булгакову. После таких резких отповедей философия Соловьева должна быть «проклята и забыта». Но, как ни странно, Флоровский снова и снова возвращается к образу и мысли философа. Публикуя, к примеру, в 1928 году в бердяевском Пути запоздалую рецензию на три тома биографических материалов о Соловьеве С.М. Лукьянова «О Вл. Соловь-

⁵ Письма Г.В. Флоровского цитируются по оригиналам, хранящимся в архивном фонде прот. Сергия Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже.

⁶ Это письмо опубликовано: Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу//Символ. № 29.1993. С. 202-207.

еве в его молодые годы» (1916—1921), он с предельной скрупулезностью прослеживает интеллектуальный путь молодого Соловьева (странно, но Соловьев из тех фигур, чьи жизнеописания тяготеют к агиографичности — и не только в исчислении творческих вех — лекций, чтений, публикаций книг и статей и пр., но и в фиксации мельчайших жизненных деталей: пил чай у Соллогубов, поехал в Красный Рог или Липяги, жил в Москве с такого-то по такое-то и кормил из рук голубей. Трудно себе представить хронику жизни Лопатина или даже Бердяева, а вот то, что нет до сих пор соловьевской хроники, кроме охватывающего лишь юность до 1876 г. труда Лукьянова — странно). Создается впечатление, что подчеркнутая решительность в отторжении мысли Соловьева обусловлена условиями их эпистолярной (и не только) полемики с Булгаковым. В «путевой» рецензии наряду со сходной в общих чертах оценкой соловьевской мысли, мы находим требование «внимания и сочувствия»: «Сложность духовной природы Соловьева всегда была очевидной. Но часто казалось, что эту сложность он преодолевал во внешнем и гармоническом синтезе. И уже давно стало ясно, что последний и предельный синтез Соловьеву не только не удался, но и не удавался никогда, что он жил в постоянном напряжении, надломе и борении. В этой бурной истории далеко не все нам ясно и понятно. Но только внимательное и сочувственное знание ее может открыть доступ в духовный мир Соловьева, в его философское дело, и позволить правдиво воспроизвести его собственный путь, то *что он сам хотел сказать*, а не только то, что *мы* можем у него для себя вычитать и отыскать». Та же мысль рефреном повторена и в конце рецензии: «На шуточный вопрос "кем бы Вы хотели быть" — в "Альбоме признаний" Т.Л. Сухотиной Соловьев ответил: "собою вывернутым на лицо..." И в этом гаерском ответе есть какая-то тайная и зловещая правда. "Собою" ли был Соловьев в своем творчестве? И чем больше вникаешь в его творения, в его признания, в его жизнь, все его творчество сливается в один крик боли, и с тем большею силою просятся на уста его же собственные слова, которыми он напутствовал в могилу своего многолетнего интимного друга Фета:

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы,
И скорбный стон с дрожащею мольбой...
Непримиренное вздыхает сиротливо,
И одинокое горюет над собой...»⁷.

⁷ Флоровский Г.В. Молодость Владимира Соловьева // Путь. № 9. 1928. С. 83-87.

Прот. Сергей Булгаков

+

О Вл. Соловьеве

13/26. II. 1924.

Вопрос *личный*, юношеская любовь. Соловьевское общество: Рач.<инский>, Труб.<ещкой>, Эрн, Флор.<енский>, Берд.<яев>, Вяч. Ив.<анов>, "Путь". Соловьевство не в учении, но проблематике, не в *что*, а *как*. *Личная религиозная судьба*. При полной свободе от сол.<оловьевских> доктрин, к<ото>рые не выдержали критики времени и своего собственного дилетантизма в исполнении, кроме того аберрации во всех почти решит.<ельных> пунктах учения, он сохраняет символическое значение, свойственное толькоему. При этом только он один, кроме еще, м.<ожет> б.<ыть> Конст. Леонтьева, не безответен перед совершившимся, к<ото>рого *не* видели ни славянофилы, ни Дост.<оевский>, что внушает нам "насмешку горькую обманутого сына над обманувшимся отцом".

1) С<оловье>в и проблема *религиозной философии*. *Ars philosophandi*⁸: "созерцание и умозрение". Русский, православный тон философии, отличный от мнимо-беспредпосылочного протестантского: если Кант — ключарь зап.<адной> философии, родившийся от схоластики, то Вл. С<оловье>в, *mutatis mutandis*⁹, тоже для русской. Его филос.<офские> труды ("Крит.<ика> отвл.<еченных> нач.<ал>", "Чт.<ения> обогочел.<овечестве>", "Фил.<ософские> нач.<ала> цельного знания" суть только опыты, но в них *осознаны проблемы религ.<иозной> философии*. Это не было абсолютно ново (Сковорода, Юркевич, Кудрявцев), но это является основным для нашего поколения, и за ним следуют Трубецкие, москХовская> группа и молодые. Фактически С<оловьев> не был свободен от зап.<адной> фил.<ософии> (как и Хомяков, и славянофилы), но он и не стремился к обособлению. Воскресший в нем *платонизм*, как подлинная, родная сфера русского философств.<ования>. Сейчас философия становится для нас непонятной роскошью, живем без философии, но когда придет время возвращения к ней, это будет возвратом и<менно> к С<оловье>ву, не в его учении, но <в> проблематике.

2) С<оловье>в как *богослов*. Церковная четкость и резкость в нем с юности: учение о Церкви, таинствах, посте и молитве: сравнение с <1 нрзбр.>, расплывчатым, диккенсовским мировоззрением Д<остоевско>го, хотя он сам и называл его "православием". С<оловье>в связал

Искусство философствования (лат.)

С оговорками; сообразно с условиями (лат.)

свою судьбу с великим и роковым вопросом о соединении церквей, отсутствие к<отор>ого он ощущал как рану на своем собственном церк<овном> теле, и идеал видел не в разделении, но в эпохе соединения. Для него это вопрос не национально-культурный или церковно-политический, нодогматико-канонический, требующий углубленного и самоотверженного, свободного от страсти суждения по существу. Колебания в т.<очке> зр.<ения> В. С<оловь>ева по этому вопросу: раннее славянофильство, вселенско-церковная т.<очка> зр.<ения> на вопрос, его учение о папстве и папизме, о протестантизме, взгляд на историю Европы, как на историю Зап.<адной> церкви и мысль о незаконченности церк<овного> развития и стремление к восстановлению единства, которому препятствует как католический империализм, так и неподвижность востока. Католический уклон В. С<оловь>ева 80-х годов. Влияние еп.<ископа> Штроссмайера, личность последнего. *La Russie et l'église universelle*, — слабость этой книги, составленной не столько по соб.<орным> актам (как может показаться по цитатам), сколько по католическим шпаргалкам, и, главное, уклончивость в отношении к Ватик.<анскому> догмату, лишь вскользь упоминаемому. Рядом с этим свое собственное богословствование о Софии, чуждое и ненужное католикам.

Проповедник соединения церквей, отрицавший *силу* разделения, вдруг, тайно, переходит в католичество в 1893 г.¹⁰, причем после этого причащается и погребается в православии. Я не могу ни понять, ни оправдать этого факта: был ли это интеркоммуниональный эксперимент, но к чему вело это нарушение канонических запретов, было ли это отчаяние перед казенщиной победонос<евского> режима (о которой мы основ.<ательно> забыли). Но это шаг самоубийственный для дела С<оловь>ева, к<отор>ый теперь усердно эксплуатируется католиками, к<ото>рые глухи к основной мысли С<оловь>еваидеалают его униатом. Т.<очка> зр.<ения> "Трех разговоров": там снова соединение церквей, причем примат Петра совершенно не ясен. Заслуга С<оловь>ева сделать этот вопрос делом жизни и превосходство его т.<очки> зр.<ения> над всяческим конфессионализмом, чисто оборонительным. Человеческая слабость — не выдержал и хотел видеть несозревший плод, стал экспериментировать. Мечта о теократии как царствии Божиим в истории, — иудейский, ветхозаветный <1 нрзбр.> мотив теократии по существу: его отрицание одними и чаяние другими, христианская общественность.

¹⁰ Соловьев осуществляет тайное присоединение к католической церкви не в 1893 г., а 19 февраля 1896 г. в Москве в часовне в переулках Остоженки у католического священника Николая Толстого (см.: Соловьев СМ. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., Республика. 1997. С.318).

3) С<оловье>в и учение о церкви как *Софии*, ничего общего не имеющее с католичеством, где церковь понимается скорее как папа. Влияние немецкой теософии и нездоровая гностика: «Деварадужныхворот»¹¹. «Чтения о богочеловечестве». «О ч<еловече>стве О. Конта». Новгородская иконография. Уклон С<оловье>ва: «женственность» Софии и женскость. Уравнение относит.<ельно> женщины: неверное изложение содержания новгор.<одской> иконы: там не женщина, но ангел. Личный мистический опыт С<оловье>ва: приложить его стихотворения и нек<ото>рые письма. Область двусмысленного и скользкого: мистическая эротика переходит просто в эотику, София в Сонечку, область мистического блуда. Анна Шмидт. Особая острота и пронзительность этого мотива, которому отдавали дань увлечения многие (и я). Поэзия Блока — «прекрасной дамы» как отражение С<оловье>вства; она кончается тупиком: мистическая иллюзия и аберрация. Реактив Фрейда в применении к С<оловье>ву (его статьи «о смысле любви», его склонность к сальностям), конечно, разрешает только поверхностную сторону вопроса. Средневековая мистика Прекрасной Дамы, Бедный Рыцарь Пушкина. Душа мира, — в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего Афродита, допустим, даже «небесная», а не всенародная, но этой *мистике* никогда нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще — *плоть*, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная, сладострастная плоть. Или это земля, «мать сыра земля» или земля-владычица, природная мать, из к<ото>рой мы состоим и в к<ото>ую уходим, но это все-таки *тварь*, но не то сверхтварное, божественное начало, какое есть небесная церковь.

4) С<оловье>в как критик и публицист. «Национ.<альный> вопрос», наименее симпатичное и ныне изрекаемое, но именно ныне наиболее нужное. Борьба С<оловье>ва с национ.<альным> самодовольством и фарисейством и его предвидение национ.<альной> катастрофы. Путь творческого покаяния и самопознания. <1 нрзбр.> духовный и национальный ревизионизм. Разница между Россией и эмиграцией. Там Гефсим.<анская> ночь, здесь — ксенофобия, хвастливость, барабанное «гром победы раздавайся», именно то, с чем боролся С<оловье>в, к<ото>рый был не услышан по-настоящему тогда и теперь. По-прежнему стоит вопрос о деле Петровом, вопрос Пушкинский. Единая Европа, единая судьба христианского ч<еловече>ства или же единство давно разрушено, но тогда и безнадежно и окончательно связанная с Европой Россия также не м.<ожет> б.<ыть> истинным востоком без истинного запада. Вызов и презре-

¹¹ Термин, упоминаемый в стихотворении Соловьева «Нильская дельта» (1898).

ние К. Леонтьева, но к востоку не меньший, чем к западу. Можно ли согласиться *быть без России* во имя всел.<енского> православия? Таков С<оловьев>ский вопрос.

5) С<оловье>в как поэт. Важность и значение его худож.<ественной> критики. Несовершенство его формы, но особая мистич.<еская> музыка его поэзии. Важность соединения поэтич.<еского> и филос.<офского> дела. Его поэзия есть больше чем «веселое ремесло», и в этом все дело. Ему не дано было просто *петь* как птица, но лишь повествовать о событиях. Платон. <Пророк?> как бич и кантианства и нашего русского быта, вследствие чего получилось такое падение вкуса и вдохновения. Мотивы поэзии С<оловье>ва: его мистич.<еская> эротика и гностика, мать-земля, мистическая дружба, ясновидение души. Лазурь. Белые колокольчики¹². С<оловье>в был не чрезмерно, но недостаточно поэтом в своем философствовании и богословствовании: его католичество и публицистика нередко схоластичны и сухи.

6) С<оловье>в как апокалиптик. «Три разговора» и «повесть об антихристе», — юродство среди кажущейся прочности мира. Буревестник. Этой стихии совсем не было в славянофильстве, этой апологии *быта*. Обращенность к будущему. С<оловье>в не был «пророк», как и Д<остоевск>ий, б.<ыть> м.<ожет>, он и сам иногда соблазнился о себе, но в нем жил дух пророчествования, о к<ото>ром сказано: «пророчества не уничтожайте». Пророки от Бога, взывание пророчества от людей: религ.<иозная> динамика, устремленность к будущему. Люди особого духовного помазания: сюда относятся: А.А. Иванов, в изв.<естном> смысле даже Гоголь, Арх. Феодор Бухарев, Д<остоевс>кий, Сол<овьев>, наше поколение, ему чуждо и враждебно славянофильство и иже ныне с ним, в своем быто- и фактопоклонстве, в духовной реакции и реставрации. Здесь проходит мистическая грань, разделяющая людей и поколения, причем, по-видимому, сейчас лишь через голову современников, молод.<ого> поколения, будущему еще не пришедшему приходится нам подавать голос свой. На С<оловье>ве во всех его аберрациях, связанных с его дерзаниями, был этот дух помазания, в нем и через него пробивалось будущее. И дорого и нужно нам не его учение, но он сам, его религ.<иозная> проблематика, его сложность, его судьба. И [потому] он прожил дни свои одиноким и бездомным странником, который внял внутренним слухом сказанным словам: «не имеем здесь пребывающего града, ибо *грядущего* взыскуем»¹³.

¹² Заглавие стихотворения, написанного в Пустыньке летом 1899 г. Последнее стихотворение Соловьева «Вновь белые колокольчики» написано 8 июня 1900 г.

"Евр.ХШ, 14.

Professio fidei Tridentum:

In catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac juro (Enchir.<idion>, 999)¹⁴.

В 1890 г. в письме в редакцию Нового Времени заявление: «я никогда не менял вероисповедания» (Письма III, 178).

В 1886 г. в письме к архим. Антонию Вадков.<скому>: «могу Вас обнадежить, что *в латинство никогда не перейду*» (187). «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иером.<онаха> Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — *более православным, нежели как из нее уехал*» (189)¹⁵.

Власть папства «держится доверчивой преданностью масс, ничего не слышавших о *мнимых* формальных правах папства» (IV, 79)¹⁶.

Папизм состоит в «ревнивом, суетливом отношении к своей власти, в стремлении поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силой оружия» (ib.).

¹⁴ *Professio fidei Tridentum* — Тридентское исповедание веры. «Признаю католическую и апостольскую Римскую Церковь, мать и главу всех церквей; и Римского Первосвященника, последователя благословенного Петра, главы апостолов, и наместника Иисуса Христа, пребывать в послушании истине обещаю и клянусь» (лат.). Тридентское исповедание было составлено католической церковью по окончании Тридентского собора (1545—47, 1551—52, 1562—63), почитаемого католиками в качестве вселенского и явившегося важной вехой в истории католической догматики и в борьбе с протестантством. Это Исповедание, дополненное первым Ватиканским собором, читал при своем тайном присоединении к католичеству и Владимир Соловьев. Установить издание, по которому Булгаков цитирует фрагмент формулы Тридентского исповедания веры не удалось, это по всей видимости одно из изданий Собраний церковных актов — *Enchiridion archivorum ecclesiasticorum*.

¹⁵ Письма цитируются по изданию: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III. Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., Общественная польза, 1911.

¹⁶ Из работы Вл. Соловьева «Великий спор и христианская политика» (Гл. VII. Общее основание для соединения церквей»). Булгаков цитирует работу по 4-ому тому 1-го издания Собрания сочинений философа (В 9 тт. СПб., Общественная польза, 1903-1907).

Разобрать христианский восток по частям, как об этом мечтают фанатики латинства, невозможно... Правосл.<авный> восток никогда не м.<ожет> б.<ыть> *обращен в латинство*, ибо в так.<ом> случае Церковь Вселенская превратилась бы в ц.<ерковь> латинскую (IV, 93) (в 1883 г.).

«Едина святая соборная и апостольская церковь (вера во Христа, < главу? > иерархии)¹⁷ существенно пребывает и на востоке и на западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение христ.<ианского> мира» (98).

Соловьев от соединения вост.<очной> и зап.<адной> церквей ждал и воссоединения с протестантством, после того как у катол.<ического> начала авторитета отнимется внешний и *принудит.<ельный>* характер (101).

... я признаю высшим судьей в делах религии — pour juge supreme en matiere de religion признававшегося отцами, т.е. ап.<остола> Петра, живущего в своих предшественниках (далее установительные тексты)... Слово ваше, о народы слова, это теократия свободная и вселенская, истинная солидарность всех народов и всех классов, христианство, осуществляемое в нашей жизни, христианизованная политика (LXVII)¹⁸.

Предчувствую тебя; года проходят мимо,
Но в облике одном предчувствую тебя
Весь горизонт в огне пылает нестерпимо
И молча жду тоскуя и любя¹⁹.

¹⁷ Помещенное в скобки у Соловьева отсутствует.

¹⁸ Цитата из написанной по-французски книги Вл. Соловьева «Россия и вселенская Церковь» (из Nota bene в конце введения к книге). Булгаков цитирует с пропусками (так, у Соловьева на «признававшийся отцами», но дается перечень отцов и др.) по всей вероятности по первому французскому изданию сочинения: Soloviev Vladimir La Russie et l'église universelle. Paris. 1889. P. LXVI—LXII; в собственном переводе Булгакова. См. этот фрагмент в переводе Г.А.Рачинского: Владимир Соловьев. Россия и вселенская Церковь. Пер. с франц. ГАРачинского. М., Путь, 1911. С. 73-74.

¹⁹ Неточно цитируется стихотворение А. А. Блока 1901 г. с эпиграфом из Владимира Соловьева из сборника «Стихи о Прекрасной Даме». У Блока:

Предчувствую Тебя. Года проходят мимо -
Всё в облике одном предчувствую Тебя.
Весь горизонт в огне — и ясен нестерпимо,
И молча жду, — тоскуя и любя.



Юбилей русской философии¹

150 лет назад, в Москве, на Остоженке, в семье университетского профессора истории Сергея Михайловича Соловьева родился сын — Владимир Соловьев. Ему было суждено стать одним из самых знаменитых людей в русской культуре XIX века и соперничать в славе со своим отцом — автором 29-ти томной Истории России. Тем более что философия, в которой подвизался сын, есть далеко не самая специфическая для России область применения интеллектуальных сил.

— Для того, чтобы заниматься философией, нужен досуг, много свободного времени. У нас времени нет. Мы заняты. Нам не до философий...

Соловьев был первым, кто дерзнул публично оспорить это мнение. Он усвоил русским право профессионально заниматься философией. Он заставил все ежедневные газеты России печатать отчеты о защитах своих диссертаций. Он сделал философскую полемику привычным для русских журналов фактом. После Соловьева нельзя больше сказать:

— Философия есть удел немцев. Кант, Фихте, Гегель — это не для нас...

До сих пор аспиранты готовят свой экзамен по философии (если, конечно, хватает ума!) по блестящим и не превзойденным никакими последующими учебниками статьям Соловьева о философах, написанным для энциклопедии Брокгауза и Ефрона.

Предьущий, 100-летний, юбилей Соловьева выпадал на 1953 год. Сталин был еще жив. Ясное дело, было не до других юбилеев. За одно упоминание о Соловьеве можно было отправиться рыть каналы. Что, собственно, и делал в начале 30-х продолжатель философского дела Соловьева, Алексей

¹ Выступление на памятном акте в Зале Заседаний Ученого Совета философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова 29 января 2003 г. Частично опубликовано: Иван и Алеша Карамазовы // Эксперт. № 3 (357). 27 января 2003. С. 56—59.

Лосев, дерзнувший в 1983 г. напечатать первую в советской России книгу о нем. Персидский царь Ксеркс велел высечь море за то, что оно не пропустило вперед его армию. Идеологи «конца прекрасной эпохи» велели высечь книжку Лосева о Соловьеве (в тонкой обложке, карманного формата), выслав ее за пределы столичного региона. Автору статьи посчастливилось в конце 80-х найти целых два ее экземпляра в библиотеке войсковой части в Нагорном Карабахе. Само имя Соловьева еще в 1918 г. было вычеркнуто Лениным из списка памятников, намеченных к установке по революционному плану монументальной пропаганды. К 1953 году память о профессорах-идеалистах, воспитанных на идеях Соловьева и высланных в 1922 г. на философских пароходах за пределы России, бесследно выветрилась из официальной идеологии. Племянник философа и автор самой достоверной книги о нем, друг Александра Блока и сам поэт-символист, католический священник Сергей Соловьев умер в 1942 г. в психиатрической тюрьме в Казани, сойдя с ума. Хирургическая операция по удалению ментального аппендикита прошла успешно — нет его, не болит, как и не было вовсе...

Удивительно другое, когда в 50-е годы благоустраивали некрополь Новодевичьего монастыря в Москве, то могилку Соловьева не только не срыли с лица земли, но уделили ему и его сестре по обручку от большого надгробья. На обручке (он же памятник) написали: «Соловьев Владимир Сергеевич. 1853—1900. Философ, поэт». Право считаться философом не смогла отнять у Соловьева даже советская власть. В 1977 году вышел прекрасный, научно подготовленный З.Г. Минц, том «Стихотворения и шуточные пьесы» Вл. Соловьева в престижной «Библиотеке поэта».

У нас нет традиции празднования соловьевских юбилеев. В истории России есть другая традиция: поминок по Соловьеву. Для памяти о христианине, а Соловьев был в подлинном смысле христианским, а не только религиозным мыслителем, день его смерти важнее дня рождения. Соловьев умер в 1900 году. Поминки по нему превращались в веи удаления ОТХІХ-ГО века: первая годовщина, вторая, десятая, пятнадцатая, двадцать пятая (уже в эмиграции). Отмечалась и сотая годовщина — международной конференцией в Академии наук, рядом газетных и журнальных статей, наконец, поминальным ужином в Узком, бывшем имении князей Трубецких, в котором Соловьев умер. Нет и традиции юбилейных речей. Но очевидно, что если память о человеке живет в культуре на протяжении 150-лет после того, как он появился на свет, значит можно сказать с известной долей оптимизма — память о нем переживет века.

Юбилей — это не просто повод поговорить о том, чем *был* для русской культуры Владимир Соловьев, «подытожитьто, что прожил», но это очевидно долг и обязанность взглянуть на то, что он *есть* для нас и теперь. После

Аполлона Григорьева мы знаем, что Пушкин — это наше *всё*. Как же тогда что-то возможно после Пушкина? Как возможен Соловьев? Упрекнутый Пушкина в том, что раненый на дуэли, он стрелял в Дантеса? Оказался, дескать, не на высоте требований христианской морали. По большому счету, Соловьев был невозможен, как, впрочем, и всякий гений. Он явился внезапно. К моменту явления Соловьева философия таилась в духовных академиях и дворянских усадьбах. Было общепризнано, что изучать логику и метафизику полезно для будущих священнослужителей. Вполне определенную метафизику. В университетах ее то запрещали, то снова разрешали. «Полезьа от нее сомнительна, а вред бесспорен». Нашей философией стала литература. На худой конец, литературная критика. Белинский и Писарев самоуверенно объясняли на страницах русской периодики «что такое хорошо и что такое плохо». Читая все это, формировалась русская интеллигенция. Общество увлекалось примитивным «вульгарным материализмом». Процветала базаровщина.

Пушкин создал канон нашей светской литературы, более того он создал саму нашу *светскость*. Литература перестала быть стихотворным переделанием псалмов и подражанием сентиментальным новеллам Запада. Русские литераторы сделали к концу XIX в. национальную литературу событием мирового значения. Таковой она остается и до сего дня. Философия в значительной степени отставала от литературы. Соловьев начал печататься, когда Достоевский завершал свой творческий путь, Толстой — цикл своего романного творчества, становясь учителем жизни. На страницах «Русского вестника» параллельно выходили «Братья Карамазовы» и соловьевская докторская диссертация «Критика отвлеченных начал». Достоевский разглядел в юноше Соловьеве неординарную личность, приблизил его к себе, ездил с ним вместе к старцам в Оптину пустынь. Черты Соловьева нашли отражение сразу в двух Карамазовых — Алёше и Иване. В поучениях старца Зосимы слышится голос юного мыслителя, видна проблематика его «Чтений о Богочеловечестве». Несколько позднее вокруг Соловьева собралась «целая плантация» философов, при его ближайшем участии возникли первые в России философское общество и философский журнал. Получив от Соловьева мощный творческий импульс, русская философия шла семимильными шагами, обгоняя своего учителя и уходя от него далеко в сторону. Серебряный век дает нам такое философское бурление, которому позавидовала бы любая национальная культура. С русской философией начинает происходить то, что в середине XIX-го века происходило с музыкой и литературой: она не только осваивала мировые вершины, она приобретала свой неповторимый колорит и неподражательную гениальность. «До неистового цветения оставалось лишь раз вздохнуть», — писала Ахматова. Доцветать прекрасному первоцвету пришлось уже за рубежом.

В лекции «Исторические дела философии», сказанной в Петербургском университете в 1880 г., Соловьев возвестил о том, что «время сугубо теоретического развития философии завершено». Сам того не подозревая, Соловьев повторил этой своей сентенцией один из тезисов Маркса о Фейербахе: раньше философы только объясняли мир, теперь задача состоит в том, чтобы его переделать. Конечно, Соловьев вовсе не предполагал, что очень скоро «весь мир насилья мы разрушим». Как религиозный мыслитель он видел задачу философии в том, чтобы призвать человека к соработничеству с Богом, чтобы поднять молящегося человека с колен, сделать его активным делателем истории, может быть, в чем-то даже равным Богу (но не дерзающим на подмену Бога сверхчеловеком!). Философия должна была по замыслу Соловьева «оправдать» Добро в мире, показать «правду» Добра, возможность его победы над злом. Он чаял, что такое окончательное торжество Добра произойдет в богочеловеческом финале истории, когда раскроются и станут лживыми все подделки, «поддельное добро», творимое «во имя свое» социалистами, гуманистами и филантропами всех мастей (именно таково бышо дело антихриста, широкими мазками нарисованного в «Краткой повести об антихристе», философском заведении Соловьева). Но эта мечта отнюдь не исключает того, что и теперь надо «выносить сор из избы», стараться умножать справедливость в частных фактах истории. И вот это именно Соловьев и делал своей публицистикой, приравнивая свое перо не к штыку, но к трудничеству монастырского послушника. Он искал реального дела в истории — «себе по плечу». Начал с идеи соединения церквей — православия и католичества, потому что в этом ему виделся первый шаг к осуществлению человеческого братства. Затем, в начале 90-х на первый план выходит для него борьба за свободу совести. Он критикует псевдо-славянофилов, культивированное ими народопоклонничество и противоположное ему духовное крепостничество, видящее в народе серую бессмысленную массу. Вступает в полемику с «зоологическим национализмом», призывающим поклониться нации за сам факт ее наличия. Вместе с Л. Н. Толстым подписывает воззвание, требующее принять меры против голода в Поволжье, протестует против введения черты оседлости для евреев. Таковы были лишь некоторые темы соловьевских выступлений, которыми снискал он славу либерального мыслителя. Либерализм Соловьева есть продолжение христианской гуманности и либеральности ранних славянофилов, а славянофилы видели основание гражданских свобод и прав личности в духе и вере. Как писал русский правовед П. И. Новгородцев, Соловьев основал целую линию в русской философии права, оставив не так много специальных работ о праве. Для него право и государство легализовались не автохтонной волей народа, дарующей и санкционирующей власть, а теми ценностями, которые эта власть и это право усматривает и защищает. Именно ценности, а не материальное производство оказываются здесь базисным началом истории.

Соловьевский идеализм послужит в начале XX века своеобразным противоядием от марксизма, философски воспринятого обществом как экономический детерминизм. Часть русских интеллигентов, успевших уже как правило побывать в ссылках и написать по 1-2 книжке на марксистские темы под влиянием сначала Канта, а затем Вл. Соловьева совершали свой переход «от марксизма к идеализму». Философский идеализм не был уходом в мир мечтаний. Он стал программой социальной революции/реформ, альтернативной марксизму. Идеалисты пропитали философской атмосферой всё поле социального опыта. Даже марксистам пришлось задуматься об отсутствии собственной философии и пытаться отыскать ее не у Маркса — у него ее нет — а, например, у Маха и Авенариуса. Это была реакция на идеализм. Философский идеализм впитали в себя кадеты и христианские социалисты. Идеи рвались в бой. После поражения первой революции идеалисты ушли в Церковь. Опыт перестроить общество на идеях Владимира Соловьева оказался неудавшимся. Может быть, всё-таки, философу не стоит замахиваться на переделку мира?

Однако может ли общество плыть в историю, подобно кораблю, потевшему ориентировку в море? Соловьев был уверен в необходимости общественных идеалов, выполняющих в истории своеобразную роль морского компаса. «Мы называем идеалом, — писал он, — то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, например, человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «по-божьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех». Но нас то ведь теперь трудно убедить в том, что идеалы *есть*, мы считаем, их *нет*, что они утопичны. А вот идолы действительно *есть*. Их сколько угодно. И не устают лепить из них тесто, именуемое идеологией.

Не стоит надеяться, что возвращение Соловьева и чтение нами его книг прибавит нам политического умения или в раз сделает политиков нравственными. Вопрос о соотношении политики и морали один из основных в этике Соловьева. Он не нов, ставил его еще Аристотель. С тех пор политика не стала нравственнее. Но это не означает, что вопрос тем самым снимается автоматически. Ведь не отменяется же понятие морали и требования морального долга в жизни человека, в зависимости от того против какой заповеди и как часто он грешит. Книги Соловьева — не пособия по софистике «или связям с общественностью». Это книги по философии, и цель их чтения — не ловкость, но умность. Политико-правовой дискурс Соловьева и сегодня насущно вторгается в нашу жизнь в таких, например, вопросах, как вопрос о смертной казни и ее применимости в цивилизованном обществе. Соловьев был убежденным противником смертной казни как меры наказания и даже вые-

тупил с призывом к Александру III помиловать убивших его отца народовольцев во имя христианского милосердия. Призыв этот не был понят, и на Соловьева были наложены санкции, впрочем, весьма либеральные. Страницы с аргументами против смертной казни должны были войти уже в его докторскую диссертацию, однако были сняты из окончательного текста и ждали конца 90-х годов, когда Соловьев вновь вернулся к этому вопросу.

По словам друга детства Соловьева и его коллеги по цеху философов Льва Лопатина, Вл. Соловьев был первым, кто начал в России «писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самих этих вопросах и стал решать их по существу». Позже, в эмиграции, о. Василий Зеньковский написал в своей истории, что Соловьев поставил перед русским философским сознанием все ключевые проблемы, но многим из них дал неправильное решение. В спорах о ценности соловьевской метафизики проходил XX век. Так, многие из безоглядно увлекавшихся идеями Соловьева и даже пришедшие в Церковь благодаря чтению его книг, вскоре духовно «переросли» Соловьева и стали пенять ему на нецерковные источники его философии. Самый убежденный приверженец соловьевства в годы первой русской революции С.Н. Булгаков, став священником, разозлил З.Н. Гиппиус, когда на поминках по случаю 25 лет со дня смерти Соловьева назвал его «почивший раб Божий Владимир», а не великий философ или мыслитель Владимир Соловьев. Критика Соловьева является зеркалом критики русской религиозной философии вообще. Одних не устраивает повышенная степень личной свободы мыслителя по отношению к православной традиции, явно выраженная экуменическая тенденция, приведшая, кстати, Соловьева в конце жизни к причащению у католиков. Другим, напротив, претит детерминизм в философии истории, с необходимостью стремящейся к богочеловечеству, инверсия марксистского детерминизма, ведущего человечество в коммунистический рай. Третьи отказывают метафизике Соловьева в самобытности, сводя ее к влиянию Шеллинга или Гегеля (точно также можно свести ее исток к кому угодно, ведь сам принцип «критики отвлеченных начал» предполагал творческое использование тех элементов, которые Соловьеву представлялись истинными в системах его предшественников). Четвертые, и их большинство, находят «русскую идею» Соловьева недостаточно русской, обвиняют его в космополитизме и либерализме, не могут простить Соловьеву резкого тона его полемики с консерваторами и патриотами. Соловьев и впрямь злоупотреблял иногда своим блестящим полемическим даром, говоря в одном частном письме, что если разбойники укрылись в лесу, и нет никакой возможности их изловить, то надо спалить лес! Однако теперь как никогда надобно не только упиваться нашими национальными достоинствами и гордостью, но и уметь трезво посмотреть на свои недостатки, а в этом наследие Соловьева оказывает нам неоценимую помощь.

В годы, когда образовалась многочисленная русская диаспора за рубежом, Соловьев был своеобразной визитной карточкой, с которой русские студенты и молодые приват-доценты входили в европейские университеты. Сколько диссертаций о Соловьеве было защищено, пожалуй, на всех европейских языках. Александр Кожевников, защищающий в 1926 г. работу о соловьевской метафизике в Гейдельберге у К. Яспера, признанного мэтра экзистенциализма, стал спустя несколько лет крупным европейским философом А. Кожевом, введшим французов в гегелевскую феноменологию духа, а затем превратился в крупного французского политика в ранге министра. Стараниями русских изгнанников нам удалось передать Европе представление о масштабе фигуры Соловьева. Соловьев и Бердяев, как и Толстой и Достоевский — неперенный атрибут познаний европейца о русской духовной культуре. Недавно в Бельгии вышел 12-й том энциклопедии «Европейское литературное наследие», в котором представлению Соловьева (статья о нем и переводы фрагментов его текстов) уделено столько же места, сколько и аналогичному представлению его германского современника Ф. Ницше. В Германии Л. Мюллером издано полное собрание сочинений Соловьева, уровень которого пока не превзойден в России. В Голландии, в Нимегене, работает постоянно действующий соловьевский семинар, весьма неплохо финансируемый правительством этой страны. Имя Соловьева встречается в официальных документах католической Церкви, апостольских посланиях Иоанна-Павла П. У нас же, как всегда нет пророка в своем отечестве. Справедливости ради, следует сказать, что книги Соловьева постепенно занимают подобающее им место на книжных полках. Отнюдь не только специализированные философские издательства с удовольствием переиздают массовыми тиражами «Три разговора» и «Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и «Оправдание добра». Вышли три первых тома академического Полного собрания сочинений, издающегося на уровне современной науки, с обширными комментариями и критическим аппаратом. Рассчитанное на 20 томов издание рискует растянуться на долгие годы. И все же долг общества перед памятью Соловьева не отдан сполна. В Белграде есть улица Соловьева, в Москве на доме, где он родился, висит мемориальная доска, свидетельствующая о посещении Ильича, церковь, где он крещен, снесена, а чуть поодаль, с тоской взирая на вновь отстроенный храм Христа Спасителя, притулился Энгельс. Устанавливая монументы буквально вчера ушедшим поэтам, с которыми те, кто ставит, вот, кажется, еще бокал шампанского не допили, не находят денег, чтобы разориться на монумент очереднику с 1918 г. Или хотя бы на могилке крест поставить.

Негодно, когда обществу следует напоминать о его философах. Философы должны напомнить нам, кто есть мы сами.

часть третья

.if I

Начала вселенского учения

часть первая

*Глава первая**О метафизической потребности у человека*

Общая и последняя цель всякой человеческой деятельности есть, несомненно, благосостояние человека, то есть возможно полное удовлетворение всех потребностей человеческой природы. [Здесь нет различия между человеком и всеми другими одушевленными существами и] С этой точки зрения человек ни в чем не отличается от остальных одушевленных существ: все равным образом стремятся к удовлетворению своих естественных потребностей, все стремятся к благосостоянию. Различие между человеком и другими животными проявляется только в особом характере потребностей, удовлетворение которых составляет [относящееся к] соответствующее каждому из них благосостояние. Человек не довольствуется лишь [благосостоянием, которое он] теми наслаждениями, <25 об.> которые ему [дает] доставляет удовлетворение его [физиологических потребностей] природных желаний, некоторые являются для него общими с животными; чтобы быть счастливым³, он должен удовлетворить одну потребность, присущую исключительно ему, потребность в моральном деянии и в познании истины. Действовать морально — означает действовать в соответствии с общими и универсальными принципами, а не под влиянием животных [желаний] инстинктов; знать истину — означает знать вещи в их всеобщности и цельности, а не в их кажущейся реальности [которая дается чувствам непосредственно],^b ~всегда частичной и преходящей^{bb}. [Здесь не место объяснять историческое происхождение, или генезис, этой высшей потребности]^{aa} Отмечая эту высшую потребность как факт, мы не исследуем ее историческое происхождение, или ее генезис: было или не было время, когда ее не существовало и когда человек жил жизнью зверей, это [нам совершенно безразлично]

^{aa} Вставка на полях рукописи.^{bb} Вставка на полях рукописи.

не должно нас пока занимать". [Мне] Нам достаточно [констатировать ее существование] знать, что она существует и что без нее человек не является человеком.

Говоря о потребностях в моральном деянии и в познании истины, я рассматриваю их как одну, ибо они тождественны в своем существенном характере. Как в природном бытии животного субъективная сторона, которая заключается в животных желаниях, и объективная сторона, которая состоит в чувственном восприятии внешних объектов, служащих удовлетворению этих желаний, составляют одну животную жизнь, ""существенный характер которой — в полном подчинении данной природной реальности, как внутренней, так и внешней^b; таким же образом в духовном существе человека субъективная, или моральная, сторона, которая заключается в стремлениях к целям общим и универсальным, <26> и объективная, или интеллектуальная, сторона, которая заключается в познании всеобщих истин, определяющих эти высшие цели, составляют одну духовную жизнь, существенный характер которой состоит в том, чтобы превзойти данную нам [реальность] природу, кажущуюся реальность как во внешних объектах, так и в самом субъекте. Ни всеобщие цели [действия] моральной деятельности, ни всеобщие истины познания не даны в видимой, или непосредственной, природе вещей; [чтобы их достичь, нужно] таким образом, моральная потребность и интеллектуальная потребность соединяются в одну потребность: подняться над кажущейся реальностью, самоутвердиться в качестве существа, превосходящего непосредственно данную природу. Эта духовная потребность уже была обозначена как *потребность метафизическая*, и я оставляю это название как в достаточной степени выражающее природу предмета. ""Поскольку эта метафизическая потребность вместе с умственной и моральной деятельностью, которую она производит, создает отличительный характер, или особую сущность, человека, то он вполне может быть определен как существо метафизическое, — определение, как мы увидим потом, совершенно верное еще и в другом смысле⁰.

Прямым произведением [потребности] человека как метафизического существа являются все религиозные и философские системы, желающие дать человеческому разуму всеобщие истины, которые он ищет, а человеческой деятельности—ее высшие принципы и нормы. ^Посредством этих систем человек утверждает в метафизических сферах и их исследует⁴¹.

^a Вставка на полях рукописи.

^b Вставка на полях рукописи.

^c Вставка на полях рукописи.

^d Вставка на полях рукописи.

Но [эта же потребность] это же свойство метафизического существа [находится] проявляется также и [в глубине] в других феноменах человеческой природы, в феноменах, которые, на первый взгляд, не представляют никакой связи <26 об.> с метафизикой, рассматриваются в обиходе как совершенно естественные и заурядные, но которые всегда останавливали на себе внимание самых великих философов; ведь известно, что принципиальное различие между умами поверхностными и умами глубокими заключается в том, что первые оставляют необдуманными вещи, которые для последних являются предметом восхищения и задачей, требующей разрешения.

Самый общий из этих феноменов, который при углубленном изучении выявляет [природу] метафизический характер человека, — это феномен *смеха*. Известно, что только человек обладает этой способностью; животные, хоть и плачут иногда, но никогда не смеются; даже самая легкая улыбка у них невозможна. [И если человек по своему внутреннему характеру определяется как метафизическое существо] И если бы меня попросили определить человека через признак столь же характерный, сколь и явный, я бы назвал его существом, которое смеется. Мы скоро увидим, как это [определение] связано с предыдущим определением человека как существа метафизического.

<27> Животное, полностью поглощенное данной реальностью, не может занять по отношению к ней позицию критическую и отрицающую, именно поэтому оно не [смеется] способно смеяться; ведь смех предполагает состояние свободы: раб не смеется. Мир явлений, состояния чувственного сознания животного представляют для него весь его мир, [именно поэтому] оно не может от них освободиться, оно ими поглощено, и потому оно столь серьезно. Человек может быть легкомысленным, может смеяться, и это является доказательством его природной свободы. Но очевидно, что человек может быть свободен от внешней необходимости мира явлений лишь постольку, поскольку он не принадлежит к этому миру целиком, поскольку он не является исключительно природным существом. Он может быть свободен от одного мира лишь в том случае, если принадлежит также и к другому. Таким образом, человеческий смех, доказывая природную свободу человека, доказывает тем самым его качество метафизического существа. В [обычном] естественном смехе, в смехе ребенка или девушки метафизическая свобода человека проявляется бессознательно для него самого. Она приобретает самосознание в осмысленном смехе думающего человека. У него имеется ясное сознание другого, идеального мира, <27 об.> противопоставляемого им этой кажущейся реальности, которая является всей реальностью для зверя или озверевшего человека, — он видит контраст и насмехается над ложной реальное-

тью, он смеется. Разве мог бы он смеяться, если бы он действительно верил в эту ничтожную реальность; но он смеется, потому что хорошо знает, что подлинная реальность принадлежит другому миру, миру идеальному, искаженной тенью которого является этот мир. Он чувствует себя свободным в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого, [он может насмеяться] и лишь в качестве существа метафизического он может насмеяться над своим природным существом. Тот же подлинно человеческий смех вызывают в нас великие сатирические и комические поэты, а также великие юмористы. Пусть мне не говорят, что сатира, насмехаясь над современной реальностью некоей эпохи или некоего общества, имеет в качестве идеала не трансцендентную реальность, но ту же феноменальную реальность, только иной эпохи или иного общества. Это верно лишь в отношении сатиры поверхностной, которая набрасывается на мнимое зло, не достигая его корней. Настоящая сатира представляет недостатки не того или иного отдельного явления, но состояния самого человечества, она насмеяется <28> над всей нашей кажущейся реальностью и над человеком, поскольку он подчинен этой реальности. И если бы это ничтожное состояние было нашим окончательным состоянием, если бы эта презируемая реальность была единственной, то следовало бы покончить с собой; но мы бросаем им вызов и смеемся. Не там наше отечество: что нам до них?

Другой феномен человеческой жизни, выявляющий свой метафизический характер, — это искусство и поэзия. Что является истинным предметом искусства? В древние времена, когда люди обладали вещью, но не обладали ее идеей, искусство определяли как подражание природе. Очевидно, что оно только этим и было, оно не могло иметь никакой самостоятельной ценности, и можно было бы сказать вместе с одним писателем, что яблоко, которое можно съесть, ценится гораздо выше, чем яблоко нарисованное. Но достоверно, что произведения искусства производят на нас совершенно особое [действие] впечатление, которое так же и даже значительно более [реально] [сильно] могущественно, чем [действие] впечатление, произведенное соответствующей реальностью, что было бы невозможно, будь произведение искусства лишь воспроизведением этой реальности. Искусство не копирует единичные явления — это не фотография; все произведения искусства должны иметь общий и универсальный характер, но, с другой стороны, они не могут быть чистыми универсалиями: ничто так не противоположно искусству, как абстракции. Предметы искусства и поэзии — это конкретные реалии, индивидуальности, но индивидуальности всеобщие, или типические. И этот тесный союз индивидуального и универсального в произведениях искусства был признан отличительной особенностью искусства, тогда как в нашем видимом мире

индивиды не являются универсалиями, а универсалии не являются <28 об. > индивидами. Таким образом, хотя материально [реальность] мир искусства является тождественным нашему реальному миру, формально он другой; и если между ними существует отношение подражания, то надо сказать, что наша кажущаяся реальность есть дурная копия, пародия на идеальный мир, разрозненные картинки которого предстают перед нами в произведениях, одушевленных художником и поэтом. И если один человек может создавать эти картинки, а другие могут непосредственно их понимать, то это доказывает, что эта идеальная реальность, эта метафизическая реальность является областью, присущей человеку, это доказывает, что человек — метафизическое существо.

Говоря о метафизическом существе человека, исходя из того, что оно проявляется в смехе и в изящных искусствах, я не могу быть вполне уверен в том, что буду понят большинством моих читателей. В наш безумный и серьезный век божественный гений исчез, и искренняя радость вместе с ним. Произведения искусства, которые производят [еще] в наши дни, есть только копии копий, и если люди еще смеются, то лишь по привычке. Единственное, что еще признают представляющим идеальную сторону человека, — то, что содержит в себе минимум идеального, положительная наука, открытый враг всякой метафизики. Но горячность, с которой большинство ученых объявляют себя чуждыми всякой метафизике или даже [открыто] прямо нападают на нее, весьма подозрительна и подводит нас к изучению истинного отношения положительной науки и метафизики (из вступит<ельной> лекции< >).

<29> Мы указали, что в произведениях искусства [мир] метафизическая реальность [дана] представлена нам в разрозненных картинках. Наука требует, чтобы она нам была дана в логическом познании как всеобщее единство. [Несмотря на неоспоримую реальность метафизической потребности человека] Именно это требование сегодня отбрасывают наиболее категорическим образом. Но эта ненависть ко всему метафизическому очевидным образом является лучшим доказательством реальности метафизической потребности, и чем эта ненависть отчаяннее, тем более проявляется мощь враждебной силы. Недруги метафизики, будучи не в состоянии отрицать сам факт метафизической потребности, должны утверждать, или что эта потребность ненормальна, исключительна, является чем-то вроде болезни, или что, будучи нормальной, то есть свойственной человеческой природе, она тем не менее не может быть удовлетворена. Что касается первого предположения, то оно совершенно произвольно. Что является критерием нормальных потребностей? Всякая потребность нормальна, если она существует. Но если бы даже существовали ненормальные потребности, то как можно было бы поместить в их число по-

требность всеобщую, [принадлежащую] появляющуюся у самых разных людей — во все времена и во всех странах? Так как вне всякого сомнения, что потребность метафизического познания в той или иной форме, будь то религия <29 об.> или философия, свойственна огромному большинству людей, то именно те, у кого эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассмотрены как существа ненормальные, как чудовища. Что касается того утверждения, что метафизическая потребность, хотя и свойственна человеческой природе, но никогда не может быть удовлетворена, то это все равно что сказать, что человек приговорен к вечному страданию, и сделать из человечества духовного Тантала на веки вечные. Такое предположение слишком серьезно, чтобы мы приняли его со слов этих господ, не изучив как следует доказательств, на которых оно может быть основано.

Глава вторая

О возможности метафизического познания

Прежде чем исследовать философские доводы, с помощью которых хотят доказать невозможность метафизики, надо сказать несколько слов о распространенном, я бы даже сказал расхожем, аргументе, употребляемом наиболее часто с той же целью. Он заключается в утверждении, что человеческий ум слишком ограничен для познания истинной субстанции вещей, метафизической реальности: «В сокровенные глубины природы не позволено проникнуть никакому сотворенному духу. <30> Будь доволен, что она открывает тебе свою внешность». Благодаря чему мы знаем, что человеческий ум ограничен и не способен познать сущность вещей? Благодаря опыту, безусловно. Но всякий опыт относится к ряду явлений в некоторое данное время. Таким образом, основываясь на опыте, мы могли бы утверждать, что человеческий ум в своем прошедшем развитии и до настоящего момента [продемонстрировал неспособность] не смог познать метафизическую реальность. Но так как мы не знаем, в каком отношении находится время, уже пройденное человечеством, к тому времени, которое ему еще предстоит пройти, то заключить, основываясь на неспособности [неудаче], продемонстрированной предшествующим развитием, о неспособности абсолютной, было бы столь же неразумно, как [утверждать, что ребенок] утверждать, видя ребенка нескольких месяцев отроду, что он навсегда лишен дара речи, потому что не заговорил до настоящего времени. Быть может, человечество также не способно к

метафизическому познанию, как грудной ребенок не способен говорить. Но более того. Как только мы допустим, что человечество находится в состоянии развития, мы даже в данный момент не сможем утверждать, что теперь человечество к чему-либо не способно. Всякое развитие подчинено закону непрерывности, вследствие которого мы никогда не можем указать абсолютную границу между разными фазисами, или ступенями, этого развития: они всегда тесно переплетены, и новый фазис начинается, когда предыдущий еще не достиг своей цели; то есть как только мы допустим — а мы не можем не допустить этого, — что в будущем фазисе развития <30 об> человечества, в неопределенном будущем, будет возможно познать метафизическую реальность, то можем ли мы быть уверены, что это будущее уже не настало хотя бы для некоторых индивидов? Таким образом, опыт не может нам дать ничего абсолютно достоверного в том, что касается способности или неспособности человеческого ума к метафизическому познанию.

Или кто-нибудь скажет, что границы человеческого ума, которые делают его неспособным познать метафизическую реальность, субстанциально и абсолютно необходимы, то есть свойственны [самой сущности] человеческому уму не в его временном проявлении как феномену, но в его внутренней сущности, в его субстанциальной и абсолютной природе? Но такое утверждение уже предполагает, что мы знаем внутреннюю сущность человеческого ума, что мы знаем его как субстанцию, так как иначе мы не могли бы знать, что ему свойственно в его сущности; это предполагает, следовательно, не только феноменальное познание, но и сущностное, или субстанциальное, познание; это предполагает, одним словом, познание метафизическое. Так что, основывая на метафизическом познании наше отрицание всякого метафизического познания, мы сами же и разрушаем тем самым это отрицание и утверждаем возможность такого познания.

Переходя теперь к философскому аргументу, [против] доказывающему невозможность метафизического познания, легко увидеть, что он должен проявляться в трех видах, сообразно которым за отправную точку принимается <или> предмет познания, то есть метафизическое существо, или же познающий субъект, или, наконец, сама природа действительного познания.

Первый вид, сведенный к форме силлогизма, таков:

<31> Maj<or>. Предмет метафизического познания есть сущее в себе, а не бытие относительное.

Min<or>. Мы можем познавать только явления, [всякую вещь] то есть то, что относится к нам, следовательно, мы не можем познавать сущее в себе.

C<onsequentia>. Ergo, мы не можем обладать метафизическим познанием.

На это я отвечаю: nego majorem, nego minorem, nego consequentiam.

1) Nego majorem: [Когда мы говорим о метафизическом существе] Предмет метафизического познания обсуждается еще без обладания этим познанием, то есть без знания того, чем может быть этот метафизический предмет. Однако необходимо иметь какую-нибудь идею относительно него, иначе не о чем было бы говорить. Если невозможно иметь такую положительную, или абсолютную, идею, предшествующую его познанию, то необходимо дать ей по крайней мере определение отрицательное или относительное, [то есть] по отношению к тому, что мы уже знаем, что нам дано в нашем опыте, то есть по отношению к феноменальному, или физическому, бытию. В связи с этим мы должны дать метафизическому существу двоякое определение. Прежде всего, мы определяем его как то, что не является феноменальным бытием. Это очевидно. <31 об.> Но, отличая метафизическое существо от феноменального, мы должны допустить необходимую связь между ними и сказать затем, что метафизическое существо содержит абсолютную основу бытия феноменального. Так как само понятие последнего предполагает, что феноменальное бытие не обладает как таковое своей истинной субстанцией, или своим абсолютным началом, эта истинная субстанция, или абсолютное начало явлений, должно содержаться в другом бытии, которое не является уже бытием феноменальным, а является бытием метафизическим. Но если метафизическое существо — абсолютная основа явлений, то оно [не может больше быть] понимается не только как сущее исключительно в себе, существо абсолютно простое и безразличное: у него уже существует отношение, связь с другим. Оно не может быть только общей основой феноменального мира — in abstracto. Если метафизическое существо и феноменальное бытие не должны пониматься как чистые абстракции, то мы должны разуметь метафизическое существо как реальную основу реальных явлений во всем их действительном множестве и разнообразии, или, другими словами, метафизическое существо должно содержать в себе начало всех особенных форм и всех индивидуальных свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени <32> всей полнотой и всей реальностью этого мира. Таким образом, по своему определению метафизическое существо не может быть исключительно простой и безразличной субстанцией, но,^a как основа, или реальное начало, всех явлений³, должно известным образом заключать в себе все относительные формы и все реалии нашего [феноменального] действительного мира (и еще не-

определенное множество других форм и реалий, ибо феноменальный мир не есть что-нибудь завершенное, непрерывно появляются новые явления, основа или начало которых должны быть заключены в мире метафизическом): это не абстрактное, или умозрительное, бытие, но существо в высшей степени реальное и конкретное. А если так, то между феноменальным миром и [существом] миром метафизическим есть определенное соответствие, через него и устанавливается общая возможность познания последнего.

2) *Nego minore*: Когда утверждают, что мы можем познавать только явления, а не сущее в себе, предполагают, что эти два способа бытия абсолютно разделены и противопоставлены друг другу, что у них нет ничего общего. Именно это предположение не только бездоказательно, но решительно ложно. Явление [есть явление] — это видимость, или обнаружение, видимость, или обнаружение чего-нибудь, но чего же может быть обнаружение, как не сущего в себе? (Так как все, что есть, есть или в себе, или в явлении для другого.) Очевидно, что мы вообще можем знать только то, что дает о себе знать другому, что обнаруживается, или является, то есть мы можем знать только явления. Быть явлением и быть познаваемым для другого значит одно и то же. Но поскольку явления могут быть только обнаружением сущего в себе, постольку, познавая их, мы имеем также и некоторое знание последнего. Совершенно очевидно, что мы не можем непосредственно познавать <32 об. > существо, как оно есть в себе [и для себя], то есть наше познание не может содержать его в самом его <существовании? >, или материально, так же как образ в зеркале не может материально содержать в себе отражаемый предмет. Но как этот образ тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, также и метафизическое существо, абсолютно непознаваемое в своей внутренней сущности, как оно есть для себя, может быть познано с достоверностью как объективное бытие, в явлениях, которые являются его обнаружениями, выражая более или менее непосредственно его внутреннюю природу. [Само] Понятие явления как обнаружения, или видимости, предполагает два термина: во-первых, существо, которое является, и, во-вторых, то, для которого оно является; и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее непосредственным, но оно всегда есть отношение, бытие для другого.

Эти замечания позволяют нам дать точное определение того, что называют явлением и сущим в себе. Мы подразумеваем под явлением [все, что существует непосредственным образом] непосредственное существование одного существа для другого или то, что непосредственно может быть познано другим; мы подразумеваем под сущим в себе то,

что не может существовать непосредственно для другого или не может быть познано непосредственно другим. Мы должны хорошо запомнить это определение, так как в дальнейшем увидим его важность. Теперь же нам достаточно отметить, что прямым следствием из этого определения является [соотносительность] тесная связь [существования] между явлением и сущим в себе, так как [совершенно очевидно, что для того чтобы существовать для другого (а в этом и есть природа явления), нужно быть прежде существом в себе, так что только существо в себе является нам в] первое есть лишь существование для другого, существование относительное или проявление последнего, так что, зная явления, мы познаем *eo ipso* существо [метафизическое] в себе. Отсюда следует <33> еще, что различие между нашим обыкновенным познанием и [нашим] познанием метафизическим относительное или степенное. Если бы феноменальное познание было лишь познанием явлений как таковых, исключая существо в себе, и если бы метафизическое познание было непосредственным познанием существа в себе как такового, исключая всякую явленность и обнаружение, то между этими двумя способами познания не было бы ничего общего. Но мы видели, что непосредственное познание сущего в себе есть нелепость и что, с другой стороны, во всяком феноменальном познании мы в большей или меньшей степени познаем и сущее в себе, поскольку оно обнаруживается. Итак, всякое познание есть познание сущего в себе в его проявлениях, и разница может заключаться в том, что те или иные из них являются более или менее совершенными обнаружениями существа в себе, и если мы пожелаем указать определенное различие между познанием феноменальным в собственном смысле слова и познанием метафизическим, то мы скажем, что последнее есть познание [обнаружение] существа в себе, в его прямом и адекватном (или цельном) обнаружении³. Пока мы еще не исследуем, имеем ли мы такое познание, все, что мы хотим — это <выяснить> общую возможность такого познания, и эта возможность дана нам предшествующим определением, ибо как только метафизический предмет проявляется, он познаваем по своей природе.

<33об.> 3) *Nego consequentiam*: В заключении есть больше, чем в посылках.^b Если бы даже метафизический предмет не имел никакой связи с феноменальным существованием (что утверждалось в большей посылке и было признано ложным) и^b если бы даже в данном нам познании не было ничего, кроме явлений (что утверждалось в меньшей посылке и

^a На полях рукописи фраза, отмеченная авторским значком сноски: «Точный смысл этих понятий будет нам совершенно ясен лишь в дальнейшем».

^b Вставка на полях рукописи.

также было признано ложным), то из этого не следовало бы, что в данном нам познании мы ничего не знаем о метафизическом предмете. Но [всегда] забывают [доказать], что наше рациональное, или рассудочное, познание есть стихийный акт [нашего ума], который не ограничивается данными познаниями, но преобразует и расширяет их. Я не хочу говорить здесь о том, что называют врожденными идеями, так как их невозможность всегда предполагается как установленная, будь то ложно или истинно, противниками метафизики [хотя]. Чтобы не усложнять вопрос, я не буду говорить здесь о них. Я буду исследовать лишь стихийный акт рассудочного познания, так как если даже человеческий ум до чувственного опыта есть *tabula rasa*, то еще никто не смог отрицать, что если этот опыт дан, то человеческий ум использует свойственную ему способность — способность к абстрагированию, которая заключается в переработке [опытов] эмпирических данных в общие идеи. Если бы метафизическое существо было, как это предполагают, совершенно лишено всякого феноменального качества, если бы оно было существом абсолютно простым и безразличным, то наш ум путем возрастающей абстракции мог бы вскоре прийти (прекрасно известно, что он и приходит) к идее существа, абсолютно свободного от всякого качества и феноменальной формы, и <34> посредством этого он имел бы адекватное познание метафизического существа. Но мы не будем останавливаться на этой возможности (которую [была осуществлена] осуществили многие философские и религиозные системы) после того, как мы увидели, что метафизическое существо уже по самому своему определению не может быть ограничено этим состоянием безразличия и абсолютной пустоты и что оно проявляется во всей полноте явлений. Таким образом, по природе своего предмета метафизическое познание совершенно возможно, что и следовало доказать.

Второй вид аргумента против метафизики, сведенный к форме силлогизма, таков:

Ma<or>. Человеческий ум как познающий субъект определяется некоторыми формами и категориями, которые ему свойственны и вне которых никакое познание не может быть ему дано.

Min<or>. Метафизическое существо не определено этими категориями.

C<onsequencia>. Ergo, мы не можем познать метафизическое существо.

На что я отвечаю: n<ego> m<ajorem>, n<ego> m<inorem>, n<ego> c<onsequentiam>.

1) N<ego> ma<jorem> и min<orem> в том порядке, в какой они поставлены в этом силлогизме. То, что все данное нам познание, весь наш

опыт, то есть весь мир явлений, определяется формами и категориями нашего познающего субъекта, — это великая истина, которая впервые ясно была доказана Кантом. То, что наше пространство и наше время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) <34 об.> в своей действительности принадлежит только нашему познающему субъекту, а не вещам самим по себе — это истина, великое значение которой мы будем иметь случай оценить. Но что эти формы по самой своей природе, *ipso genere*, субъективны, то есть что наше пространство и наше время, а также категории нашего рассудка не могут иметь ничего соответствующего им "в метафизическом существе"³, — это не только не было доказано, но ни Кант, ни кто-нибудь из его последователей даже и не пытались это доказать по очевидной невозможности такого доказательства, тогда как противоположное ему более чем вероятно. Что метафизическое существо не определяется ни *нашим действительным* пространством, ни *нашим действительным* временем, это очевидно, но подлежит ли оно или нет этим формам *вообще*, имеет ли оно что-нибудь, им соответствующее, или нет — это другой вопрос, и мы видели уже, что само определение метафизического предмета требует предположить, что он обладает известным образом всеми относительными формами феноменального мира.

N<ego>c<onsequentiam> почти на том же основании, что и вывод предшествующего силлогизма. Если бы формы данного нам [объективного] познания были субъективны по своей природе (каковыми они не являются), и если бы метафизическое существо не могло никаким образом определяться этими формами (что также неверно), то из этого следовало бы только, что все <35> данное нам познание субъективно и что метафизическое существо не может быть его предметом. Но сам Кант допускает, что наше действительное познание составлено из двух элементов: 1) элемента материального, произведенного каким-то образом вещами или самими существами, действующими на нашу восприимчивость, и 2) элемента формального — форм и категорий, в которые материальный элемент, если можно так сказать, облачен. Все наше познание вещей состоит из этих двух элементов. Теперь, анализируя этот составной продукт и абстрагируясь от всех формальных элементов, которые не принадлежат самим вещам, мы [получаем] можем получить в результате чистое бытие этих вещей, *Ding an sich*, которое по отношению к внешним вещам было бы для нас чистым *x*, но [поскольку мы сами] в нашем внутреннем сознании наше собственное существо в самом себе дано нам непосредственно, [так что то, что не известно нам во внешнем, является] и в этом мы имеем ключ к метафизическому познанию. Это и есть мысль знаменитого Шо-

пенгауэра. Для нас нет необходимости подвергать ее здесь углубленной критике. Нам достаточно [видеть] [заметить] указать на возможность метафизического познания вне предположенных субъективными форм феноменального познания. Во всяком случае, [очевидно, что] раз не может быть доказано, что формы нашего познания субъективны абсолютно, или по своей природе, то возможность метафизического познания со стороны познающего субъекта допускается.

<35 об.> 3-й вид. Maj<or>. Все наше действительное познание заключается в представлениях нашего ума, или в состояниях нашего сознания, а все, что не является состоянием нашего сознания, не может быть нами познано.

Min<or>. Метафизическое существо не может быть состоянием нашего сознания.

C<onsequentia>. Ergo, мы не можем познать метафизическое существо.

Ответ тот же: nego m<ajorem>, n<ego> min<orem> и nego c<onsequentiam>.

1) N<ego> maj<orem> (Из статьи «Р<усского> В<естника>»)

2) N<ego> min<orem>. Так как всякое явление есть представление, или состояние сознания, какого-нибудь субъекта, то утверждение, содержащееся в меньшей посылке, сводится к тому, что метафизическое существо не может быть явлением; что уже было признано ложным как противоречащее самому определению метафизического существа.

3) N<ego> c<onsequentiam>. [Если даже] Когда, исходя из действительного, или данного нам, познания, непосредственно [делают вывод] заключают о нашем познании вообще, то всегда забывают о познающем субъекте, также как дети, считая людей в обществе, забывают посчитать самих себя. Даже если все наше действительное, или данное нам, познание было бы лишь состояниями нашего сознания, непосредственно никак не связанными с истинным бытием вещей, то [нельзя было бы] следовало бы <36> еще доказать, что наш ум не может в своей самопроизвольной деятельности абстрагироваться от всех эмпирических качеств и прийти к [познанию] абсолютным и всеобщим идеям, соответствующим метафизическому существу. Допустим, что весь мир явлений есть лишь представление в нашем уме; но сам этот ум не может быть представлением, так как кем бы он тогда представлялся? Значит, это метафизическое существо, которое в своей самопроизвольной деятельности поднимается над всем этим миром образов и познает то, что ему подобно. Но мы не имеем никакой необходимости останавливаться на этой возможности и по отдельности опровергать выводы наших силлогизмов, после того как ложность посылок была показана. Таким образом, мы увидели:

1. Что метафизическое существо не есть сущность исключительно простая и безразличная, но что это существо в высшей степени реальное и конкретное.

2. Что явления не могут быть отделены от сущего в себе и что в явлении более или менее непосредственно познается сущее в себе.

3. Что субъективный характер форм нашего познания не мешает им соответствовать независимым от них реальностям.

4. Что, наконец, если все элементы нашего познания суть наши представления или образы <36 об.>, то представление, или образ, не может быть отделено от воспринимаемого [или представляемого, поскольку через представления] сущего, которое через них, таким образом, и может быть познано.

Все это снова говорит о том, что метафизическое познание, как по свойству своего предмета, так и по свойству познающего субъекта и самого познания, безусловно возможно, что и требовалось доказать.

Глава третья

О действительности метафизического познания

Мы определили метафизику как познание сущего в его непосредственном и полном обнаружении, или сущего в его целостности. Теперь нам необходимо объяснить точный смысл терминов «непосредственный» и «целостность».

Все, что мы знаем или можем познать, субъективно¹⁴ есть наше восприятие или состояние нашего сознания, так как мы не можем выйти из самих себя. Но среди этих восприятий есть два совершенно различных класса. Одни из них, будучи нашими восприятиями, относятся, однако, непосредственно к существам или вещам, существующим вне и независимо от нас. Их субъективное состояние — быть нашими восприятиями — рассматривается лишь как знак, или выражение < 37 >, внешнего независимого существа.

¹⁴ Когда мы воспринимаем нашими чувствами какой-либо внешний предмет, мы даже не думаем, что субъективные элементы этой вещи являются восприятиями нашей души; мы смотрим на них лишь как на представляющие внешний предмет, и мы видели, что они в действительности являются таковыми. Таким образом, этот класс наших восприятий дает

Слово на полях рукописи.

нам познать существо другого или другое существо; это есть лишь обнаружения другого существа для <37 об.> нас, то есть обнаружения существа для другого, или обнаружения опосредованные. Это все восприятия, которые мы получаем посредством внешних чувств, зная...^а

<37> Под непосредственным обнаружением я подразумеваю обнаружение сущего для себя, под обнаружением опосредованным — его обнаружение для другого, так как мы знаем, что сущее в себе как таковое (по своему определению) не может существовать непосредственно для другого; следовательно, чтобы обнаружиться для него, оно должно прежде обнаружиться для самого себя, и это внутреннее обнаружение становится, таким образом, субъектом обнаружения внешнего, или для другого, но так, что это последнее всегда вторично, или опосредованно. Теперь мы поставим вопрос по существу: имеем ли мы в нашем познании непосредственное обнаружение сущего в себе? предыдущ<ий>^с

<37 об.> Другой класс состоит из восприятий, или из состояний сознания, которые даны нам без посредства внешних чувств и которые [не выражают существо] не являются знаками других существ, а являются обнаружениями нашего собственного. Разделительная линия между двумя классами очень проста: все, что мы воспринимаем через зрение и т.д., принадлежит к классу восприятий внешних, или восприятий в собственном смысле, все остальное принадлежит к классу внутренних состояний нашего сознания. Теперь достоверно известно, что в сфере нашего опыта мы имеем [некоторое] явления, которые нельзя видеть, слышать, пробовать на вкус и т.д., это наши мысли, чувства, желания. Также очевидно, что даже внешние восприятия как восприятия, как состояния нашего сознания, своей субъективной стороной принадлежат к классу внутренних явлений, так как, со всей очевидностью, нельзя видеть, касаться и т.д. ни зрения, или зрительного восприятия, ни слуха и т.д.... Внешние, или чувственные, восприятия такие же, как и все другие наши внутренние состояния, но отличает их от остальных то, что в них или через них наше существо находится в непосредственном <38> и реальном контакте с другими существами, определяется ими, так что эти состояния не могут рассматриваться как обнаружения субъекта через самого себя и для самого себя, но должны рассматриваться как обнаружения другого через субъект и для него, то есть как обнаружения опосредованные. То, что в этих восприятиях мы находимся в *реальном* контакте с другими су-

^а Авторская вставка внизу страницы, переходящая на верх следующей страницы, в конце оборвана.

^с Слово «предыдущ<ий>», видимо, относится к предшествующему фрагменту.

ществами, доказано самим характером этих восприятий. Наша уверенность в том, что мы воспринимаем реальный внешний объект, не есть уверенность логическая, умозаключение, но уверенность непосредственная, которая не отделена от самого восприятия. (Критика противоположного мнения.) "Так, во внешних явлениях мы имеем реальное обнаружение других существ, то есть опосредованное обнаружение сущего*.

Что касается состояний чисто внутренних, то есть тех, которые являются таковыми не только материально, или с субъективной стороны, но абсолютно, которые не могут быть отнесены к реальному воздействию других существ на нас, но выражают собственное действие нашего существа, то они являются тем самым непосредственными обнаружениями сущего, то есть нашего существа, так как мы видели, что мы сами, наше природное бытие не может быть явлением, но со всей необходимостью есть существо в собственном смысле, или существо в себе. Отсюда следует, что во внутренних состояниях нашего сознания, то есть в тех, в которых мы реально не определены другим существом, мы имеем непосредственное [познание] обнаружение сущего, что и есть первый элемент <38 об.> метафизического познания.

Так как именно сущее, а не явление мы познаем в нашем внутреннем опыте, то с помощью этого опыта мы можем дать положительное определение сущему [в его отличии от феномена]. Прежде всего очевидно, что мы являемся существом только как возможность, или сила (*<Suu(u<;)*), потому что действительные состояния нашего сознания, то есть та или иная определенная мысль, то или иное чувство, то или иное желание не составляют нашего существа, — они есть лишь частичные выражения этого существа; у меня есть теперь определенная мысль и желание, но я могу иметь и знаю, что буду иметь бесконечное множество других. Следовательно, прежде всего сущее — это возможность или сила чувствовать, думать и хотеть. Но также очевидно, что я не могу думать *вообще*, чувствовать *вообще*, хотеть *вообще*. Я думаю определенным образом, чувствую и хочу определенным образом. Таким образом, чтобы определить не абстрактное сущее, или умопостигаемое сущее, но реальное сущее, надо сказать, что это активная и определенная возможность хотения, восприятия и чувствования, или активная возможность хотеть, воспринимать и чувствовать определенным образом.

У нас есть внешние восприятия, которые являются только состояниями нашего существа в реальном контакте с другими существами, что с очевидностью доказывает существование последних. Но каковы эти существа? Мы видели, что <39> восприятия, полученные нами от них, не

выражают непосредственно их собственную природу, так как они являются лишь опосредованными обнаружениями, они выражают их существо по отношению к нашему, а не к самому себе. Но то, что называют материальными вещами и есть именно эти внешние восприятия, эти явления, которые возникают в соприкосновении двух реальных существ, но отнюдь не собственная, или внутренняя, природа этих существ. Эта последняя может быть познана только в своем непосредственном обнаружении, которое мы имеем в нашем сознании, поскольку мы тоже являемся существом; мы не можем знать непосредственно прямое обнаружение других существ, их обнаружение для самих себя, но нам достаточно знать непосредственное обнаружение [существа] нашего собственного существа, ибо непосредственное обнаружение одного существа как таковое не может быть отлично от непосредственного обнаружения другого; различие может быть в степенях и в индивидуальных свойствах, но не в общем определении, так же как краснота одного объекта не отличается как краснота от красноты другого объекта. Человек как таковой не отличается от другого (то есть в <своем> качестве человека, которое обще им обоим). Также и непосредственное обнаружение, или обнаружение существа для себя, не может отличаться от непосредственного обнаружения другого существа для себя в своем качестве <39 об.> непосредственного обнаружения. Теперь очевидно, что внешние существа, которые воспринимаются нами как материальные предметы в их опосредованном обнаружении, должны иметь также непосредственное обнаружение, или обнаружение для себя, так как опосредованное предполагает непосредственное; иначе мы имели бы непосредственное познание внешних вещей, что абсурдно. Таким образом, мы должны допустить, что внешние существа обнаруживаются также, как активная возможность хотения, восприятия и чувства.

(Из «Р<усского> В<естника>»)

^{aa} [Мы установили <наличие> множества реальных существ, определенных как активная возможность <чувствовать?>. Из этого определения следует, что эти существа различаются по степеням. Низшая степень — атом неорганического мира; высшая степень из известных нам — человек]³.

Определение психического существа: активная возможность внутреннего чувствования, ^ которая возвышается до личного самосознания и духовного самосознания¹³, чувствования другого в самом себе (которое поднимается до полного образа и до мысли), и хотения, то есть стремления к реальному союзу с другими существами (которое представляет три ступени: хотение в собственном смысле, желание и воля).

^{aa} Квадратные скобки подлинника.

^{bb} Вставка на полях рукописи.

Три общих разновидности воли:

воля безразличная,
воля негативная (ненависть),
воля положительная (любовь).

<40> Теперь ясно, что это множество существ как таковое не представляет сущего в себе: мы увидели, что это только непосредственные обнаружения сущего в себе; но обнаружение предполагает абсолютную субстанцию, которая обнаруживается, а раз множественность уже есть форма обнаружения, то эта субстанция едина. Теперь, если каждое индивидуальное существо было определено как активная возможность и т.д., то абсолютная субстанция должна быть определена как активная возможность ^непосредственно обнаруживаться всеми определенными способами чувства, ошущения и воли. Теперь очевидно, что это определение содержит три элемента: <1> primo, *возможность*, 2 <secundo>, действительность и, 3 <tertio>, союз этих двух понятий. Абсолютное существо может обнаруживаться, оно реально обнаруживается, но в этом реальном обнаружении оно не может выразить все свое существо как таковое и, таким образом, оно остается у себя. Возможность бытия по отношению к объективному и реальному бытию есть не-бытие, это бытие чисто субъективное, это даже не само бытие как таковое, это только субъект, субстрат, *Stocheifisvov* для бытия, чистое небытие, негативная свобода. После того как оно обнаруживается, становится бытием реальным и объективным, <40 об.> после обнаружения в объективном бытии оно сохраняется как возможность, то есть в качестве небытия оно обладает объективным бытием, но оно не ограничено им, то есть оно положительно свободно; так как свобода негативная заключается в отсутствии владения, тогда как положительная свобода <заключается> в том, чтобы владеть, но самому не быть во владении. Это свободное бытие есть дух. Таким образом, истинное определение абсолютного существа как такового есть *дух*.

Очевидно, что абсолютное существо как возможность есть материальная причина отдельных существ; как существо объективное, или идея, оно есть их формальная причина; наконец, в качестве духа, оно есть целевая причина, [которая содержит] причина всего в конкретном бытии и в жизни. Так как определения абсолютного существа вытекают из самой его природы, они не могут быть подчинены вторичным формам явлений, они абсолютны и вечны, как оно само; оно содержит в себе абсолютную и вечную материю, абсолютную и вечную форму и абсолютную и вечную целостность всего существующего. Но все существующее не абсолютно и не вечно. Изменяющееся, относительное и чисто феноменальное бытие

^c Вставка на полях рукописи.

мира не может быть объяснено через существо абсолютное, такое существо не может стать действующей причиной изменяющихся явлений Вселенной; какова <41 > же их непосредственная и действующая причина?

Если взять отдельные явления в их отдельности, то ответ прост: деятель этих явлений есть отдельное существо или отдельные существа; в явлениях внешней природы - это природные существа, или низшие монады; в человеческой деятельности — это люди, высшие монады. Но если мы рассматриваем явления не по отдельности, а в их взаимной связи, в их целостности, то мы увидим, что эмпирический деятель есть лишь посредник действия, а не подлинный деятель, так как эти явления имеют в своем результате нечто, не содержащееся ни в возможности, ни в намерениях отдельного эмпирического деятеля. Если бы действовало само эмпирическое существо, то результат его действия должен был бы соответствовать его цели, определенной внешними обстоятельствами; но мы видим, что реальный результат не [соответствует] вытекает ни из цели, ни из эмпирических деятелей, ни из обстоятельств как таковых. Действуя, мы видим, что результат представляет собой цель разумную и общую, но отнюдь не нашу. И эта достигнутая цель становится средством для другой цели, еще более общей и более разумной, которая в еще меньшей степени является нашей. Вся эта телеология имеет феноменальный характер, потому <41 об.> что все эти цели достигнуты во времени и в пространстве и еще потому, что по своей природе они промежуточны и относительно, служат средствами для других, еще более высоких, целей. Поскольку они не могут исходить из абсолютного существа, в котором все абсолютно, как оно само, они должны быть действием отдельных существ, и раз эти телеологические феномены носят более общий, более разумный и более универсальный характер, чем наши цели, [они должны] и раз они *руководят* действием эмпирических существ, то они должны быть отнесены к более высоким по внутреннему бытию и более могучим существам, чем все существа нашего мира. Мы вынуждены допустить существование таких высших существ еще по двум причинам: это закон непрерывности и необходимость бессмертия души.

До сих пор мы выводили логически необходимые заключения из фактов, данных в нашем внутреннем непосредственном опыте.⁴¹ Мы познали отдельное бытие в нашем собственном опыте, мы познали общее и необходимое бытие через общий и необходимый орган познания — через разум⁴. Но чтобы познать теперь природу существ вне нашего мира, их отношение с абсолютным существом и с нашей реальностью, — для этого познания наши обычные средства недостаточны <42>. Но как только мы [уже] допустим существование этих существ, мы получим особые сред-

Вставка на полях рукописи.

ства. Ибо эти существа, существуя и воздействуя на нас, открываются нам, или дают себя познать. Как <всякие> существа, эти существа являются индивидуальными, и, как высшие существа, они универсальны. Мы знаем их через *вдохновение*, органом <их> познания является конкретное мышление, или интуиция, материальным элементом которой является *воображение* и формальным элементом — диалектика³.

<43> [часть первая]

Глава первая

*О трех фазисах [природы] абсолютного начала
и о трех божественных ипостасях*

[Философия наравне с религией имеет смысл лишь для тех, кто]

Первым началом вселенского учения является абсолютное начало всего существующего. Как абсолютное начало оно существует в себе, независимо от всего существующего. Как начало всего существующего, оно существует во всякой вещи и, как следствие, может быть познано.

Ни одна система не отрицала существования абсолютного начала. Даже скептицизм [может утверждать] стремится только к доказательству непознаваемости этого начала. Другие системы допускают не только его существование, но и возможность его познания^b и различаются лишь в определении, которое ему дают^b. В диалектической части нам предстоит сразить аргументы скептицизма. Что до остальных систем, то они рассматривают абсолютное начало в качестве универсальной материи, бесконечной субстанции, воли, идеи, или всеобщей формы всего существующего, наконец, в качестве абсолютного духа.

<43 об. > Вселенское учение в равной степени признает правоту всех этих систем. И в первую очередь, очевидно, что абсолютное начало не может быть таковым, то есть полным, или совершенным (так как именно в этом смысл слова *absolutum*, происходящего от глагола *absolvere*), не содержа в самом себе материальную причину всего существующего. Та-

^a На обороте листа беспорядочные записи по вертикали и горизонтали, сделанные медумическим письмом. В разных местах читается: «Сосрш Я воротилась к тебе, жизнь моя. Я приду к тебе завтра. Мне хотелось бы стать живой для тебя. София».

^{Ьb} Вставка на полях рукописи.

ким образом, первое определение, которое мы даем [сущему] абсолютно-му началу, это определение всеобщей материи, или первой материи всего существующего. У индивидуальных существ одно из них служит материей другому. [Примеры.]³ Но материя всеобщая, материя всего существующего не может быть другим существом, так как оно не может [иметь] найти себе другое бытие вне всего существующего. Следовательно, эта материя не может быть определена как бытие. Но если это не бытие, значит это небытие. Однако это не может быть чистым или простым небытием, или ничем, так как тогда это не могло бы быть материей чего-либо. Поэтому это не может быть отрицанием бытия как такового, но только отрицанием актуального бытия (или в акте), то есть: это лишь возможность, или сила (*potentia*), бытия. Это ясно: материя бытия не может быть самим этим бытием, или бытием в его действительности, и так как она не может быть ни другим, ни ничем, то она должна быть бытием в возможности, или относительным небытием. То, что сказано о материи, полностью применимо и к понятию субстанции. Ибо субстанция бытия, поскольку ее отличают <44> от самого бытия, может быть только его возможностью. Это применимо также к терминам субстрат и субъект (*imoxsitisvov*), которые [означают] имеют подобную этимологию и идентичное значение. [Примеры.]^b Таким образом, определяя абсолютное начало как первую материю, мы определяем его в то же время и как возможность бытия, или относительное не-бытие, как всеобщую субстанцию, субстрат или субъект.

Различие между первой материей и материей вторичной, или относительной.

Если мы хотим образовать для себя положительную идею возможности бытия, или относительного небытия, то мы должны обратиться к рассмотрению нашей собственной воли. Необходимо отличать волю от отдельных и определенных актов воления, так как если бы воля заключалась только в этих действиях, то мы не могли бы желать чего-либо другого, наша воля была бы совершенно исчерпана этими определенными актами воления. Однако в реальности этого не случается. Наша воля, ^aто есть способность воления^a, остается совершенно такой же после всех актов воления; мы можем хотеть, сколько нам заблагорассудится, ибо это не исчерпывает нашей воли, мы ее тем самым не теряем. Исходя из этого очевидно, что воля абсолютно не ограничена нашим действительным волением, и что если это воление, то есть определенные волевые акты, являются чем-то, если им необходимо приписать бытие, то воля есть не что

^a Квадратные скобки подлинника.

^b Квадратные скобки подлинника.

^a Вставка на полях рукописи.

иное, как возможность бытия, или относительное небытие. И поскольку воля вообще заключается <44 об. > только в этом, есть только возможность действия, или действительного бытия, постольку мы вполне можем сказать, что абсолютное начало (как материя, или субстанция) есть всеобщая воля. И действительно, если оно есть небытие, то оно есть отсутствие или недостаток бытия. Но оно не может быть [недостатком] лишенностью бытия в совершенно абстрактном и негативном смысле, совпадающем с *ничто*. Оно должно быть, следовательно, положительным недостатком бытия, необходимостью=жаждой=желанием бытия. Но не определенным желанием, а желанием бытия вообще, или волей. Таким образом, с этой стороны мы тоже подходим к определению абсолютного начала как всеобщей воли, и мы видим внутреннее тождество двух понятий, которые по видимости столь удалены друг от друга: понятия материи и понятия воли. [Они удалены через] Вторичное и случайное значение, по обыкновению придаваемое этим двум понятиям, лишь отдаляет их друг от друга, тогда как они сближены их изначальным и существенным смыслом.

[Абсолютное начало как начало бытия не может быть ограничено состоянием возможности, оно должно обладать действительным бытием, формальной причиной бытия или объективным бытием.]

Универсальная материя предполагает универсальную форму, небытие, или абсолютная возможность, предполагает абсолютное бытие, субъект предполагает объект, воля предполагает идею. Характеристика идеи = чистому бытию.

<45> [Абсолютное начало бытия, которое не может быть определено ни как бытие, ни как небытие, должно быть понято как [свобода] активная возможность бытия.]

[Абсолютное начало бытия не может быть тождественно действительному бытию, так как это противоречило бы самому понятию начала; но оно не может быть и менее реальным, чем действительное бытие, так как иначе реальность последнего не могла бы проистекать из начала, что также противоречит понятию начала. Таким образом начало]³

Абсолютное начало как *положительное небытие* (*super esse* или *plus quam esse*). [Я определяю] Абсолютная свобода = дух. Начало субстанциального единства. Абсолютное начало формы или идеального многообразия: *Novg, Aoyog*.

Начало реального многообразия. *Anima mundi*.

Мир божественный, мир идеальный, мир природный. Вечность трех миров. Нормальное соотношение трех миров, рассматриваемое в своей

^a В последних двух абзацах квадратные скобки подлинника. Первый абзац начинается со спуска.

вечности, или в себе (или для абсолюта): первое состояние. Ненормальное отношение, восстание третьего мира: второе состояние (настоящее состояние), (процесс). Нормальное отношение как восстановленное, или для себя (для нас): третье состояние.

<45 об.>^a Вселенское учение [положительные начала которого] имеет в качестве исходного начала абсолютное начало всего существующего, в качестве завершения, или цели, — совершенство и вечное благосостояние для всего, что существует, в качестве средства, или посредствующего звена, — отношение и взаимодействие богов и людей.

Абсолютное начало бытия под различными именами признано всеми философскими и религиозными системами. Среди последних даже скептицизм, отрицая существование у нас [возможности] способности к его познанию, вынужден допустить его существование. Что до других систем, то вообще они допускают, что [оно не только существует, но и] абсолютное начало может быть нами познано, но они различаются между собой по определенным названиям, которые ему дают. [Мы увидим, что] Вселенское учение признает относительную справедливость всех этих систем, не исключая скептицизма.

Совершенно очевидно, что для познания абсолютного начала как такового, то есть абсолютным образом, надо уподобиться ему, надо обладать абсолютным бытием. Раз наше действительное состояние абсолютным не является, то мы не можем <46> познать абсолютное начало в нем самом. Но оно есть начало всего существующего и как таковое — в своем отношении к нашему бытию и к нашему миру — оно может быть познано нами: и поскольку это отношение определено [природой]^b собственной сущностью абсолютного начала, постольку мы можем иметь относящееся к ней познание.

[Во-первых, мы должны утверждать, что абсолютное начало всего существующего (или начало бытия вообще) не может быть определено как бытие, так как в этом случае вне всего существующего было бы некое бытие, что абсурдно. [Значит,] надо определить его как небытие. Но категория небытия имеет двоякий смысл. Она может означать просто лишенность бытия, то есть ничто.]^c

Абсолютное начало, которое не может быть определено ни как существо (отдельное), ни как бытие (вообще), ни как небытие (в смысле лишенности), должно быть понято как возможность (положительная) бытия; начало не есть бытие, оно *обладает* бытием (то есть *всем существующим*);

^a Фрагмент начинается со спуска.

^b В рукописи зачеркнутое слово «природа» выделено волнистой линией, что может означать возвращение автора к первоначальному варианту.

^c Квадратные скобки в рукописи.

оно им обладает, но не определено, не ограничено им. Оно не есть что-либо и поэтому оно абсолютно едино, так как множественность предполагает отношение, предполагает качество. Но это единство не может быть исключительным единством, или лишенностью множественности. Оно является единым само по себе абсолютным образом, то есть может обладать (и обладает) множественностью, не теряя своего субстанциального единства.

Всякое определенное бытие (а неопределенное бытие есть лишь абстракция), всякое <46 об.> определенное бытие предполагает множественность. Таким образом, начало бытия должно быть и началом множественности.

С одной стороны, абсолютное начало находится над всем существующим, является абсолютным единством, положительным не-бытием, чистым духом. С другой стороны, оно есть непосредственная возможность бытия, или материя; так как если абсолютное начало было бы лишь сверхсущим (или свободным небытием), (духом), то оно никогда не произвело бы бытие и бытие никогда бы не существовало, но если бы бытие не существовало, то оно не было бы свободным (так как нельзя быть свободным от ничто). Таким образом, во-вторых, оно должно быть *непосредственной возможностью* или *необходимостью* бытия = волей = *гдшид/ом* (Из другого листа о положительной лишенности как жажде бытия.)

Только различая внутри самого себя другое начало, абсолютное начало может полагать себя в качестве первоначала; только обнаруживая себя обладателем необходимости бытия, оно обнаруживает себя и свободным духом. Только разделяя абсолютное единство, можно прийти к истинной множественности, но чтобы разделять, надо иметь принцип деления. Очевидно, что только в единении множественного может проявиться подлинно единая природа <47> абсолютного начала.

"Все, что существует, вечно происходит с абсолютной необходимостью (выражение Спинозы) из внутренней связи абсолютного начала как такового и непосредственной возможности бытия, или материи. Определяя первую материю, дух становится началом формы. Определение есть разделение или отделение. Первая ступень — отделение идеальное или во внутреннем акте воображения (*Vorstellung*). Эта умственная форма есть идея (*Kouoq, Novg*). Вторая ступень — это отделение *реальное* или в чувственном акте (N.B. в первом преобладает дух^a, во втором — мате-

^{aa} На полях рукописи: «Материя — это воля. Всякая воля предполагает водящего субъекта. Здесь субъектом является начало как дух. Оно чувствует в себе жажду бытия и отличает себя от этой жажды как того, кто ею обладает. Оно чувствует, что она есть в нем и поэтому является им самим, но простирается вне его и является началом другого».

рия. N.B.). Реальная форма — это тело. Дух в первой форме есть *Novg*, материя во второй — есть Душа. Таким образом, мы имеем первичный Ум и первичную душу. Это конкретные существа. Абсолютное начало, становясь NoCs/ом и душой, по своей природе не прекращает быть абсолютным и положительным единством. Таким образом, мы имеем три первоначальные ипостаси: Дух, Ум и Душа.

<47 об.> Только в отношении к Уму и Душе Дух проявляется как таковой или для себя, так как, чтобы проявиться или полагать себя как такового, надо отличаться от другого. Таким образом, Дух, который субстанциально есть абсолютный *grius* всего, феноменально зависит или определен Умом и Душой. Таким же образом, Ум, который субстанциально есть *grius* воплощенной Души (идея есть *gr<ius>* тела), так как прежде, чем реальная форма будет воплощена в действительности, она должна существовать в идее (*potentia*) (прежде чем что-то [сделать] произвести, надо знать, то есть иметь идею того, что хочешь произвести), — действительный Ум, ^a то есть Ум, мыслящий нечто реальное³, зависит от Души. Очевидно, что зависимость трех ипостасей взаимна и что они могут быть поняты только как совечные.

Дух вообще есть субстанциальное и нерасторжимое единство, то есть такое, которое не может быть уничтожено своей противоположностью, существующей вместе с ним. В первой ипостаси (Дух как таковой) — это субстанциальное единство существует актуально (или *для себя*); таким образом, в этой ипостаси единство абсолютно; во второй ипостаси субстанциальное единство лишь субстанциально: действительность множественна, но множественность эта идеальна, реальная [или действительная] множественность содержится лишь в возможности. Наконец, в третьей <48 > ипостаси реальная множественность есть акт; субстанциальное единство, также как и идеальная множественность, существуют лишь в возможности. Дух, полагающий себя как Ум и как Душу, не исчерпывается этим, но, будучи по своей природе Духом, возвращается к себе и полагает себя как такового. Также и в полагании всей множественности существ, будь то идеальных или реальных, Дух возвращается к себе, а так как его полагания вечны, то и эти возвращения Духа тоже вечны. Посредством этого мы получаем чисто духовную множественность, соотносящуюся с идеальной множественностью, произведенной Умом, и реальной множественностью, произведенной Душой: каждое существо, идеально отделенное Умом и реально — Душой, духовно объединяется с Духом в акте абсолютной любви.

Одни и те же существа включаются в абсолютное единство Духом, идеально различаются Умом и реально разделяются Душой. Три мира со-

Вставка на полях рукописи.

здают здесь один мир в трех его видах. Между этими тремя мирами существует совершенная связь.

Абсолютное начало есть Единство, и проявление начала в трех мирах есть лишь осуществление единства. В первом мире субстанциальное единство существ в Духе есть их действительное единство: если они и различаются, то только для того, чтобы немедленно соединиться. Множественность, разделение <здесь> лишь в возможности. Действием является <здесь> любовь³. Во втором мире существа различаются идеально, то есть через первоначальный акт Ума в умопостигаемом пространстве. Этой идеальной множественности соответствует идеальное единство или умопостигаемый порядок. <48 об.> Идеальное единство не отменяет множественности. Ум различает, чтобы соединять, ^b~но в этом союзе различие сохранено в качестве идеального. Наконец^b, в третьем мире, где множественность реальна, или чувственна, единство тоже должно быть реальным и чувственным.

То есть единство, будучи всегда одним и тем же, в первом мире *существует*, во втором — оно *мыслится (представляется)*, в третьем — *чувствуется* внешним образом⁰.

В нормальном порядке второе начало является субъектом первого непосредственно, а третье — субъектом второго и через него — первого. То есть Душа желает, воображает, наслаждается только Умом и умопостигаемым миром и т.д. Реальная множественность существует только как *основа* <идеальной> множественности и идеального единства. Душа и животный мир есть лишь материя умопостигаемого мира, который точно так же не имеет реальности и материальности через и для себя самого: он обладает ею в третьем мире, также как третий мир обладает своей идеальностью во втором, а своей духовностью (положительным или действительным единством) — в первом. Третий мир есть лишь реальность, или реализация, второго, а тот в свою очередь есть лишь образ, или представление, первого. Все (идеальное) объективное содержание третьего мира

^a Здесь в рукописи стоит значок «+», который может быть истолкован как маленький крест или как начало нового абзаца.

^{bb} На полях рукописи:

«Дух	Ум	Душа
Любовь	Воображение	Чувство»

^c Текст рукописи прерывается медиумическим письмом, заключенным Соловьевым в квадратные скобки:

«[Сх̄ііс +Думай обо мне. Я рожусь <в> апреле < 1>878. Соq̄ia +]».

Французский текст возобновляется на поле, а затем продолжается на половине листа, находящейся ниже медиумической записи.

получено им от второго, а вся субстанциальность, или утверждение, - от [второго] первого. Третий мир не утверждает для себя: он существует только для второго, а второй — для первого. Таким образом, вся множественность существ, все идеальные и реальные формы миров, существуют здесь только для Духа, или абсолютного Единства, — ничто не существует здесь для себя. <49> Этот совершенный союз трех миров,^a (где третий мир абсолютно пассивен, второй активен лишь в отношении к третьему, но пассивен в отношении к первому)^c, составляет первое мировое состояние. Первая ипостась господствует: это царство Отца.

[Но единство, чтобы быть совершенным, должно существовать не только для абсолютного Духа (для Бога), но еще для объединившихся существ; чтобы иметь реальное существование в сознании отдельных существ, это единство должно быть достигнуто ими, должно быть *произведено*. Чтобы быть произведенным, оно должно быть прежде отложено или отвергнуто; чтобы быть реально произведенным, оно должно быть реально отвергнуто.]^b

Вселенная в этом состоянии представляет живой организм, состоящий из психических существ, различающихся по уровню их развития и по отношению трех начал. ^c~Всякое существо не существует здесь исключительно для себя, но лишь как часть целого^c. В основе всего лежит Душа, но в основе самой Души находится антибожественное начало, которое теперь изменяет форму. По отношению к чистому Духу в нем самом, по отношению к не-бытию положительному, это была непосредственная и слепая возможность отдельного бытия (вообще). Но в космосе это бытие стало божественным. Антибожественное начало теперь может быть лишь возможностью отдельного бытия в его исключительности. Сила, укореняющаяся абсолютно в отдельном существе и желающая исключить все остальные, — это начало ложного единства, диаметрально противоположность <49 об.> божественному единству.

Абсолютное начало — это положительное единство (положительное небытие). Положительное единство не есть отсутствие множественности, но превосходство над множественностью. Это предполагает множественность, причем множественность реальную, или действительную. Действительная множественность предполагает действительное разделение, действительное разделение предполагает противостояние или ненависть. Таким образом, абсолютное начало не есть только начало любви, но также и начало ненависти или злобы, начало не только единства,

^a Вставка на полях рукописи.

^b Квадратные скобки подлинника.

^c Вставка на полях рукописи.

но и разделения, и если тем не менее собственная природа Бога заключается в любви и в единстве, то это говорит о том, что единство и любовь могут превозмочь разделение и ненависть или имеют их в своей возможности, но чтобы обнаружилась эта возможность, должны обнаружиться также и разделение и ненависть, и тогда превосходство единства и любви проявится как их победа³.

<50> Каждая высшая ступень бытия содержит в себе низшие как свою материю. Душа мира — это человеческая Душа: *Spiritus in nobis qui viget illafacit*. Человеческая Душа — это сознательный центр и внутренняя связь всех существ. Адам Кадмон. Возможность исключительного утверждения отдельного бытия — ложное единство, или ложный дух, — Сатана. Das transcendente *Ich* Фихте, первоначальный акт, начало всякого отдельного и разделенного существования, он овладевает Душой и уничтожает ее единство. Душа похищена (*raptus animae*). Душа содержит в себе *in potentia* чистый Дух и чистый Ум: первый как начало ложного единства, о котором мы говорили, второй как начало разделения, или идеального отрицания, — отрицательный ум (рассудок) — Сатана и Димиург. Сатана — это первый продукт Души, Димиург следует с необходимостью. Как только Сатана овладевает Душой, пассивный Ум становится активным, рождается Димиург. Но (возникновение *ffir-Sich-sein'a* (атомов) по логике Гегеля).

Реальный процесс. Материя - атомы под действием *Сатаны*. Форма: их внешнее отношение через действие Димиурга. Душа: их конкретные единства через действие Софии. — Реальные [положительные, или женские] <50 об.> атомы составлены из трех элементов: положительный, или женский, элемент, который является силой притяжения — центростремительной силой, ^b~силой инерции~^b, *Hestia*; элемент отрицательный, или активный, или мужской, который является силой отталкивания, центробежной силой; синтетический элемент, благодаря которому два стремления не разрушают друг друга, но объединяются в одно элементарное существо. Притяжение, или инерция, есть бытие в себе, или воля, *хотение*; отталкивание есть бытие для другого, или восприятие. Синтез есть бытие у себя, или *душа*.

Очевидно, что для того чтобы единство осуществилось, положительная сила должна материализоваться по отношению к отрицательной силе, уступить ей место, стать ее материей (или ее объектом, потерять свою субъективность). Как положительная, сила хотения уступает отри-

^a На полях рукописи примитивный набросок человеческого лица в профиль и запись, сделанная медиумическим письмом: «*Сосрjоs. Я родилась*».

^{bb} Вставка на полях рукописи.

дательной (и относительно) идеальной силе восприятия, мы знаем по нашему внутреннему опыту, когда акт разгоряченной воли, вспышка гнева или ненависти, например, уступает внушениям разума, успокаивается им^a. Возбужденная положительная сила должна стать пассивной, должна стать женственной (то есть тем, что она есть по своей природе); она должна освободиться от мужского начала.

Главная цель мирового процесса есть действительное обнаружение единства, или божественной духовности, во всей реальности, или воплощение Бога во всех существах, что может быть также определено как материализация божества. Очевидно, что самое определенное, или самое индивидуальное, существо есть в то же время и самое универсальное — это великий принцип, который вопреки своей очевидности был отвергнут различными философскими школами (реализм и номинализм средневековья, абстрактный рационализм и исключительный эмпиризм новой философии). В неорганической природе преобладает первое из космических начал, оно подчинено Димиургу лишь внешним образом; в мире органическом преобладает Димиург, он также внешним образом подчинен Душе, наконец, в человеке душа освобождается от обоих начал и подчиняется Уму, а через него — божественному Духу, она только внешним образом подчинена двум космическим началам. (Сложными) индивидами неорганического мира являются *небесные светила*. Духи астральные и стихийные; порабощенные души растений и животных; свободные души людей. У человека — природный дух Сатаны, природный Ум Димиурга, <51 об.> свободная душа Софии, через которую он может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога, именно поэтому Бог может воплотиться только в человека. Боговоплощение есть реальный союз Ума и Божественного духа с разделенной Софией. Бог должен материализоваться, воплотиться. Он может сделать это, лишь соединяясь внутренним образом с человеком, потому что это единственное существо, которое соединяет духовную, разумную и душевную природу с природой материальной. Дух и божественный Ум вечно соединены с Софией; но София сама обладает материальным существованием лишь в своих детях; таким образом, чтобы материально соединиться с Софией, Логос и Дух должны соединиться со своими детьми.

Во всех религиях (дохристианских) надо различать реальные действующие начала и человеческое сознание, различным образом отражающее это действие в зависимости от преобладания одного из этих реальных начал. Начала, которые непосредственно определяют религиозное созна-

^a На полях рукописи—рисунок:

ние, таковы: Сатана, Димиург, [Душа и Логос] София; среди этих трех начал положительным и активным является Димиург, Сатана - отрицательное начало, Душа - пассивное. В <52> астральных мифологиях Димиург определяется Сатаной; в солнечных и лунных мифологиях он сам его определяет, в фаллических мифологиях он действует *через* Душу. Действие космических начал на человеческую душу порождает ее реакцию; эта реакция есть: 1) реакция духа [против Сатаны и материи] - преимущественно у индусов. 2) реакция разума — преимущественно у греков (философия). 3) реакция души в собственном смысле — у евреев. Мысль индусов: несмотря на все видимое многообразие начал и вещей, поистине существует только один абсолютный Дух, Брахма, Будда.^а Мысль греков (и римлян): [несмотря] есть единый абсолютный разум, который управляет всем. Мысль евреев: есть одно индивидуальное и человеческое Существо, которое творит все (это существо есть Иегова, который должен обнаружиться для человечества³ в Мессии). Эта мысль [берет] вручает человеческую душу вечному Логосу. [Индивидуальная душа Иисуса, которая, с одной стороны, происходит] У израильского народа сознание индивидуальности души наиболее сильно; это сознание, с одной стороны, может привести к эгоизму и чрезмерной гордости; но, с другой стороны, соединенное с сознанием действительного ничтожества человеческой индивидуальности, оно становится реальной основой религиозного сознания. Душа, которая чувствует и утверждает свою абсолютную природу и которая чувствует в то же время свое относительное и ничтожное состояние, приходит к самоотвержению, стремится объединиться с божественной личностью, становится пассивной по отношению к ней. Божественный гений выбирает среди этих пассивных душ ту, которая является такой в наибольшей степени, свою невесту, предопределенную в вечности, соединяется с ней, когда приходит черед ее появления в мире; именно таким образом в иудейском Вифлееме родился спаситель мира. Здесь не стоит объяснять все детали этого рождества. Но нам важно отметить, что^б в этом существе^{~б} через внутренний союз личного Логоса и воплотившейся души Иисуса божественная и человеческая природа соединились нераздельно и неслиянно. В Иисусе Христе Бог получает личную человеческую душу, и в этом смысле правы мусульмане, называя Иисуса душой Бога.

Индивидуальная человеческая душа, в своем отделении от мировой души ставшая телесной и в своей активной противоположности дру-

^а На полях рукописи: «Первоначальная культура, которая содержала в зародыше индийскую, римскую и еврейскую культуры, — это культура египетская».

^{bb} Вставка на полях рукописи.

гим индивидам достигшая чистого и отдельного сознания, никогда не может потерять это сознание, так как она его и не получала, так как она <ничего> не получала извне. Ее отношение к внешнему, ее телесность, или материальность, послужила лишь для того, чтобы перевести в действительное состояние то, что существовало в ней вечно в скрытом состоянии, в возможности, или потенциально.

<53> Индивидуальное сознание со всем своим содержанием не есть нечто новое и случайное, *созданное* через внешнее отношение. Это есть лишь вечное содержание души, утвердившееся в действительности, положенное как таковое. Внутренняя жизнь души возбудилась, пробудилась чрез воплощение, а когда эта цель достигнута, то средство становится ненужным. Точно также, чтобы научиться читать, мы нуждаемся в складах, умея же читать, мы ими более не пользуемся. Таким образом, после телесной смерти душа не теряет ничего из того, что она приобрела, и продолжает существовать в своей эфирной и психодической оболочке³, в своем собственном пространстве и в своем собственном времени. Очевидно, что состояние индивида после смерти полностью определено его состоянием до смерти: что посеял, то и пожнешь. Наивная идея наказаний и вознаграждений должна быть, наконец, оставлена теологией: состояния страдания и ничтожества, необходимо связанные с исключительным самоутверждением индивида, также как и блаженство личности, свободно отказывающейся от себя, принадлежат каждому индивиду: каждый индивид в этой или другой жизни должен пройти через ничтожество и боль, чтобы прийти к совершенству и счастью; высшее совершенство принадлежит всем существам, и каждое из них обладает этим совершенством согласно своему собственному характеру, так как совершенство не связано с одним определенным характером, но все могут им обладать, каждый по-своему.

³ Совершенство заключается в отказе от своей эгоистической воли; очевидно, что от своей воли можно отказаться, не потеряв своего характера, и так же как существует множество эгоистических характеров, должно иметься и множество характеров святых^b.

<53 об.> Души, которые находятся во власти Сатаны, то есть состоянием которых является ненависть, после смерти испытывают муку от этой ненависти, которая не находит для себя объекта (соответствующего телесного состояния). Те, которые находятся во власти Димиурга, то есть которые отделились абстрактному рассудку, изучению внешних фактов, принимая ^ средство за цель, и юридической практике, оказываются

^a На полях рукописи: «NB».

^b Вставка на полях рукописи.

в полной пустоте, потому что в мире ином ничто не соответствует их [предмету] обычным занятиям; соответствующее телесное состояние есть более или менее сильный холод, тусклое и мрачное мерцание. Наконец, души, управляемые Софией, находятся в блаженном состоянии. Очевидно, что эти различные состояния лишь относительны.

Конец и цель мирового процесса - полное воссоединение двух миров, или свободное и сознательное подчинение людей богам. С другой точки зрения, это лишь полное воплощение богов, реализация божественности. Каждое умершее существо представляет некоторым⁰ несовершенным¹¹ образом соединение двух миров, и очевидно, что чем больше существо перешло в духовное состояние, тем ближе это соединение. Все умершие — одни свободно, через божественную любовь, а другие по необходимости — желают окончательно и полностью воплотиться, желают <54> воссоединения двух миров, и все воздействуют в этом смысле на людей и на природный мир. Очевидно, что человеческий ум в зрелую историческую эпоху, обладая всем опытом прошедших эпох и находясь под действием и влиянием бесчисленного множества существ, как живых, так и умерших, [в гораздо большей степени представляет состояние] лишен тем самым простоты и первобытной силы, его жизнь [гораздо более] определена гораздо большим числом связей, и благодаря этому он более свободен, более индивидуализирован, в большей степени является хозяином природы, ближе к духовному состоянию. Природные начала его психического и физического бытия разрушены, ослаблены одновременным действием многих внутренних и внешних деятелей, <эти начала> больше не господствуют над ним, он от них освободился. Это состояние внешне выражено в чрезвычайном развитии нервной системы, как центральной, так и периферической, которая служит органом эфирному и психодическому телу и тем самым развитию этого внутреннего тела; вследствие этого человек уже на протяжении своей теперешней земной жизни более приближен к умершим, чем раньше. С другой стороны, развитие нервной системы, производя избыточное количество эфирных и психодических флюидов, дает больше материала для воплощения духов. Таким образом, в то время как люди, становясь более эфирны-

⁰ На полях рукописи: «Первое положение: внутреннее соединение мира умопостигаемого и мира чувственного, служащее основой божественному миру. Второе положение: разделение двух миров и выделение божественного мира. Третье положение: действительное и реальное воссоединение двух миров, служащее материальной основой божественному миру. Или 1—Бог в своей духовности. 2—Бог материализующийся. 3—Бог материализовавшийся».

¹¹ Слово написано на полях рукописи.

ми и духовными, приближаются к духам, духи, становясь более телесными <54 об.> и материальными, приближаются к людям, и окончательное воссоединение еще более ускоряется.

После появления христианства Димиург, не имея возможности действовать непосредственно на человечество, овладел самим христианством и превратил царство любви и мистического ума в царство внешнего правосудия, в состояние абстрактного рассудка: папство и схоластика. Сатана, будучи бессильным против истинного христианства, поднял свою раздавленную голову против ложного, тут ему нашлось дело, но он мог действовать лишь мало-помалу. Он принял некоторое участие в протестантизме, поскольку тот, вместо того чтобы призвать к христианской любви и божественному вдохновению, привязался к слепой вере и произвольному предопределению, а затем и к мертвой букве библии. Затем он позволил человеческому уму поклоняться Димиургу как истинному Богу (в деизме), насмехаясь над радостью, которую деизм в нем находил, ибо его бог еще более жалок, чем Димиург, и после того как Сатана заставил людей поверить, что <в деизме> не может быть другого, ему было легко перейти к отрицанию всякого бога (так как жалкий бог не есть Бог) и подменить деизм откровенным атеизмом. Прогрессу атеизма в духовном плане соответствует <55> прогресс анархии в порядке политическом и социальном. Все связи, посредством которых Димиург старался упрочить свое царство, уничтожены: государство, внешняя церковь, семья глубоко потрясены. Человек чувствует себя свободным от всех природных связей, он предоставлен самому себе и оказывается бессильным и ничтожным. С другой стороны, это освобождение человека от всех природных связей, его одухотворение приближает его к миру духов, которые в соответствующем процессе относительной материализации также приближаются к нему. Таким образом, мы видим возникновение явлений душевного магнетизма и спиритизма — провозвестников неизбежного воссоединения обоих миров. Теоретические принципы этого воссоединения изложены на предшествующих страницах. Теперь нам следует показать моральные основания и общественные формы этого воссоединения.

О трех степенях любви

Мораль князя мира сего — это внешнее правосудие. Неприятие такого правосудия, неприятие всякой законности и всякого формализма, ^авсякой условной и относительной морали³ есть необходимая предпосылка истинной нравственности. Цель морали — объединить духовные существа свободной и внутренней связью; единственная связь такого рода есть любовь. Правосудие не объединяет, оно дает каждому то, что ему принадлежит, и оставляет его в себе, отделенным от всех остальных. Очевидно, что любовь есть также единственное абсолютное благо; ибо страдание есть следствие ограниченности существа; чем менее оно ограничено, то есть чем больше оно любит, тем меньше оно страдает.

<55 об.> Никто не осмелится сомневаться, что любовь есть совершенство морали, что она выше не только своей противоположности — ненависти, но и выше правосудия, что оставление его прав, прощение обиды выше, чем месть и наказание. Никто не осмелится отрицать, что в обществе, основанном на взаимной любви, на милосердии — правосудие, право и закон будут излишними и что именно в этом идеал человеческого общества. [Другими словами, вне сомнения, что] Общая возможность такого общества также не может отрицаться; раз любовь существует и развивается, то мы не можем ее ограничить. Но проблема в том, чтобы найти практическую, или непосредственную, возможность такого общества.

Реальной и всемогущей любовью является любовь половая. Но она исключительна; ей удается основать ограниченное общество, семью; она дает легкое удовлетворение моральной потребности человека, но она не ведет его дальше. Это есть лишь эгоизм, расширенный, но столь же исключительный (а может быть, и еще более, ибо он уверен в своих правах и кичится своею нравственностью), как и простой эгоизм. С другой стороны, любовь, которая не является исключительной, любовь универсальная <56>, любовь ко всему, которая с теоретической стороны есть amor dei intellectualis, а с практической стороны — филантропия, — эта любовь платит за свою всеобщность своей слабостью, своим бессилием, чем-то холодным и смутным, что удовлетворяет сознание и разум, но не заставляет трепетать все духовное и душевное существо человека. Разительный пример бессилия такой любви дает нам современное франкмасонство.

Как можно соединить в любви силу, природную мощь со всеобщностью? Надо знать, что любовь бывает двух родов: любовь восходящая, которой мы любим высшее по отношению к нам существо, получая от него духовное богатство, которым оно обладает и которого мы не можем

^а Вставка на полях рукописи.

достичь своими собственными силами; и любовь нисходящая, которой мы любим низшее по сравнению с нами существо, которому мы даем имеющееся у нас духовное богатство, получив его от нашего высшего возлюбленного. Теперь ясно, что совершенная любовь должна быть сразу и восходящей и нисходящей, то есть каждое существо должно иметь два объекта любви. Бог любит все, природу, "любовью непосредственной и реальной, как человек любит женщину, в которую влюблен, так как отношение здесь то же: природа является другой половиной самого Бога. Таким образом, всеобщая любовь Бога тождественна любви природной, или половой³. <56 об.> Чем больше существа удалены от божественного совершенства, тем меньшей всеобщностью обладает их природная любовь. Они не отождествляются непосредственно со всем в своей любви. Но эту всеобщность, которой они не обладают непосредственно, они могут получить опосредованно (от восходящей любви).

Очевидно, что когда низшее существо любит восходящей любовью высшее, то есть более всеобщее, существо, то оно реально получает от него в свободном и внутреннем общении начала своей духовной жизни и участвует таким образом в его всеобщности. Сущность любви в расширении: ее сущность в том, чтобы давать, причем восходящая любовь находит свое необходимое дополнение в любви нисходящей. Но восходящая любовь не ограничивает существо в любви непосредственно нисходящей. Получив всеобщий характер от своей высшей любви, оно любит через его посредство все другие существа. Высшее существо *по своей природе любит* все остальные; низшее существо, любя высшее, *участвует* в этой любви.

Теперь женщина, *как правило*, [предназначена] по своей пассивной природе является предметом нисходящей любви. Высший человек не может найти женщину, которую он мог бы любить восходящей любовью, и если, однако, эта любовь необходима для морального совершенства, то ее предмет, не имея возможности быть смертной женщиной, должен быть богиней, то есть женским духом высшего порядка.

Таким образом, вообще единство в любви <57> состоит не из двух, но из трех соединенных существ. Низший дух не может быть предметом природной любви человека или, что то же самое, низший человек, никогда не может по природе любить <высший> дух (который должен был бы ему соответствовать).

Но это триединство элементов, а не личностей; так как число высших существ со всей необходимостью меньше, чем число низших, то одно высшее существо является предметом восходящей любви для многих низших существ, которых оно также должно любить нисходящей любовью.

Текст написан слитно, как в некоторых случаях медиумического письма.

Хотя совершенная женщина и выше несовершенного мужчины, но она всегда ниже совершенного мужчины, так что в мире нет женщины, которая не могла бы найти высшего по отношению к себе в мужчине и должна была бы искать его среди богов. Поскольку совершенный мужчина вообще выше совершенной женщины, избранники человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин и вынуждены любить богиню.

"Очевидно, что восходящей любовью можно любить одно существо: вы не можете служить двум господам. Напротив, можно и нужно любить многих нисходящей любовью: у каждого господина много слуг, или, чтобы выразить это в еще более общедоступных понятиях, нельзя иметь нескольких отцов, но каждый отец может иметь нескольких детей".

Эти избранники человечества составляют вселенскую иерархию, являются истинными священниками человечества. Во вселенском обществе они составляют первый класс, класс совершенных.

Смертные женщины, которых они любят непосредственно нисходящей любовью, и мужа этих женщин, которых женщины любят нисходящей любовью, составляют второй класс — класс посредников. Наконец, оставшиеся составляют сословие верующих.

У каждого индивида есть своя специфическая функция в великом организме человечества.

<57 об.> Отсюда <следует> классификация общества по занятиям или призваниям.

^b [12 классов: теурги, теософы, прорицатели, [лекари], врачи, ученые, [литераторы], художники, ^скотоводы, купцы, артисты, земледельцы, служители, ремесленники]^b

4 главных класса: 1. священники, 2. литераторы, 3. купцы и ремесленники, 4. земледельцы.

Во всех профессиях и ступенях существует различие характеров. Это различие, таким образом, дает нам третье основание для классификации. В зависимости от различия этих характеров все человечество разделяется *парасы*, которые более или менее соответствуют пяти частям света; расы

^{aa} Вставка на полях рукописи.

^{b, b} Против данного фрагмента — на полях: «В этом заключается великий иерархический принцип».

^c На полях рукописи: «Подразумевается само собой, что половая любовь (в своем совершенстве) исключает плотское совокупление в его настоящей форме, а тем самым и материальное рождение, хотя телесное единство всегда должно быть необходимо для совершенного единства как осуществление единства духовного».

делятся на [семьи] ветви, ветви на национальные семьи, семьи на нации⁰ или народы, народы на провинциальные группы, провинции на кантоны, кантоны на деревни или приходы, приходы на семьи³.

Священники принадлежат к двум первым ступеням совершенства. Священники первого уровня, или совершенные, формируют высшее духовенство, члены которого управляют расами, их ветвями, семьями народов, народами, большими провинциями^b~(шесть вторичных уровней)^b принадлежащие ко второму уровню формируют низшее духовенство, которое управляет небольшими провинциями или уездами и приходами^c (два вторичных уровня)⁰.

^a После окончания текста записаны цифры: [144 000.33] 3;

^{bb} Вставка на полях рукописи.

^{cnc} Вставка на полях л. 57 об. и части л. 58:

«2. "Восток ""Запад

""""Славянство

3. "Сев<ерная> Африка, Зап<адная> Азия, Индия

""Романск<ий> запад, Германский, Англо-Саксонский.

""""Южное славянство, Западное сл<авянство>, Восточное слав<янство>

4⁺. Египет, Мавритания, Абиссиния

4⁺⁺. Туран и Иран Малая Азия и Сирия, Аравия

4⁺⁺⁺. Южная Индия, Северозап<адная> Индия, Северо-восточ<ая> Индия.

4. Италия, Исп<ания> с Португ<алией>, Франция.

<58> Южная Германия, Северная Германия, Скандинавия.

Великобритания, Южные Штаты, Северные Штаты.

Греция, Болгария, Сербия.

Венгрия, Польша, Чехия.

Малая и Белая Русь, Восточная Россия, Великобритания

и т.д. и т.д. и т.д.»

Данная запись сделана медиумическим письмом по-русски, нал. 58. В конце — четыре раза написано слово «Рутъ»: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если только они решительно откажутся от всех земных целей.

Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Димиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

<1> София

jfgf''

первая триада.

{kШтЪ&й

первые начала

€^^M^Щ>щ^

(^{Кав}P>Ф^раль 1876)

Первый диалог

Абсолютное начало как единство (принцип монизма)

**София*: Между окаменелым Востоком и разлагающимся Западом, что ищешь ты живого с мертвыми?

Философ: Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы [древнюю] первоначальную жизнь человечества с [грядущей] новой жизнью, которую я ожидаю.

София: Наивная выдумка. Жизненная нить не привязана к географическим областям.

Философ: [Эта фантазия в прошлом] Я тоже бросил эту идею довольно быстро. Я оставил мертвецам хоронить своих мертвецов, и [безраздельно отдался] все мои чаяния отныне устремлены к тем областям, где жизнь не прекращается. Ты соблаговолила [сделать это видимым] прийти ко мне на помощь, и, став доступной моим чувствам, хочешь раскрыть мне тайны трех миров и будущее человечества, так как познанная истина должна предшествовать <жизни?>~^a.

[*Философ*] Но прежде чем выслушать твои откровения [о тайнах трех миров и о будущем человечества], я хотел бы знать, в каком отношении твое учение находится с верой [моих] наших отцов? Является ли вселенская религия, которую ты возвещаешь, совершенным христианством или у нее другое начало?

София: [Разве я не освободила тебя от власти громких фраз?] Что ты называешь христианством? Есть ли это папство, которое, вместо того

^{aa} На полях рукописи. Первоначально диалог начинался репликой Философа со слов «Прежде чем выслушать твои откровения...», союз «но» добавлен одновременно с наращением начала. Возможно, с первым вариантом начала связана записанная на полях возле заглавия и зачеркнутая фраза: «[NB. Начало и все, что относится к христианству, должно быть изменено]».

чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает < 1 об. > и утверждает их, объявляя себя непогрешимым?^a Есть ли это разделенный и немощный протестантизм, который хочет верить и больше не верит? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых [христианство] религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира сего? Знай, что вселенская религия приходит, чтобы разрушить все это навсегда.

Философ: Я не смешиваю состояние христианского мира в какую-либо эпоху с самим христианством. Я понимаю живое христианство, а не его могилу. Я спрашиваю, является ли вселенская религия религией Христа и Апостолов, религией, основавшей новый мир и воодушевившей святых и мучеников?³

^{aa} Против данного фрагмента на полях рукописи по-русски:

«Inana

7 патриархов

46 митрополитов

722 архиепископа

7000 епископов

70000 деканов

700000 священников

700000 кандидатов в священники

777777

Все преходящее

Есть лишь подобие,

Недостижимое

Стало событием,

И несказанное

Здесь совершилось,

Женственность вечная

Всех нас влечет.

- 4 класса: 1. священники {живой закон
 2. ремесленники "1 рабочие — активн<ы> отн<осительно> внеш<ей>
 3. земледельцы / прир<оды>, пассивны — в обществе
 4. женщины не рабочие; пассивны относит<ельно> внешней
 природы, активны в обществе
 законодатели, производители,
 распорядительницы, или управительницы».

София: Я ответила бы на твой вопрос сравнением: вселенская религия есть ^a плод великого дерева, корни которого <2> образованы первоначальным христианством, а [основание] ствол — религией средних веков. Католицизм и современный протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианство в его совершенстве; но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство[^]. К тому же ты должен знать, что те же корни произвели еще и другие побеги; невежественные люди, видя эти растения, столь отличные по форме и величине, думали, что они и происхождения иного. Но когда пришло время плодоносить, их ошибка становится очевидной и весь мир видит, что все эти деревья приносят те же плоды и, следовательно, того же происхождения.

Философ: Я понимаю тебя, но боюсь, как бы эти слова не были плохо истолкованы. Сама вселенская форма, которую ты придаешь своей теории, может вызвать большое <2 об.> недоразумение. Есть люди, считающие себя призванными универсализировать христианство. Что может быть проще и легче того способа, каким они за это берутся? Они удаляют из христианства все, что в нем есть положительного и характерного, и таким путем получают нечто, что не есть ни христианство, ни ислам, ни буддизм, вообще ничто, и это ничто они называют вселенской религией, религией Человечества и еще другими красивыми именами. Я боюсь, чтобы с самого начала не приняли [нашу] истинную вселенскую религию за наивное произведение этого же рода. Я знаю также евреев и мусульман, которые поступают таким же образом с Торой и Исламом. Я думаю, что это должно встречаться также среди браминов и буддистов. Все эти славные люди, не зная друг друга, приходят к результатам, которые походят друг на друга, как один ноль на другой, и, исходя из этого, они считают себя великими <3> мыслителями и героями человечества. Есть и такие, которые идут еще дальше: они удаляют из своей вселенской религии не только содержание положительных религий, но и вообще религиозные начала — Бога, душу и всю сверхчеловеческую реальность. Эти наиболее горды и считают себя истинными разоблачителями.

София: Я не знаю этих людей. Что же касается недоразумения, о котором ты говоришь, я его предупредила сделанным только что сравнением: чтобы получать плоды, не срубают [ветви] дерево, на котором они растут.

Философ: Также и мнимовселенская религия этих славных людей походит на голый и высохший ствол, который не может дать ни плода, ни тени.

Текст отчеркнут волнистой линией на полях рукописи.

София: А истинная вселенская религия — это дерево с бесчисленными ветвями, отягощенное плодами и простирающее свою дарохранительницу на всю землю и на грядущие миры. Это не плод абстракции, или обобщения, это реальный и свободный синтез всех <3 об.> религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют. Единственное, что ^{аа}она разрушает, — это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть.

Философ: Именно таков смутный образ истины, который грезился мне с давних пор. Но ты пообещала мне [открыть] познакомить меня с самой истиной. [Я прошу тебя не откладывать больше твои откровения] Но прежде всего скажи мне, что является первым началом [откровения] вселенской религии, с чего она должна начинаться.

София: С чего же она может начинаться, как не с абсолютного начала^а всякой вещи, начала, которое под разными именами было в равной степени признано всеми религиозными и философскими системами?

Философ: Я хорошо знаю, что существование абсолютного начала было признано всеми, даже скептическими системами, поскольку оно постулировано самой природой нашего духа. Но я также знаю <4>, что скептицизм, признавая реальность такого начала, вышвынул серьезные возражения против возможности его познания. Можешь ли ты показать мне, что абсолютное начало всех вещей, существо в себе, доступно нашему познанию?

София: Я этого остерегусь. Уж не хочешь ли ты, чтобы я сделалась такой же смешной, как и вы, все остальные? О, бедные дети, всегда принимающие слова за мысли и мысли за [существа] реалии! [Спор] Вопрос о словах! Разве ты не знаешь, что познание — а я говорю о познании реальных существ, а не логических и математических абстракций, — разве ты не знаешь, что познание [есть нечто относительное] относительно по самой своей природе? Познают что-либо в том или другом отношении и через другое, познают более или менее. Простой и абсолютный вопрос: можно ли познать ту или иную вещь — не имеет смысла, а на абсурдные вопросы невозможно отвечать.

^{аа} На полях рукописи:

«Вселенская религия есть не только положительный синтез всех религий, но также и синтез религии, философии и науки, и затем сферы духовной, или внутренней вообще, со сферой внешней, с жизнью политической и социальной. Религия, становясь вселенской, теряет свой исключительный характер, [вселенская религия есть] она становится больше чем религией, [то есть] она более не противопоставлена другим сферам человеческой жизни, но [объединяет] включает их в себя».

Философ: Когда я спрашиваю, можно ли познать абсолютное <4об> начало, то я подразумеваю познание, которое в школах называют адекватным, то есть полностью соответствующим познаваемому предмету. Я хочу знать, можно ли познать абсолютное начало таким, каково оно есть в себе, существо в себе как таковое. Ты хорошо знаешь утверждение современного скептицизма о том, что мы ничего не можем познать в себе, потому что познание предполагает, что познаваемый предмет существует для нас, то есть относительно, как феномен, а не как субстанция.

София: Знаешь ли ты меня, которая говорит с тобой?

Философ: Еще бы мне тебя не знать!

София: Ты знаешь меня, несомненно, как явление, то есть поскольку я существую для тебя, или в моем внешнем обнаружении. Ты не можешь знать меня, какова я в самой себе, то есть мои сокровенные мысли и чувства, каковы они во мне и для меня. Ты их познаешь только тогда, когда они проявляются внешним образом в выражении моих глаз, в моих словах и моих жестах. Это <5> только внешние явления, а между тем...

Философ: А между тем, когда я смотрю в глубокую лазурь твоих очей, когда я слышу музыку твоего голоса, разве это внешние явления зрения и слуха, которые я воспринимаю? Боже мой! Я знаю твои мысли и чувства и через твои мысли и чувства твое внутреннее существо.

София: Таким же образом и все существа познают друг друга. Через внешние явления познаются явления внутренние, а через них — сущность, или то, что один философ назвал умопостигаемым характером.

Философ: Тогда философское различие существа в себе и явлений было бы ложным?

София: Ложно не их различие, а их произвольное разделение. Невежество смешивает существо в себе и явления. [Но между] Абстрактная философия их абсолютно разделяет. Ты должен идти царским путем. Между смешением и абстрактным разделением существует средний термин: <5 об.> различие и соответствие. Явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует. В данном случае спор шел к тому же без понимания реального значения употребляемых понятий. Что такое явление?

Философ: Феномен происходит от греческого глагола *сраивофiai*, обозначающего: проявляться, показываться или обнаруживаться.

София: Таким образом, явление есть видимость, или обнаружение; это предполагает нечто являющееся, или обнаруживающееся, что, будучи рассмотрено независимо от своего обнаружения, очевидно есть существо в себе. Таким образом, мы называем то, что обнаруживается, существом в себе, а само обнаружение — явлением. И если мы знаем явление, то есть обнаружение существа в себе, то через него мы знаем и это послед-

нее, поскольку оно обнаруживается. Обнаружиться означает стать чем-то для другого, быть познанным означает то же самое. Поэтому когда <6> говорят, что мы познаем лишь явления, то говорят, что мы познаем и существо в себе, поскольку оно вообще может быть объектом познания, то есть утверждается истина, очевидная сама по себе. Претендовать на познание существа (в себе) иначе чем через его обнаружение — то же самое, что претендовать воспринимать цвета иначе чем через зрение и слышать звуки иначе чем через слух. Это невозможно вовсе не от несовершенства или ограниченности познающего субъекта, но ввиду абсурдности этого.

Философ: Это очевидно, так как если быть познаваемым значит мочь существовать для другого, а быть в себе [означает как раз противоположное, то тогда], по самому значению понятия, исключает всякое существование для другого, то тогда существовать в себе и быть непознаваемым — это совершенно одно и то же, и храбрые люди, которые так хвастаются своим принципом о непознаваемости существа в себе, лишь произносят тавтологию, как если бы они говорили: существо в себе есть существо в себе.

<6 об.> *София:* Но, с другой стороны, когда из той истины, что невозможно знать существо в себе как таковое, то есть непосредственно, они делают вывод, что мы не можем иметь никакого знания о существе, тем самым они доказывают отсутствие рассудка и действительно незаурядное невежество, так как нельзя познать явления, которые возможны лишь как обнаружения существа в себе, не познавая тем самым более или менее опосредованно само обнаруживающееся существо [в себе]. В действительности, существо, действуя на другого, дает себя познать последнему, и так как это действие происходит от самого существа, то оно определено его собственным характером и, таким образом, делает доступным его познание. Эти люди не умеют различать [само состояние существа, или его существование, и его природу, или сущность. Нельзя познавать существование] непосредственное познание самого существа другим, которое невозможно, потому что порождает <7> противоречие, и познание его природы, или его сущности (его внутреннего характера), другим посредством действия первого на последнее, или его обнаружения для него; такое познание не только возможно, но и со всей очевидностью необходимо, как только мы допустим, что существо проявляется.

Одним словом, существо, непознаваемое как таковое, то есть чужеродное познанию, действует на другое, или обнаруживается для него, и дает познать тем самым свою природу, или свой характер: само понятие познания подразумевает только это обнаружение существа для другого, или его существование для другого.

Философ: Но что скажешь ты против философов, представляющих прямую противоположность скептикам, говорящих, что, познавая обна-

ружения существа в их общих формах, мы познаем абсолютно и непосредственно само существо и что, таким образом, существо не отличается от этого познания?

София: Подобная теория предполагает, что существо, обнаруживаясь, то есть <7 об.> действуя, переходит без остатка в свое действие, перестает быть самим собой, теряет свое собственное бытие. Но это предположение разрушает само себя. Так как если действие предполагает действующего, а действующий перестает быть, то всякое действие также прекращается: ничего не производится. Когда ты действуешь, ты не теряешь своего собственного бытия, ты не переходишь в действие, ты владеешь им, ты сохраняешь ничем не определенную возможность действовать. Деятель, или тот, кто обнаруживается, всегда сохраняет в себе нечто большее, чем [то, что обнаруживается] обнаружение, он никогда не может перевести в обнаружение, или в явление, все свое существо. Не только абсолютное существо, но также и внутренние, или субъективные, обнаружения какого-либо существа никогда не могут перейти как таковые в непосредственное познание другого. Когда я сообщаю тебе мою мысль или мое чувство, то ты познаешь лишь их объективное содержание — "или лучше, обнаруживая во внешних явлениях мои мысли или мои чувства, я вызываю в тебе соответствующие мысли и чувства"³ — но не акт мысли сам по себе, не мое субъективное сознание, в котором я находилась, когда имела эти мысли или эти чувства.

<8> *Философ:* Это очевидно, но перейдем к главному предмету нашего разговора — к абсолютному началу всякой вещи.

София: Применяя к нему то, что было сказано раньше, мы должны утверждать, что, не имея возможности быть познанным непосредственно в его собственном бытии, абсолютное начало познается посредством явлений, которые являются его обнаружениями. Но так как [абсолютное начало] все явления в равной степени являются обнаружением абсолютного начала, то его нельзя познать в том или ином отдельном явлении, но только в единстве, или цельности, явлений. Теперь ясно, что эта цельность не должна быть понята в численном значении, так как такое познание, даже если бы оно и было возможно, давало бы нам знание об отдельных элементах всего, но не о всем в его основании. Таким образом, эта цельность явлений есть их всеобщая связь, или их порядок. <8 об.> Поскольку всякий порядок предполагает упорядочивающее начало, это начало по отношению ко всеобщему порядку, или порядку всего, может быть только абсолютным началом всякой вещи, а всеобщий порядок понимается как последовательность явлений в отношении к абсолютному

началу, или их природная иерархия. Таким образом, познание абсолютного начала в явлениях определяется как познание природной, или существенной, иерархии явлений. Абсолютное начало познается здесь не непосредственно в своей чистоте, но по отношению к явлениям как начало их иерархии.

Философ: Здесь мой рассудок останавливается и спрашивает: разве, чтобы познать природную и существенную связь абсолютного начала с явлениями, мы не должны познать прежде его природу или его собственную сущность? Но, однако, ты сказала, что такое познание невозможно.

София: Ты путаешь непосредственное познание абсолютного начала <9> в его собственном, или внутреннем, состоянии с общим познанием, или идеей, которую мы о нем имеем. Ты можешь видеть, что мы способны иметь [идею] общее понятие об абсолютном начале, не имея его в непосредственном познании, анализируя то, что мы называем общим понятием.

Философ: Это дефиниция, или определение, вещи.

София: Но как можно определить вещь, если не по отношению к другой вещи, то есть негативно?

Философ: Да, я припоминаю афоризм великого [философа] Спинозы: *Omnis determinatio est negatio*.

София: Таким образом, все общие понятия негативны и совершенно не предполагают непосредственного и субъективного познания.

Философ: Каково же тогда общее понятие абсолютного начала?

София: Если общее понятие отдельного существа определяет его негативно по отношению к другому отдельному существу, то очевидно, что общее понятие абсолютного начала должно определять его по отношению ко всему существующему, потому что все, что мы называем бытием, есть его обнаружение. <9 об.> Таким образом, мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным объектом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания,^а ~так как к этим двум категориям сводится все, что мы называем бытием³. Что оно не есть бытие, ты можешь это видеть еще и с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, то получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Философ: Тогда я должен определить его как небытие?

София: Ты вполне мог бы это сделать и в этом последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, кото-

^{аа} Вставка на полях рукописи.

рые, нисколько не сомневаясь, называли Бога небытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Ибо под небытием заурядный человек всегда понимает отсутствие, или лишенность, бытия. А очевидно, что в этом смысле небытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что обнаруживаясь, то есть переходя в бытие (осуществляясь), оно не перестает < 10 > оставаться в самом себе, оно не теряется, не истощается обнаружением (так как иначе, если бы исчезло начало действия, то само действие также прекратилось бы).

"Философ: Но как тогда следует определить это небытие, которое, однако, не есть лишенность, или отсутствие, бытия?

София: Если ты определяешь лишенность, или отсутствие, как бессилие, то противоположное ему будет мощью, или положительной возможностью, силой. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как таковое бытием, есть возможность бытия, что очевидно, поскольку оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, обнаруживаясь, оно не может истощиться, или перейти без остатка в свое обнаружение, то оно остается всегда возможностью бытия, так что это есть [его определение] постоянный и собственный его атрибут. ^bТаким образом, абсолютное начало определяется как начало, обладающее возможностью бытия^b. И так как имеющий возможность превосходит то, возможность чего он имеет, то мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть *superens-imsgolva-iogb*. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть единое и простое, так как [всякое проявленное бытие] множественность предполагает отношение. Это единство и абсолютная простота есть первое определение ⁰ < 10 об. > абсолютного начала³, под которым оно было известно на Востоке, и, так как религиозный человек всегда желает стать таким как его Бог, и тем самым

^{bb} Вставка на полях рукописи.

^{cc} На полях рукописи:

«NB. Высшая мысль, лежащая в основе всякой истины, состоит в том, что в своей основе все существующее есть одно и это одно не есть существование или бытие, но оно над всяким существованием и над всяким бытием, причем вообще бытие и существование суть лишь поверхность, а в глубине есть нечто высшее, и это высшее единство существует в нас [в субъекте] так же, как и в любой вещи, и, возвышаясь над всяким бытием и всяким существованием, мы чувствуем и непосредственно познаем эту абсолютную субстанцию, поскольку мы открываем ее саму по себе».

^a На полях рукописи незаконченный фрагмент, отмеченный значком вставки или сноски: «Начало, общее всем религиозным и философским системам, но в частности и т.д.... N.В. развить».

соединиться с ним, то постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, тем самым, от всего существующего. Но абсолютное начало есть начало всего существующего, единое есть начало всякой множественности, простое — начало сложного, свободное от всякой формы все формы производит. Оно есть *sv kal -nav*. Таким образом, те, кто хотят знать его лишь как *sv*, только в его единстве, познают его только наполовину, и их религия как в теории, так и на практике остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Стремление Запада, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциальным единством ради ""множественности форм и [стремлений] индивидуальных характеров, так, что там даже не могут понять единство иначе, чем чисто внешний порядок — такова характеристика их Церкви, их государства и их общества. Вселенская религия призвана соединить оба эти стремления в их истине, познать и осуществить истинное *sv xai -nal*^{а*}.

<11> Второй диалог

Абсолютное начало как двойственность (принцип дуализма)

Философ: После того как мы признали абсолютное начало в своем единстве находящимся над всяким обнаружением и, следовательно, над всем существующим, мы должны перейти теперь к его осуществлению в иерархии существ. Но скажи мне, какая причина и какая сила заставляют бесконечную субстанцию покинуть свое абсолютное состояние и осуществить себя в ряду относительных существ и явлений?

София: Твой вопрос в равной степени ложен и по сути, и по выражению. Я тебе уже сказала, что субстанция, обнаруживаясь, не может прекратить быть тем, чем она является, не может покинуть своего абсолютного состояния. Думаешь ли ты, что она уменьшилась от действия и обнаружения? Ты сам, когда ты действуешь и проявляешь себя, разве ты прекращаешь быть тем, что ты есть; разве ты покидаешь свое состояние психического деятеля; проявляя себя материально, разве ты сам становишься <11 об.>

^{а*} На полях рукописи: «NB. развить: относительность всего существующего. Познание относительно только потому, что само бытие относительно, и не случайным образом, как думают позитивисты, но с необходимостью, по своей природе. Абсолют над познанием и также над бытием».

материей; производя объективные явления, разве ты теряешь твое субъективное существо? Хорошо! Уж не думаешь ли ты, что абсолютная субстанция менее могущественна, чем ты? Осуществляя себя, субстанция не теряет своего абсолютного состояния, но приобретает состояние относительное, не прекращая быть бесконечным существом, она становится также определенной, и именно в этом истинная бесконечность, истинная абсолютность. Ты постигаешь, что абсолютное начало уже по своему определению ничего не может быть лишено, ничто не может в нем отсутствовать. Если бы оно было только бесконечным и абсолютным, то относительное и конечное в нем бы отсутствовало, тогда оно было бы несовершенным; таким образом, чтобы быть тем, что оно есть, оно должно быть также и противоположностью самому себе, или оно должно быть единством себя и своей противоположности; чтобы быть действительно абсолютным и бесконечным, оно должно быть также началом относительного и конечного.

Философ: То, что ты сказала, для меня не ново: один великий философ^a уже меня этому научил, и я всегда чувствовал истину этого вывода; более того, идея абсолютной субстанции, которая утверждается в самоотрицании, проявляя в этом великий принцип единства противоположностей, <12> приводила меня в нечто подобное мистическому восторгу. [Не есть ли в действительности]

София: А. знаешь ли ты почему? Потому что эта идея есть не что иное, как логическое выражение великой моральной и физической реальности — любви. Любя, ты отрекаешься от себя (так как нет любви без самоотречения), ты утверждаешь другого, ты отдаешь себя ему и, однако, ты не теряешь своего собственного существа, напротив, ты утверждаешь его в высшей степени, ты поднимаешься к новому совершенству. Таким образом, когда ты говоришь, что абсолютная субстанция как таковая, по своему определению, даже аналитически, есть единство себя и своего отрицания, — ты лишь повторяешь в абстрактном виде определение великого апостола: Бог есть любовь.

Будучи любовью с необходимостью, абсолютное начало имеет любовь в качестве своей природы; как стремление к противоположности абсолютному началу, то есть к бытию (так как абсолютное начало как таковое находится над бытием), любовь есть принцип множественности, так как необходимое условие бытия есть множественность. Но мы уже сказали, что абсолютное начало не может, переходя в свою противоположность, потерять свое собственное состояние, перестать быть абсолютным как таковым; напротив, полагая, ^производя или положительно устраняя~^b свою проти-

^a На полях против этих слов: «Гегель, Гёте».

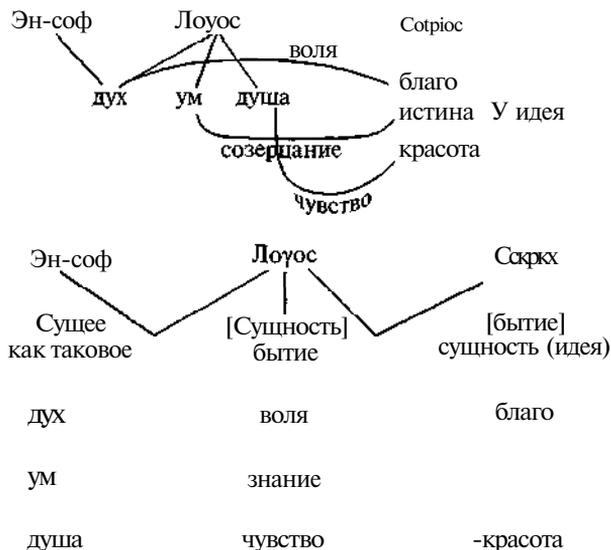
^{bb} Вставка на полях рукописи.

воположность, оно <12 об.>^a утверждается как таковое. Таким образом, абсолютная субстанция вечно и с необходимостью разделяется на два полюса: один — начало абсолютного единства, утвержденного в качестве такового, начало свободы по отношению ко всякой форме, всякому обнаружению и ко всему существующему, и другой — начало, или производительная сила, многообразного бытия и феноменальных форм. Мы уже признали, что последний есть любовь. Легко найти внутри самих себя аналог другому полюсу. Когда ты внутренне освобождаешься от всего многообразия желаний и мыслей, когда ты самоутверждаешься и рассматриваешь себя по отношению к внешнему миру как простое и недвижимое единство, недоступное чуждым силам материи, как ты называешь себя в таком случае?

Философ: [Я называю себя] Как неразрушимое единство, как субъективный центр творчества, как свободное начало над всеми определенными состояниями, я называю себя *Духом*.

София: Это же имя ты должен дать положительному, или высшему, полюсу абсолютного начала. Ты хорошо понимаешь, что это не есть новая ипостась, отличная от абсолютной субстанции. Это есть сама эта субстанция, самоутверждающаяся как таковая [по отношению] через полагание своей противоположности. < 16>^b Абсолютная субстанция, не имеющая собственного имени, дается в этом как единая, проявляясь как неразрушимое един-

¹ На полях 12 об. перпендикулярно основному тексту расположены две схемы:



^b Здесь порядок листов в архивном кодексе перепутан; восстановлен по авторской фолиации (см. преамбулу к публикации).

ство произведением противоположного; так как истинное единство, единство положительное, не боится множественности и не избегает ее, но напротив, производит ее в самом себе и, производя ее, [остается] не поглощается ею, но остается тем, что оно есть, остается единством, ясно доказывая тем самым, что оно есть единство существенное, единство по своей природе и что, следовательно, оно не может быть разрушено никакой множественностью.

Философ: Действительно очевидно, что истинное положительное единство есть не отсутствие, или лишенность, множественности, но власть над множественностью, оно не под, а над множественностью, и также очевидно, что оно может доказать это превосходство, лишь производя в себе множественность и торжествуя над ней; так как все испытывается своей противоположностью. Таким образом, великий принцип находит новое подтверждение. Доказательство того, что эта идея не есть диалектическое пустословие, мы постоянно обретаем в нашем собственном духе, который во множестве мыслей, чувств и желаний всегда утверждает свое единство.

София: Что еще раз доказывает, < 16 об. > что вовсе не метафорически мы называем Духом положительный полюс абсолютного начала. Впрочем, будучи единым и простым по своему понятию, он не требует особого развития. Но нам надо объяснить многообразную и двойственную природу [отрицательного полюса] его спутницы.

Мы видели, что производительная сила бытия, которую мы назовем непосредственной возможностью, принадлежит со всей необходимостью абсолютному началу, что это его природа. Таким образом, абсолютный Дух вечно находит в себе свою противоположность (так как только в связи с этой противоположностью он самоутверждается — они взаимосвязаны).

Таким образом, она является необходимостью, божественным фатумом; абсолютное начало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью, то есть оставаясь чистым, простым и неподвижным во всех многообразных произведениях своей любви. Таким образом, мы видим, что свобода и необходимость соотносительны; причем первая действительно только чрез осуществление второй. Но, так как божественная необходимость и ее осуществление вечны, то вечна и божественная свобода, это означает, что абсолютный Дух <17> никогда не подчиняется необходимости, вечно над ней торжествует. Более того, когда мы говорим здесь о необходимости, то имеем в виду, конечно, не внешнюю необходимость, тяготящую необходимость нашего материального существования. Так как абсолютное начало не может иметь ничего внешнего, ничего чуждого, то в этом заключается его собственная необходимость, его природа (как мы уже сказали), его природа и его любовь. Она необходима ему, как нам необходимо быть, жить, любить. Очевидно, что эта необходимость ни в чем не противоречит абсолютному совершенству.

Философ: Это очевидно, как очевидна и глупость некоторых теологов, которые хотели бы лишить Бога этой необходимости.

София: Если бы они могли это! Но спроси у них, необходимо ли Богу быть добром, разумом, быть Богом, вообще существовать? Они будут вынуждены ответить утвердительно. Но если Богу необходимо существовать, то ему необходимо и обнаруживаться, тем более что, и по их собственным словам, его сила — в действии. И еще, все свойства, которые они ему приписывают, связаны с творением и без него не только не могут быть обнаружены, но и вообще не имеют никакого смысла. И если эти свойства < 17 об. > необходимы, то очевидно, что творение тоже необходимо.

Философ: Вообще, мне кажется, что все эти вопросы — сотворил ли Бог мир по свободной воле, могли он его не творить, могли он произвести другое, отличное от существующего, творение, [есть недостойное ребячество] — доказывают совершенную наивность концепции божества и являются ребячеством, недостойным серьезных умов.

София: Ты прав. Но возвратимся к развитию второго начала. Я сказала, что это непосредственная возможность бытия. Не знаешь ли ты другого, более общего имени, которое имело бы то же значение?

Философ: Мне кажется, что знаю. Мудрецы древности называли его *материей*.

София: Прекрасно. Материя всего существующего не есть бытие, но она не есть и небытие, <а есть> непосредственная возможность бытия.

Философ: Но мы так назвали уже положительное начало — абсолютную субстанцию; не будет ли противоречием давать одно имя противоположным началам?

София: Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличны от бытия; атрибут бытия < 18 >^a

^a На полях 18 об:

«1. Сущее само по себе (potentia absoluta).

2(3). Сущее как начало бытия или другого: natura, materia prima (potentia proxima essendi), непосредственная сила, или мощь, бытия (любовь cupido) =

3(2). «Другое» есть только возможность бытия или стремление к бытию. Действительное осуществление > должно содерж<аться> в перв<ом> нач<але>, поскольку оно произв<одит?> действ<ительное> бытие или поскольку определяет первую материю к бытию, оно назыв<ается> логосом и образ<ует> среди нач<ал> вечн<ого> посредн<ика>. Очевидна соотносит<ельность>, или взаимн<ая> зависим<ость>, 2-го и третьего начала, в следств<ие> кот<орого> третье (материя) есть также mater Verbi, но также и filia его Beth-Col.

Эн-Соф, Лоуос, София.

Первая троица».

им в равной мере чужд. И также оба они не суть небытие, не суть ничто. Таким образом, так как между ничто и действительным бытием есть только возможность (potentia) бытия, то они оба должны быть определены как возможность бытия. Но [положительное начало] абсолютный Дух есть потенция положительная, свобода бытия, он над бытием; материальное же начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть тем самым потенция отрицательная, оно есть не что иное, как лишенность, отсутствие бытия. Отсутствие, или реальная лишенность (так как мы не имеем дела с абстракциями), может быть хорошо определена как желание, или жажда бытия, атак как желание, или жажда, составляют сущность любви, то мы возвращаемся к нашему первому определению производящего начала как любви.

Философ: Таким образом, если высший полюс абсолютного начала должен быть обозначен как Дух, что возвращает нас к категории свободы, то низший полюс должен быть признан необходимостью, силой, природой, (волей,) желанием, или жаждой бытия, материей. Существенная тождественность четырех первых определений очевидна; но < 18 об.> их тождественность последнему, как мне кажется, постичь труднее. [Все]^{aa} Первые определения имеют внутренний, психический, субъективный характер³, тогда как <понятием> материи обычно обозначают внешнюю реальность объективных явлений. Можно ли рассматривать материю как желание или любовь, к примеру?

София: Когда я говорю о материи как о непосредственно производящем первоначале бытия, я очевидно не имею в виду то, что ученые наших дней произвольно называют этим именем. Я следую философской терминологии, а не терминологии химии или физики, которые не имеют никакого дела до первоначал или деятелей, производящих бытие. Ясно, что физическая и химическая материя имеет различные качества и количественные отношения, следовательно, она уже оформлена, то есть не является больше материей в собственном смысле слова, чистой материей^{bb} — обладает только чисто феноменальным характером и никогда не может претендовать на положение первоначала. Материя, о которой я говорю, это УАД древних философов, которая не обладает и не может обладать по своей природе ни определенным качеством, ни определенным количеством. Теперь совершенно < 19> очевидно, что материя как начало имеет внутренний, психический, или субъективный, характер. То, что не имеет качества, не может воздействовать на чувства и, следовательно, не может иметь объективного бытия. Чистый дух и чистая материя в рав-

^{aa} На полях рукописи: «NB. развить выражения».

^{bb} Вставка на полях рукописи.

ной степени чужды объективному бытию, в этом — их общий характер; [их взаимное различие уже было мною указано]³

Философ: Это верно. К тому же психический характер чистой материи начинает признаваться даже самими учеными, вопреки их предрассудкам. Теперь они вообще сводят материю к динамическим атомам, к силовым центрам, а сила — это понятие, которое полностью принадлежит к субъективной, или внутренней, сфере; что такое сила в себе самой, как не желание, воля? То, что мы называем по отношению к другому, или с внешней стороны, силой, в себе, или с внутренней, субъективной, стороны, является желанием.

София: Таким образом, Духи материя не есть две полностью различные сущности, разделенные и противоположные, но, как мы уже сказали, разные стороны, или полюсы, одной и той же < 19 об. > субстанции, высшая, или главенствующая, сторона которой представляется как Дух, а низшая сторона — как материя, или природное и слепое хотение. Это полностью согласуется с употребляемым в обиходе смыслом понятий. Говорят: материальные наклонности, материальные инстинкты, материальные интересы, материальные желания, даже материальный ум или сознание, имея в виду вовсе не материю физиков и химиков, но низшую сторону психического существа.

Поскольку Дух есть самоутверждение абсолютного начала как такового, главенствующий полюс, то можно сказать, что материя, или материальное начало, принадлежит Духу, есть низшая сторона, необходимая и непосредственная природа Духа. Именно Дух является субъектом материи. Таким образом, хотя они вечно различны и даже в некотором отношении противоположны друг другу, духовное и материальное начала не могут никогда быть познаны в разделении, одно без другого; они вечно и в вечности связаны одно с другим, взаимно друг друга предполагают, < 20 > невозможны одно без другого; более того, они [не разделены] связаны еще и существенным тождеством, так как оба являются началами внутренними, субъективными, являются разными сторонами одного субъекта, одной субстанции; Дух есть эта субстанция, этот субъект как таковой, абсолютный субъект; материальное начало, желание есть этот субъект в своем стремлении к внешнему обнаружению, как необходимая сила внешнего и феноменального бытия, как непосредственная производительная сила этого бытия. Абсолютный субъект не может самоутвердиться как таковой, не отличаясь от самого себя как начало внешнего бытия, он не может провести это различие, [если это начало] если не найдет данным < в себе > начало внешнего бытия. А раз абсолютный субъект вечен, то

^a Квадратные скобки подлинника.

вечно и материальное начало.^{aa} Раз очевидно что он должен быть вечным в своей цельности, то, следовательно, материальное начало³ никогда не может в нем отсутствовать. В себе он находит свою собственную природу, над которой он торжествует.

<20 об.> III

<Третий диалог>

3 л<ист> и 1 ч<ась?>

"София: [Мир]"

Надо, чтобы ты познал теперь отношения между Духом — началом единства и материальной возможностью — началом двойственности и то, что отсюда следует. Материальное начало утверждается Духом как другое; можно постигать другое идеально, то есть в мысли или через мысль, и реально, то есть в чувствовании и через чувствование⁰. Абсолютный Дух, постигая другое в мысли как идею, или образ, становится Умом; противопоставляясь ему, он получает положительное сознание самого себя и самоутверждается как *Ego*. Но в этом акте самосознания он не может потерять свою природу чистого Духа, и, таким образом, производя Ум, он остается тем, чем он является со всей необходимостью, то есть чистым Духом, не доступным этой двойственности я <21> и не-я, в которой и заключается Ум.^d Но материальное начало есть начало бытия вообще, как идеального, так и реального; таким образом, проявляясь в Духе как желание идеального не-я и производя таким образом *идею* в Уме, оно одновременно проявляется в нем и как желание^c реального не-я; но между этим материальным желанием и чистым Духом уже есть Ум, который действует на материальное начало¹¹.

^{aa} На полях рукописи: «N.V. Здесь должно быть включено развитие 1-го и 2-го листов».

^b Словосочетание в квадратных скобках зачеркнуто. Написано подчерком, характерным для медиумического письма.

^{c-c} На полях рукописи: «Материальное начало есть начало множественности, также как *Дух* есть начало единства. Множественность бывает идеальной и реальной; *Дух* как начало единства по отношению к идеальной множественности, то есть как начало идеального единства, есть *Ум*; как начало единства по отношению к реальной, или чувственной, множественности, то есть как начало реального, или чувственного, единства, он *есть Душа*».

^{d-d} Данный фрагмент заключен в рукописи в волнистые скобки.

[Философ:] Теперь [я] ты видишь основы всеобщего развития. Мы имеем Ум как активное начало, утверждающееся как я, как субъект, и первую материю, которая проявляется для него как нечто чуждое, противоположное ему, как не-я, как объект; однако мы видели, что объективность материи только относительна, феноменальна; что в себе самой она тоже имеет субъективный, или психический, характер, так как ее сущностью является желание, желание первобытное, слепое — инстинкт. Посредством этого, посредством этой субъективной природы она может действовать на Ум. Таким образом, мы имеем два начала⁶, которые действуют друг на друга, борются между <21 об.> собой и тем самым производят развитие, процесс.

Начало этого процесса — существенная субъективность Ума, которая непрерывно торжествует над объективным началом, делая его все более и более субъективным, до тех пор пока оно не станет лишь носителем, субстратом Ума, что производит конкретный Ум, или идеальную личность. Продукты этого процесса — идеи, или, еще лучше, идеальные объекты, — обладают одновременно возрастающими индивидуальностью и всеобщностью. Продукты первого противодействия Ума по отношению к не-я имеют безразличный, абстрактный и общий характер. Они становятся все более и более различенными, более сложными, более конкретными и более индивидуальными.

Философ: Мне кажется, то, что ты говоришь, противоречит обыкновенному мнению, по которому индивидуальное есть прямая противоположность универсальному.

София: Однако истинность моих слов очевидна. Кто наиболее универсален среди тех существ, которые вам известны?

Философ: Конечно, это человек, так как в то время как все остальные продолжают оставаться в своем узкоограниченном существе, он один выходит из самого себя и охватывает Вселенную своим знанием и действием.

<22> *София:* Но какое существо является наиболее индивидуальным, наиболее освобожденным от природы в целом и от своей родовой природы, наиболее свободным, наиболее самобытным и наиболее независимым?

Философ: Конечно, это тоже человек.

София: Таким образом, ты видишь в человеке совпадение наибольшей универсальности с наибольшей индивидуальностью.

⁶⁶ На полях рукописи запись медиумическим письмом:

«[Верь] София: Отвечаю тебе: только земля населена человеческим родом. Начатки организации есть также и в других звездных мирах, но нет организмов, способных стать жилищем человеческих душ. + София».

Философ: Ты права, но не могла бы ты мне показать необходимость этого совпадения a priori?

София: Не называешь ли ты универсальным то, что включает в себя наибольшее число различных элементов и находится в наибольшем числе связей и отношений с другими существами? Но чем больше число различных элементов [чем больше число их возможных сочетаний], тем больше каждый из них зависит от других, тем сильней и неразрывней их союз; чем больше число различных элементов, тем больше их возможных комбинаций, а значит тем меньше возможность того, что одна и та же комбинация встретится в других существах (это и есть один из смыслов понятия «индивидуальность»). Наконец, так как каждая связь или отношение двух существ есть в то же время со всей необходимостью *отличие*, <22 об. > то чем больше связей имеет одно существо с другими, тем больше оно отличается от них и является отличным; то есть тем больше оно самоутверждается, или является индивидуальным. Таким образом, знай, что существует великий сущностный закон, по которому всегда универсальность существа находится в прямой связи с его индивидуальностью: чем более существо индивидуально, тем более благодаря этому оно универсально.

Философ: В нашей материальной реальности самое универсальное существо содержит в себе остальные только идеально, то есть в качестве объектов познания. Но, поскольку в идеальном мире нет другого существования, кроме существования идеального или объективного, то самое универсальное существо, которое ты называешь конкретным Умом, держа в себе свой мир идеально, содержит его полностью, или в целости.

София: Это очевидно. Весь идеальный мир для Ума есть не что иное, как объект, он есть, так сказать, его объективность, его форма. Но в частях этой формы, которые не представляют ничего, кроме фаз и уровней идеального < 13 > процесса, одна субъективна, или идеальна, по отношению к другой, представляющей реальный, или объективный, полюс, являющейся материей высшей фазы; и каждая из посредствующих фаз между конкретным Умом, с одной стороны, и объектом или простым не-я (существом вообще) — с другой, каждая из этих посредствующих фаз субъективна, идеальна, [духовна] разумна, энергийна и активна по отношению к низшей фазе; и объективна, реальна, материальна, потенциальна и пассивна по отношению к высшей фазе. Каждая из этих фаз содержит высшую и низшую in potentia и сама также содержится в низшей и высшей. Только способ потенциальности различен в обоих случаях. [Чтобы пояснить тебе это на примере, животное] Ведь потенциальность, которая вообще есть противоположность действительного состояния, может быть двух родов; ибо существо может не иметь какого-либо действительного состояния по двум причинам: или потому, что оно уже имело и исчерпало его, или пото-

му, что оно еще не имело его; то есть это состояние может быть в потенции или как пассивный остаток, или как зародыш. Очевидно, что низшее состояние содержится в высшем существе как пассивный остаток, а высшее состояние — как зародыш.

< 13 об. > *Философ*: То, что ты мне говоришь теперь, напоминает мне учение древних и современных мудрецов, а "именно Аристотеля, среди первых, и Шеллинга, среди последних.

София: Было бы очень печально, если бы истина принадлежала только сегодняшнему дню. Если бы я говорила тебе о вещах совершенно неслыханных, то ты бы их даже и не понял, а если бы и понял, то сам не был бы понят никем. Вселенское учение", которое я тебе преподаю, отличается от систем прошлого не по материалам, используемым в его построении, но по самому построению, по всему в целости; как и человек не отличается от низших животных по физическим и химическим элементам своего тела. Поэтому ты не сможешь судить о связи вселенского учения с другими системами, пока ты не познаешь его целиком. Теперь я тебе скажу лишь, что подобно тому как универсальное существо содержит в себе все формы и все низшие существа в одном единстве, и именно в этом заключается его универсальность и в то же время его индивидуальность, также и вселенское учение <14> содержит в себе в совершенном единстве все древние и современные учения, и в этом также заключается как его универсальность, так и его индивидуальность; узнай, что отличительная особенность абсолютной истины в том, что она ничего не исключает и не может исключить, так как иначе она не была бы абсолютной и универсальной, она была бы частичной, ограниченной, она не была бы больше истиной. Таким образом, ^bя предупреждаю тебя раз и навсегда, что ты найдешь в моем учении идеализм и реализм, материализм и спиритуализм, монизм, дуализм, пантеизм, монотеизм, политеизм, атеизм, вплоть до скептицизма. И каждый новый элемент, который ты откроешь в этом учении, будет новым доказательством его абсолютной истинности. Думаешь ли ты еще, что у истины есть собственное имя? У нее все имена, а значит, нет единственного. Также и с заблуждением; то есть все может быть заблуждением, а может быть истиной, в зависимости от того, утверждается^{aa} ли оно в своей исключительности или утверждается как член целого; но поскольку, <14 об.> для

^{aa} На полях рукописи запись медиумическим письмом, сделанная карандашом: «София + Я могу сказать тебе, что твое обращение <далее нрзб.>».

^{bb} На полях рукописи карандашом, перпендикулярно основному тексту:

<i>«Градовский</i>	<i>Титов</i>
<i>Бестужев-Рюмин</i>	<i>Барсуков</i>
<i>Грот</i>	<i>Безобразов».</i>

того чтобы утвердиться в качестве члена целого, надо прежде утвердиться в своем собственном существе, то очевидно, что ошибка необходима для истины. Но это замечание уводит нас в сторону от нашего теперешнего предмета и может, впрочем, вскружить головы непривычным умам. Поэтому вернемся к нашему процессу. Я указала тебе его общий характер и его результат, конкретный и всеобщий Ум. Что до различных определенных фаз процесса, или особых форм идеального мира и их взаимного отношения, — то это относится к специальной философской науке, которой лучше всего подходит название диалектики, так как принцип этого идеального развития есть единство противоположностей, которое (для Платона, как и для Гегеля) есть начало диалектики. Может быть, новое развитие этой науки станет однажды для тебя предметом специальной работы. Что до настоящего, то оставим идеальный мир и перейдем в другую сферу бытия.

В сфере Ума антибожественное начало проявляется как идея не-я или чуждого бытия. Но < 15 > антибожественное начало по своей общей природе не может быть ограничено идеальной сферой; оно проявляется в своей собственной природе как принцип реального не-я, как хотение, или стремление, к внешнему бытию, как желание или вожделение. Мы видели, что сущностью абсолютного начала является конкретное единство; и если по отношению к идеальным двойственности и множественности это конкретное единство проявляется как Ум, то по отношению к реальным двойственности и множественности это единство проявляется также как начало реальности или силы, как *воля*. В идеальной сфере Бог мыслит или представляет идеально, или объективно, свое сущностное единство; в сфере реальности он его желает, и поскольку в абсолютном начале воля уже есть действие, причем единственно возможное действие, так как всякое действие, отделенное от воли, предполагает нечто внешнее и независимое, что существует только в мире уже произведенном и относительном, а не в основаниях, — он осуществляет, или производит, это единство. Очевидно, что антибожественное начало в своем реальном проявлении уже определено идеями, которые служат ему формами; реальная форма есть < 15 об. > тело, то есть существование ради чувства. Материальное начало, "слепое хотение"³, овладевает идеями и дает им телесное существование, отделяет их одну от другой; но божественная воля, следуя единству Ума, их собирает реально, и это реальное единство называется Душой. Очевидно, что ход этого реального, или душевного, процесса тот же самый (только в другой сфере), что и ход идеального процесса, уровни и связи те

^{aa} Вставка на полях рукописи может относиться как к данному тексту, так и к окончанию фрагмента, приведенного в следующем примечании, а возможно, употребляется дважды — в обоих фрагментах.

же самые; только все, что в первом процессе идеально и объективного втором — реально и субъективно. Таким образом, результатом является также <как и в идеальном процессе> порождение существа, соединяющего наивысшую универсальность с наиболее различной индивидуальностью — произведение конкретной Души, мировой души. Душа получает идеи Ума и, используя их как формы, объединяет материальные элементы в единый организм, Душой которого она является; сколько есть идей, столько и отдельных дуг^a, <23> но все эти души есть лишь части, члены и элементы мировой Души или, ^bдругими словами, они объективны, или материальны по отношению к мировой Душе, они образуют ее душевное тело, тогда как телесные элементы в собственном смысле, то есть непосредственные продукты материального начала, формируют внешнее или материальное тело великого организма. Ум есть Дух, вступивший в идеальный процесс; Душа есть Дух, вступивший в процесс реальный. ^c«Ум есть первое полное проявление абсолютного начала (как начала идеального единства), Душа — второе его полное проявление (как начала единства реального)»^d. Но мы видели^e, что абсолютное начало, обнаруживаясь, не исчезает, что оно остается в себе и, так сказать, у себя, всегда отличное от своих обнаружений. Итак, мы имеем три божественные ипостаси: Дух, Ум и Душа. [В каждой] Как каждой отдельной душе соответствует особая идея, так же каждой идее и душе соответствует особый дух; ибо из каждого идеального и реального различия, из каждого идеального и реального обнаружения, начало возвращается к себе^e — как единство, или чистый дух; так что сколько есть идей и единых душ, столько же есть отдельных единств и чистых духов. Как отдельным идеям и душам соответствуют^g отдельные духи, так и мировым Уму и Душе соответствует <23 об.> мировой

^{ana} На полях рукописи: «Ум и Душа со всей очевидностью совечны и не являются временным продуктом процесса, так как сам процесс происходит не во времени. Ум действует непосредственно на предметные образы, которые ему представляются, сводя их к своему единству. Но Душа, которая, по своей сути, есть желание единства, Любовь, чтобы произвести действительное единство, должна употребить <слепое хотение?>».

^{ba} Вставка на полях рукописи.

^{oo} На полях рукописи: «В идеальном мире внешнее, материальное, или объективное, начало есть аналитический элемент, внутреннее, духовное или субъективное начало есть синтетический элемент. В мире душевном желание реальной множественности, обособление, соответствует первому, желание единства, любовь, — второму».

^{mm} На полях рукописи: «N.V. Ум получает от Души свою реальность, также как она получает от него свою форму или свою идеальность».

Дух, или конкретный Дух. Таким образом, каждая из этих ипостасей есть начало особого мира: Дух — мира чистых духов, Ум — мира умов или идей, и, наконец, Душа — мира душ. Вместо «мир» лучше говорить «организм», так как это понятие лучше выражает различное единство этих сфер. Отдельные духи есть лишь члены, или составные части, мирового Духа, которые не могут существовать без него, как и он не может существовать без них. Также и идеи есть лишь необходимые члены мирового Ума, который невозможен без них, как и они невозможны без него. То же касается отдельных душ и мировой Души. Ты понял великий закон, по которому универсальность развивается в прямой связи с индивидуальностью, так что универсальные Дух, Ум и Душа являются существами в высшей степени индивидуальными, индивидами или ипостасями хат' *Шохицу*. Но теперь ты можешь увидеть, откуда происходит этот закон; он с необходимостью вытекает из великой фундаментальной аксиомы, <24> а именно из того, что обнаружение не уменьшает или не исчерпывает обнаруживающееся начало, но в высшей степени развивает или утверждает его. Таким образом, Дух, обнаруживаясь в мире духов, не теряет своей независимости, своей, так сказать, особенности, но, напротив, развивает и отчетливо утверждает ее, становясь тем самым конкретным Духом, Духом абсолютно индивидуальным и универсальным. То же применимо к Уму и Душе.

Дух, Ум и Душа, будучи началами различных сфер, тем не менее теснейшим образом связаны; Ум есть лишь обнаружение Духа по отношению к идеальной, или объективной, множественности, а Душа есть лишь его обнаружение по отношению к реальной, или субъективной, множественности; и, с другой стороны, Дух в *своей конкретности* есть не что иное, как продукт своего обнаружения в Уме и Душе. Таким образом, каждая из трех ипостасей абсолютно необходима для существования других, так что они составляют единое существо, или единую субстанцию, что является необходимым уже по их общему происхождению. Итак, мы имеем одну субстанцию или, лучше, одну сущность (*piuria*) в трех лицах, или ипостасях. <24 об.> А так как начала трех миров едины, то едины и сами эти миры, ^а так, что вся полнота бытия в трех сферах и на трех уровнях иерархии создает единое существо, единый организм, имеющий Дух, Ум, Душу и тело.

Философ: Но этот организм, будучи совершенно во всем индивидуальным и определенным, не может быть организмом вообще, тем, что в конце концов является лишь абстракцией нашего ума, — он должен быть определенным организмом, то есть должен иметь свойственную ему форму.

София: А какая другая органическая форма может соответствовать абсолютному существу, какая органическая форма собирает в таком со-

вершенстве универсальность и индивидуальность, как не форма человека? Таким образом, мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении³ — это великий Человек, Человек абсолютно универсальный, который есть поэтому и Человек абсолютно индивидуальный. Поскольку три ипостаси являются совершенно индивидуальными, этот великий Человек содержит в себе трех человек: Человека духовного, Человека разумного, или рационального, и Человека душевного. Нормальный пол душевного человека — женский; разумного человека, который является супругом души, — мужской; Дух возвышается над различием.

^{aa} На полях рукописи: «Единству начал соответствует единство их функции. Функция души — любовь, функция Ума — мышление, функция или состояние Духа — блаженство (свобода, покой). Природа, соответствующая этим состояниям, очевидна. Мыслят, чтобы быть счастливыми, бывают счастливыми, любя и мысля. Вообще, любовь есть начало или причина, мысль — середина или средство, блаженство или покой есть конец, или цель. Впрочем, только она объединяет свободный дух, идеальный ум, любящую душу и материальное тело».

^b *София.*^a ~ [Поскольку три божественных мира являются одним организмом, постольку их взаимоотношение в смешении удерживается и в их разделенном состоянии. Но...] [Я радуюсь, что ты меня дос<тиг?>]^{aa}

Антибожественная сила, которая послужила материей трем мирам, будучи вечной, не может быть уничтожена. Но она существует непосредственно лишь для души. Так как материей Духа является Ум, а материей Ума — Душа, то материя Души есть, наконец, материя в собственном смысле слова. Таким образом, Душа обладает в себе возможностью бытия, возможностью антибожественной. И так, <60> она помещена между двумя возможностями: божественной возможностью, представленной для нее Умом и идеальным миром, — ^возможностью, которая ею управляет^{mb}, и антибожественной возможностью, которой управляет она.

Но она может самоутвердиться против божественной возможности, возбуждая в себе демоническую силу. Но власть над этой силой, которой она обладает, поскольку она определяется идеальным миром, теряется ею, как только она отделяется от этого мира. Мы видели, что Душа потенциально обладает природным, или внешним, Умом — разделяющей, или отрицательной, силой действительности. Пока внешняя реальность в своей основе остается в состоянии возможности, природный Ум, который является отрицательным полюсом реальности, тоже остается в таком со-

^{a_a} Фрагмент написан медиумическим письмом. Фраза «Я радуюсь, что ты меня дос<тиг?>» написана по-русски и в рукописи зачеркнута. Авторские квадратные скобки отмечают текст, подлежащий удалению или замене.

^{bb} На полях рукописи:

«Материальное начало космического процесса — вторая материя, движущее деятельное начало или деятель — а@от -гуд х|щобш\$ — Сатана, формальное начало — Димиург, целевое начало — София.

Перечисление первичных и вторичных начал:

1 — Абсолют.

[2 — Свобода и сила.]

2 — Свободный дух и первая материя.

3 — Дух, Ум, Душа.

4 — Конкретный Дух, конкретный Ум, Душа, тело.

[4] 5 — Сатана, Димиург, вторая материя, воплощенное человечество.

5 — София и Христос.

[5 — Мария и Христос]

[6 — Святой Дух.]

6 — София и Святой Дух.

7 — Бог *sv kал -rrav*».

^{cc} Вставка на полях рукописи.

стоянии. Но как только слепая сила поднимается, переходит из потенциального состояния в актуальное, природный Ум с необходимостью претерпевает то же преобразование. Он становится действительным, получает бытие для себя, становится личным. Внешний Ум как индивид, или личность, называется Димиургом, так как это формальное, или формообразующее, начало внешней природы. Начало <60 об. > внешней реальности в своем существовании для себя, в своем личном существовании, называется Сатаной, или космическим Духом. Душа, деятельность которой состояла в том, чтобы управлять природным Умом, подчиняя его Божественному Уму (Логосу), и Духом космоса, подчиняя его Божественному Духу, душа, природа которой есть единство, оказывается теперь лишенной своей деятельности в противоестественном состоянии, разделенной между слепой силой космического Духа и умственной, но отрицательной и внешней силой Димиурга, которые более не повинуются ей и бьются насмерть в ее владениях, — Душа оказывается, так сказать, в подвешенном состоянии, в состоянии высшего страдания, живой покойницы.

Философ: Но скажи мне тогда, почему Душа ввергнута в такое мучительное состояние?

София: Душа, оказываясь обладательницей магической силы бытия, хотела воспользоваться ею от себя. Она хотела быть для себя, создать свой мир и управлять им, как божественный Дух, и, уподобляясь ему, соединиться с ним [непосредственно] и познать его непосредственно. Она оказывалась связанной двойными узами идеальным миром, который давал ей абсолютное <61 > лишь в образе и, с другой стороны, давал ей правило, или необходимую норму, обязательную для управления конечным миром. Она хочет освободиться от этой двойной связи, она хочет быть для себя, она возбуждает в себе стихийную возможность бытия и действия (которая есть воля). Но душа, будучи лишь вторичным единством, единством осуществленным, обладает этой возможностью, лишь поскольку она подчинена Духу и божественному Уму, поскольку она является лишь их орудием; она имеет мощь, лишь поскольку она сама находится в состоянии возможности и поскольку она не самоутверждается, но служит передающей средой для божественных силы и мысли. Как только она выходит из этого состояния, самоутверждаясь, становится непроницаемой для божественного действия, она теряет всю свою силу и, вместо того чтобы обладать, сама становится обладаемой.

Философ: Я вижу большое моральное значение этого трансцендентального события, этого падения Души: всякое отдельное существо имеет силу и счастье лишь в самопожертвовании, в состоянии пассивном, или потенциальном. Оно не может дать себе от самого себя то, чего у него нет; будучи отдельным, оно не может дать себе от самого себя, сотворить

из себя абсолютное существо, самоутверждаясь, оно утверждает лить свое отдельное и ограниченное бытие, <61 об.> но быть отдельным означает быть определенным другим, а быть определенным другим значит страдать. Когда оно самоутверждается, оно исключает, отрицает все другое, но оно не может его уничтожить, оно определено этим другим, оно хочет быть абсолютным и оно определено; это определение противоположно его воле, является внешней необходимостью; это и есть страдание. Но когда отдельное существо отрекается от себя и подчиняет себя целому в качестве его члена, то оно теряет свое отдельное и исключительное бытие. Оно наслаждается жизнью всего и его определение как члена всего, согласуясь с его волей, не является для него внешней необходимостью, оно свободно, оно не страдает. Свобода и счастье для отдельного существа состоят в его добровольном подчинении универсальному существу³.

София: Подчинение универсальному Существому есть первичное, или природное, состояние души, тем самым оно не добровольно и не свободно. Подчинение, самопожертвование должно быть произведено для существа самойдушой; онадолжна подчиниться универсальному Существому; но чтобы подчиниться, нужно восстать. Произведенное, или свободное, утверждение есть результат отрицания отрицания. Чтобы отвергнуть исключительное антибожественное существование, надо его познать, а так как существование можно познать лишь эмпирически, то нужно его претерпеть^b.

<62> Душа обладает в самой себе возможностью бытия; эта возможность есть воля — воля, которая не есть еще хотение, воля как возможность, а не как акт. Душа, не желая бытия, не полагая его (бытие всегда отдельно и исключительно), обладает им в возможности; пока она не полагает его, она еще может полагать или не полагать; но как только она решилась и полагаете его, она им больше не владеет, она^c не может сразу полагать и не полагать; то есть она не теряет свою силу абсолютно, иначе это противоречило бы великому принципу, но она теряет ее в настоящее время; она еще может^c не полагать бытие, но не в ее теперешнем состоянии, потому что в этом состоянии она уже его полагает: здесь начинается фатальное разделение потенциального и актуального состояний. В своем нормальном состоянии Душа быша чистой возможностью, она была возможностью в действительности, у нее

^a Здесь текст рукописи не разделен абзацем. Слово «София» записано на полях и может быть понято и как расшифровка термина «универсальное существо», и как передача реплики Софии.

^b Здесь в рукописи меняются чернила, окончание рукописи написано фиолетовыми чернилами.

^c На полях рукописи: «N.B. У существ-начал — Бог, Душа и т.д. — активная воля, то есть хотение, у же есть действие».

не было этих двух различных состояний; теперь она их имеет, она разделена в самой себе; она сохраняет свое единство и свою волю над бытием только потенциально; актуально она разделена и поработана.

Полагание Души есть утверждение отдельного бытия, это исключительное <62 об.> утверждение каждого из элементов великого Существа; это их взаимное отрицание, это эгоизм.

Очевидно, что эгоизм влечет за собой ненависть и вражду. Таким образом, это смертельная война всех элементов вместо их единства и взаимной любви. Это *bellum omnium contra omnes*, это хаос.

Душа есть начало единства и любви в той мере, в какой она пассивна, подчинена идеальному и духовному миру; восставая против них, отделяясь от них, становясь эгоистичной, она есть начало "отдельного и исключительного бытия"³, разделения, ненависти и вражды. И это в действительности, так как в возможности (*in potentia*) она сохраняет свое божественное происхождение.

Душа как начало разделения, эгоизма, ненависти и вражды, одним словом как принцип (или князь) мира сего или века сего, есть Сатана, дьявол. Душа есть Сатана — в этом Мудрость. Это начало космического существования, и начало нашего собственного отдельного и эгоистического существования, это наша актуальная душа:

Nos habitat non tartara sed pec sidera coeli

Spiritus in nobis qui viget ilia fecit.

<63> Душа — *anima* — пассивна, женственна по своей природе, таковой она и остается в своем нормальном состоянии; становясь активной, то есть мужественной, она перестает быть душой, она становится духом-*spiritus*, но духом тьмы, духом зла. Вообще, дух есть начало единства. Как начало истинного, то есть вселенского единства, как начало *цельности*, это божественный Дух; как начало ложного, исключительного единства, или эгоизма, это дух сатанинский, дух зла.

[^бДуша, становясь ^скосмическим Духом, не перестает быть Душой; но она является ею лишь в возможности. Возможность — двусмысленный термин (он означает просто возможность, как, например, я имею возможность стать ангелом⁰ или богом; или же он означает непосредственную силу сделать или стать чем-либо). *Potentia potens* и *potentia impotens*. Душа, порождая космический Дух, остается *potentia impotens* и в высшей мере страдающей.

^{aa} Вставка на полях рукописи.

^b Здесь и далее в рукописи большие фрагменты, помещенные в прямые скобки, зачеркнуты простым карандашом.

^{cc} На полях рукописи по-русски карандашом: «Превращение Логоса в Ди-миурга».

Мы видели, что Душа, находясь в соответствии и в противоположении возможности реального внешнего существования (воле), которая, становясь действительной, является космическим Духом, <63 об.> обладает возможностью познания внешних вещей, внешним Умом^а—как полюсом с необходимостью противоположным³. Пока внешнее существование остается в состоянии возможности и не обнаруживается, внешний Ум, естественно, также находится только в возможности; но как только внешнее существование становится действительным, соответствующий ему Ум также становится действительным, и мы получаем внешний, или космический, Ум, противоположный космическому Духу.] Как Дух космоса является началом космической материи, так и космический Ум является началом формы, порядка и отношений, но формы, порядка, ^б~закона, права¹¹ и отношений внешних. [Он в абсолютно таком же отношении со второй божественной ипостасью, в каком космический дух находится с первой.

Космический ум не пассивен: *mens agitat molem*. Чтобы дать ему имя, которым он наречен в христианском гнозисе, я назову его *Димиургом*.]

Сатана и Димиург не являются независимыми субстанциями: это две реальности, противоположные [Душе, которая как потенциальное единство остается их общей субстанцией. Душа — это Димиург, и точно так же она есть Сатана, но она <64> также и отличается от них обоих: лучший термин, выражающий субстанциальное тождество и актуальное разделение, — это [^]*порождение*. Таким образом, мы можем сказать, что Сатана и Димиург порождены Душой, являются ее сыновьями.]

Теперь из области начал перейдем к области элементов. Мы увидели, что вследствие⁰ трансцендентального акта души каждый элемент самоутверждается и исключает все остальные, каждый хочет быть единственным центром: это непосредственное действие космического Духа, центростремительная сила, или тяготение; так как они все тяготеют к одному-единственному (общему) центру, то каждый стремится притянуть и поглотить всех остальных: то есть все в равной степени стремятся к вза-

^{aa} На полях рукописи.

^{bb} На полях рукописи.

^{сис} На полях рукописи по-русски (зачеркнуто карандашом):

«^x Сатурн — Сатана

^{ю1} Юпитер — Димиург

"" Венера — София

^x Марс

^{па} Меркурий

Солнце (Апполон)

"" Луна (Земля?)»

имопоглощению. Это сила притяжения, и ^aесли бы это стремление или эта сила была единственной, если бы сатанинский Дух был единственным космическим началом, то элементы смешались бы в одну точку. Но космический Ум^a — начало внешнего порядка — этому препятствует. Через него каждый элемент с необходимостью воспринимает другие, ^bони и необходимым образом существуют для него, и он не может их уничтожить¹¹, он ограничен ими; воспринимаемая им, он силой своего эгоизма отталкивает их и сам отталкивается ими.

<64 об> Таким образом, каждый остается в себе, а вне его — все остальные; таким путем порождается внешнее или реальное пространство, протяженность — [порождается Димиургом].

[Космический Дух по своей природе стремится к единственному существованию, к реальному независимому [от высших сфер] единству, ^cон стремится быть единственным центром мира⁰. Но материя его существования, множество элементов, подчиняющихся Димиургу, противопоставляется этому стремлению, разделяя бытие. Поэтому Сатана не может достичь единства непосредственно, но только последовательно борясь с Димиургом, следствием чего является время; таким образом, ^aкосмический Дух, борясь против Димиурга, порождает время, так же как Димиург, борясь против космического Духа, порождает пространство.

"Пространство и время соотносительны, то есть взаимоопределены, взаимно друг друга предполагают (это означает, что в них нет ничего абсолютного, что они чисто относительны)"¹. Пространство — это одновременное существование многих существ, это порядок, покой (*ота/гу*), статическое начало; время — это существование многих состояний в одном существе, последовательность, изменение, движение, нарушение порядка, изменение"⁶.

<65> Борьба Сатаны и Димиурга есть космический процесс, ""космогония. Димиург стремится привести Сатану в пассивное состояние, не

^{aa} На полях рукописи: «Сатана — это начало существования в себе отдельно-го существа, Димиург — это начало внешнего существования для другого».

^{bb} Вставка на полях рукописи.

^{cc} Вставка на полях рукописи сделана карандашом.

^{dd} Вставка на полях рукописи сделана карандашом.

^{ee} На полях рукописи по-русски, карандашом; последняя фраза дописана под основным текстом:

«Разорванн<ость> и распад есть акт<уальное> сост<ояние>. Внутр<еннее> единство не сущ<ествует> акт<уально>, [мож<ет>] должно быть восстановлено ^ достигн<уто>, должно [только] сделаться и может сделаться только [постепенно] борьбой Димиурга с духом Хаоса и *постепенным* подчинением этого последнего — миров<ым> процессам. Форма процесса есть *время*».

зная, что тем самым приведет самого себя в пассивное состояние, поскольку эти два начала соотносительны; но Сатана и Димиург, сведенные к пассивному состоянию, — это и есть осуществленная Душа³. Таким образом, если ""Сатана есть действующее начало космического процесса, а Димиург—формальное начало, то реализованная Душа, то есть Бог, есть в нем целевое, или определяющее, начало, тогда как душа в своем разделенном и страдающем состоянии есть материя или субстрат процесса.]

Сатана испытывает свою силу в равной степени во всех элементах (атомах, монадах), но также во всех элементах он претерпевает действие Димиурга; чтобы избавиться от этого действия, он собирает все свои силы, то есть прекращает свое действие в части монад, чтобы сделать его более сильным в другой части^b. °Монады, в которых господствует Сатана, то есть монады, в которых преобладает хотение^{nl}, тяготение, тяжесть, инерция и которые существуют⁰ только в себе, — это монады, составляющие материю в собственном смысле, это Сатана, который сосредоточивается, *сгущается*, <65 об.> испытывая действие Димиурга, это материализовавшийся Сатана. Монады, в которых господствует Димиург, °то есть восприятие^ центростремительная сила, отталкивание, [изменение] составляют то, что называют эфиром или неуловимым флюидом, частные формы которого суть тепло и свет, магнетизм и электричество. Эти явления представляют собой модификации эфира в его отношении к материи; модификации же, произведенные эфиром в самой материи, — это механическое движение, звук и химические реакции. Все эти явления, буду-

^{aa} На полях рукописи, зачеркнуто карандашом: «N.В. Пространство и время — продукты Души; посредством первого она ограничивает Сатану, а посредством второго — Димиурга».

^{bb} На полях рукописи, по-русски, карандашом: «В данном сост<оянии> мира простр<анство> есть условие его внешнего единства, а время — внутреннего. Цельн<ый> организм богочеловечества, разорв<анный> грехопадением, должен быть восст<ановлен> во времени».

^c Слово на поле рукописи.

^{dd} На полях рукописи схема, нарисованная чернилами

/' ~7^ч Димиург

(""Душа')

СатанаЧ^у' ^/

Два полюса творения.

^f Слово на поле рукописи.

чи продуктами одного физического деятеля, или модификациями одного физического существа, эфира, могут превращаться друг в друга: единство физических сил — это великая истина, развитая научной теорией.

Разреженность и легкость — характерные свойства эфира, так же как плотность и тяжесть являются таковыми для материи. Отсюда очевидно, что эфир может и должен проникать в материю, занимая наибольший объем, окружая ее. Таким образом, видимый мир, по своему происхождению представляет твердое материальное ядро, окруженное и пронизанное <66> тонкой атмосферой, образованной эфиром. Центр заполнен холодным и тусклым космическим огнем — [Сатана] *domus Saturni*^{cc}.

Divide et impera. Димиург со своей эфирной армией "отовсюду проникает в ядро космического Духа и разделяет его на множество сфер. Слепой враг изгнан из центра, разбит на части, было произведено множество космических тел, или звезды. Вокруг каждой звезды эфиром порождается святающаяся атмосфера — столько существует солнц.

Душа есть начало реального единства. Каждый раз, когда такое единство производится, каждый раз, когда множество элементарных существ собирается в одно существо, Душа [частично] относительно осуществляется, мы получаем душу отдельную, или произведенную. Очевидно также, что единство может быть внутренним и реальным лишь тогда, когда начало единства не является вторичным продуктом, арифметической суммой элементов, но оно независимо и первично. Таким образом, мы должны признать, что отдельные души, вечно существующие в мировой Душе как ее члены и сведенные <66 об.> вместе с ней к состоянию бессильной возможности, как только представляется возможность, овладевают элементами и становятся их душой. Чем менее истинным является единство — а мы видели, что для истинного единства необходимо множество разных и

^{cc} На полях рукописи:

«N.V. Космический дух имеет два аспекта: рассматриваемый в себе, он есть [Дух] начало неподвижности, однообразия, инерции (*Starrheit*); по отношению к своему врагу и порядку, им установленному, он есть начало разрушения, изменения, движения, он есть Сатурн, пожирающий своих детей. Также и Димиург, рассматриваемый в самом себе, есть начало порядка и, следовательно, стабильности; но в сфере своего врага он, очевидно, есть начало изменения, движения. Наш мир имеет две разные стороны. С одной стороны (со стороны формальной), это *космос*, порядок, царство закона, Димиурга; с другой стороны, со стороны материальной, это царство слепых сил, хаос, царство Сатаны, и очевидно, что космос предполагает хаос, что этот последний есть субстрат, материя космоса».

^{aa} На полях рукописи — рисунок:

m

отличных друг от друга, взаимопроникающих элементов, — чем менее душа осуществлена и свободна, тем более она потенциальна, тем более она подчинена космическим началам. Первый уровень — это союз ""Сатаны и Димиурга, материи и эфира; мы имеем мир, единство которого есть душа, а его два противоположных полюса представлены" этими двумя элементами. Но их только два, их сочетание совершенно однообразно и они взаимно проникают лишь внешне: Душа здесь — почти ничто. Второй уровень — это звезды, но здесь также сочетание совершенно однообразно и атомы соединены лишь механически. Здесь Душа еще полностью поработана Духом космоса, именно поэтому астральные души называются обычно астральными духами, или демонами.

<67> Разделив большое ядро космоса, Димиург хочет разделить и отдельные ядра, или солнца, которые он окружает своей эфирной атмосферой. Но сделать это ему труднее, так как в отдельных ядрах^b~из-за их маленького объема* космическая сила более могущественна, они более плотные и больше сопротивляются. Тогда Димиург, чтобы достичь успеха, направляет все свои усилия^c~на одну точку, на одно солнце; так как он хорошо знает, что достаточно восторжествовать над одной точкой, чтобы обеспечить себе победу; также как достаточно сделать одну брешь, чтобы взять крепость⁰. Звезда, на которую Димиург направляет свои усилия, — это наше Солнце. Он окружает его густой эфирной атмосферой и старается проникнуть в его центр. [После напряженной борьбы ему удалось.]

Дух космоса, со своей стороны, прилагает все усилия, чтобы вырваться из объятий врага и прорвать эфирную атмосферу. Борьба растянулась бы на неопределенное время, если бы Димиург не применил одну хитрость. В тот момент, когда враг направлял все свои силы против эфирной атмосферы, Димиург внезапно уступил <67 об.> во множестве позиций, и вот вся масса материальных атомов, не найдя более сопротивления, вырвалась из Солнца и рассеялась бы в пространстве, преследуемая эфирными флюидами, если бы сила притяжения не настигла их и не остановила их в их кругу. Так образовались планетарные тела нашей солнечной системы^d. Солнечные пятна — это остатки трещин, сквозь которые вырвались планеты. Солнце, ослабленное таким образом, не могло более сопротивляться Димиургу и стало его логовом; у него нет четко выраженного материально-

^{aa} На полях рукописи (карандашом): «Zoroastre».

^{bb} Вставка на полях рукописи.

^{cc} На полях рукописи по-русски (карандашом): «*Большая Дворянская, дом 4. Сафонов Моисеев*».

^d Здесь в рукописи несколько зачеркнутых знаков — начало медиумического письма.

го ядра, оно полностью пронизано эфиром. Одна из планет, Земля, из-за условий, разбирать которые здесь неуместно, стала наиболее дифференцированной, то есть наиболее органической, а поэтому и наиболее способной воспринять действие Души и стать ее звездным домом.

""Среди семи больших планет (так как Уран и Нептун по причине их удаленности от солнца и изолированности, и астероиды по причине их маленького размера не играют большой роли в системе) Сатурн наименее подвержен действию Димиурга — это планета Духа хаоса.^a

Разнообразные и сложные условия хаотических и космических сил на земле сделали ее способной стать <68> местом органического развития. Как только представляется возможность, мировая Душа, локализованная на Земле, завладевает ею и производит живую душу, то есть организм в собственном смысле. Но условия этого изменения могут стать еще более благоприятными, и тогда Душа покидает свой старый тип и творит новый: отсюда — различные палеонтологические создания. Но пока старый тип может развиваться, не будучи уничтоженным, душа пользуется этим и его развивает, пользуясь всеми природными средствами. Поскольку она ничто не может создать из ничего, она может только использовать материю, данную стихийным, или хаотическим, Духом, и форму, данную Димиургом, чтобы внести в них внутреннее и органическое единство, душу. [Мы уже сказали, что все эти души предсуществуют. Таким образом, могло иметь место только одно творение душ. Следовательно, погибшие палеонтологические создания не имели особых душ (ибо чем бы они тогда стали?), но были одушевлены теми же душами, которые одушевляют и современные создания; <68 об.> только когда земные условия стали благоприятными для более совершенных организмов, они покинули старые типы и перешли в новые.]

^{aa} [Нужно различать разные ступени космогонической лестницы, существующие как местопребывание души на различных стадиях, и разные типы земного творения, которые были лишь набросками и преходящими обителями душ. Например, [тип] зоологическая ступень, представленная рыбами, существует, так как она обладает душами, характер которых наилучшим образом выражен в организме рыб. Но рыбы одного из прошедших геологических периодов были лишь временными обителями для техихтиоморфныхдуш, которые одушевляют теперешних рыб. Может быть, современный геологический период не является последним, и мы будем иметь рыб еще более совершенных, но рыб мы будем иметь всегда.]^b

Одно из главных средств, благодаря которому организмы развиваются, то есть становятся способными быть обителью для душ более совер-

^{a, a} Выделено фигурными скобками.

^{b, b} На полях рукописи, зачеркнуто карандашом.

шенных, — это естественный отбор производителей в борьбе за существование (так как эта борьба, не стоит забывать, есть всеобщий космический закон). Таким образом, мы допускаем теорию Дарвина в ее законных пределах. Ибо допустить, что это средство было единственным и что органический мир находится в непрерывном развитии, исходящем из единственного центра, имеющем единый корень, мы не имеем никакого основания. Природа, то есть мировая душа, не обязана следовать прямой линии, раз она может расточать жизнь с многих сторон. Она творит там, где может; она дает душу, она отдает себя всякому, кто способен ее воспринять; а потом, не следует забывать, что в основе <69> творения находится хаос; порядок, закон — лишь на поверхности.

Наконец, космический процесс (который теперь является теллурическим) приходит к порождению совершенного организма, организма человека. Но совершенный органический союз [двойствен] невозможен по причине двойственности производителей, из-за внешней материальности творения; человеческий организм является двойственным, мужским и женским; в мужском организме начертания Димиурга еще очень заметны, женский организм от них относительно свободен. Полнота человеческой природы должна проявиться в этом материальном мире по законам пространства и времени, во множестве существ, которые, вопреки их субстанции и общему происхождению, полагают себя как существа отдельные и независимые; ибо всякая вещь становится явной и очевидной лишь полагая себя, самоутверждаясь в качестве таковой, а самоутверждение в отдельном существе есть отрицание другого, ненависть, смертельная война. Так космическая вражда должна повториться в человеческом мире.

Целью космического процесса является осуществление души и Бога в душе. <69 об.> То есть порождение наисовершенного единства в наисовершенном множестве, или совершенно целостного и в то же время в высшей степени различного существа: порождение совершенного организма. Таким организмом является человек. Но человек индивидуальный не есть человек: человек — это Человечество; человеческий организм не есть организм индивидуального человека, который является лишь усовершенствованием животного организма; истинно человеческий организм — это организм социальный. Таким образом, вселенской задачей является произведение совершенного социального организма. Части этого организма должны быть в высшей степени различными; для этого они должны быть в первую очередь положены в исключительности, абсолютности; для этого они должны взаимоисключать друг друга и только через процесс должны прийти к единству, к внутреннему свободному, добровольному, сознательному единству; они не могут сознательно утверждать (желать) единства, реально не зная его противоположности, то есть не претерпев эту <70> про-

тивоположность, не пройдя через нее. Таким образом, в начале — вражда, хаос. Человек, самоутверждаясь в исключительности, находится под действием Сатаны. Сатана стремится [объединить] подчинить себе наибольшее число людей и посредством этого создает видимое единство. Эгоистическая воля — место Сатаны в человеке; рассудок, правосудие — место Димиурга.

Первый Бог, которому поклоняется человечество, — это Дух космоса, хаотическая воля, лежащая в глубине Вселенной. Человечество и Вселенная находятся под его господством, но в человеке это господство оспаривается также Димиургом. Мифология создана этой враждой Димиурга и Духа хаоса в человеческом сознании. Так как человеческая Душа субстанциально тождественна мировой душе, то человеческое сознание есть лишь идеальное повторение космической реальности. Таким образом, мифологический процесс в общем идет вслед за ходом космического процесса. Как в космическом процессе можно различить три периода: период уранический, или астральный, период солнечный и период теллурический, или органический, также можно различить эти три периода и в <70 об.> мифологическом процессе. Как в космическом процессе борьба Димиурга с Духом хаоса заканчивается господством Души, так и мифологический процесс в своем третьем периоде приходит к [господству] освобождению человеческой души, сознания. ^аДух космоса и Димиург не теряют полностью своей власти, но эта власть не является больше слепой, она подчинена сознанию³.

Мифологический процесс заканчивается, и начинается исторический процесс в собственном смысле. Деятелями этого процесса являются три народа: индусы, греки (после замещенные римлянами) и евреи. У индусов душа, едва освободившись от господства космических сил, опьянена своей свободой и сознанием своего единства с Божеством. Она грезит, и в этих грезах заключены в зародыше все высшие творения человечества — философия, поэзия, магия. Но все это в расплывчатой и малоотчетливой форме, как и должно быть в грезе; все перемешивается и перепутывается; все есть одно и то же, и все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания: все существующее и все несуществующее <71> одинаково есть лишь иллюзия и сон. Это есть категория субстанции, первоединства или безразличия, это есть Душа в самой себе, потому что душа в самой себе есть ничто.

У греков и римлян Душа является свободной не только от космических сил, но она начинает освобождаться и от самой себя и поэтому начинает воспринимать влияния своего божественного супруга, вечного Логоса: красота и разум, искусство и философия, моральный порядок у римлян. Но внушения Логоса у греков и в еще большей степени у римлян

^{1a} Вставка на полях рукописи.

искажены его обезьяной — Димиургом. Именно из-за этого греческая философия вначале приходит к софистике, а затем — к скептицизму, а греческое искусство очень часто представляет более красоту внешних контуров тела, чем внутреннюю красоту, красоту выражения. По той же причине моральный порядок у римлян порождает внешний порядок, основанный на насилии. Кроме того, греки и римляне постигают Логос только идеально, <71 об.> как идею; но душа больше, чем идея; и то, что она постигается только как идея, становится в конце концов бессильным по отношению к ней.^a Идея — ничто без личности, которая ее несет^a. Душа — это личность, *ego*; сильная личность безо всякой идеи есть уже кое-что.

Греки и римляне были настолько пронизаны идеями друг друга, что когда они их потеряли, то остались ни с чем. Личность у них была очень слаба. Чтобы спасти человечество, был нужен сверх-индивидуалистичный и даже эгоистичный народ. Такой народ нашелся: евреи. Если у индусов душа остается у себя в своей субстанциальности; если у греков и римлян она начинает получать вдохновения от Логоса, сохраняя еще начертания Димиурга, — то у евреев душа начинает получать вдохновения от божественного Духа, от первой ипостаси, сохраняя еще начертания первой природной ипостаси — Духа хаоса, или Сатаны.

Но, [прежде чем] чтобы хорошо понять великое историческое событие, в котором еврейская нация <72> сыграла первую роль, надо^b более пристально изучить непосредственных деятелей исторического процесса.

Каждый человек есть определенная индивидуальность, вечная и потому бессмертная душа. Эта душа соединена с материальным телом; но всякое материальное тело приобретает свою форму под действием эфира; а формы материального тела есть лишь грубые и искаженные выражения эфирных форм (в физическом мире эфир является началом формы). В организме, то есть в материальном [теле] существе, которое обладает или, лучше сказать, которым обладает реальное единство, душа, эфирные формы, так же как и материальные формы, подчинены этому единству, составляют единое тело, которое выражается во внешнем или обнаруживает характер внутреннего существа, души. Таким образом, всякий организм составлен из трех главных элементов: души, эфирного тела и тела материального. [В низших организмах единство, будучи преходящим] Эфирное тело есть непосредственное выражение, прямой орган души; хотя оно производится изначально со своим материальным телом, в точности ему соответствующим, испытывая прямое и постоянное воздействие <72 об.> души, оно может получить независимость от материального тела. Очевидно, что это случается не в низших организмах, где сама душа не имеет никакой неза-

^a Вставка на полях рукописи.

висимости, будучи лишь актом мировой души, приложенным к телесному организму и, следовательно, полностью определяемым этим организмом. Когда у низших существ материальный организм разлагается, то душа уходит, а эфирное тело, которое ее связывало, чье единство было обусловлено единством души, с необходимостью также рассеивается. Но у высшего организма, у человека, эфирное тело, получив в качестве непосредственного органа души независимость от материального тела, не рассеивается вместе с ним^б; раз существует единство, душа, значит существует и его непосредственный орган, эфирное тело как телесное, или феноменальное, единство.

Состояние, в котором оказываются человеческие индивиды непосредственно после смерти, зависит от преобладающего влияния <73> в их жизни. Сатанинские натуры оказываются в геенне, натуры димиургические — в шеоле, душевные натуры — в лоне Авраама, в состоянии блаженного [сна] покоя. Но все они могут более или менее воздействовать на смертных и воспринимать их действие, следовательно, они могут развиваться.

Тягостное состояние, в котором оказываются духи Сатаны, заставляет их стремиться его покинуть. Для этого существует множество средств. Они могут через внутреннее развитие сознания достичь обращения; но это очень трудно и дано лишь немногим духам. Они могут вызывать к молитвам, то есть к актам любви со стороны живущих и посредством этого соединения в любви очиститься и усовершенствоваться. Наконец, и это средство наиболее действенно, они могут снова воплотиться и новой жизнью в страданиях и смирении искупить свое прошлое.

^{бб} На полях рукописи: «N.B. — Вся природа, за исключением человека, одушевлена преходящим образом через действие мировой Души. Человек, напротив, одушевлен самой мировой душой. Мы видели, что эта душа необходимо составлена из множества индивидуальных элементов, или индивидуальных душ, центральной душой или реальным единством которых она является. Эти индивидуальные души столь же вечны, как и мировая душа. Отсюда множественность человеческих существ. Каждый человек есть индивидуальная душа, вечная часть мировой души, тогда как в природе (которая есть лишь внешнее тело души) вечны только первичные элементы, монады и атомы, образующие материю мира; тогда как сложные индивиды, звезды, растения, животные, <72 об.> одушевлены только действием мировой души, действием, могущим существовать лишь до тех пор, пока существует внешнее тело, которое является ее обителью. Таким образом, души звездные, растительные и животные могут существовать только со своим телом; когда оно разрушено, мировая Душа прекращает действие и отдельная душа перестает существовать; индивидуальные же человеческие души, напротив, вечны и, следовательно, бессмертны, телесный организм имеет отношение лишь к их состоянию, но не к их существованию».

Духи Димиурга — это те, кому ни тепло, ни холодно. Они медленнее всего преобразуются и должны более всего опасаться. <73 об.> Их состояние не столь тягостно, и потому они не хотят немедленно от него избавиться. Напротив, так как это люди без сильных страстей, то вначале их состояние кажется полностью им подходящим и им надо оставаться в этом состоянии достаточно долго, чтобы монотонность этого бесцветного существования отвратила их и произвела скуку, а затем и сомнение в самих себе. В димиургическом духе сомнение в самом себе есть начало обращения. Вообще, димиургические духи не воплощаются вновь для искупления. Но иногда, после обращения, они берут на себя миссию, воплощаясь, сопровождать смертных³.

Духи С<офии?>, как мы сказали, находятся в состоянии относительного душевного покоя, нарушаемого их любовью. Они действуют на живущих, и большая часть того, что случается хорошего в жизни частной или общественной, происходит от их действия.

Души, которые еще не воплощены, действуют как непосредственные орудия мировой души, <74> чтобы подготовить условия для их окончательного воплощения. Души, которые временно одушевляют низшие организмы, окончательно воплощаются в человеческом организме, являющемся их собственной формой, которую они не могут больше потерять.

В первый период на человечество воздействуют главным образом невоплощенные души, гении: души, не имеющие опыта, наивные (наивность есть свойство гения). Во втором периоде преобладает влияние мертвых, ^b~чему соответствует сознательный, рассудочный, опытный характер этого периода^b; в третьем — разделение на мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Первый период длится до Иисуса Христа, второй — до конца XIX века (1878—86: начало третьего периода). Когда невидимое человечество становится более многочисленным, чем видимое, оно охватывает последнее. По своему происхождению мир умерших духов не имеет главы, не составляет организованного общества. Дух хаоса и Димиург царят в действительном мире; София непосредственно управляет невоплощенными душами, Логос главенствует в умственном мире; Святой Дух — в мире божественном.

<74 об.> Цель мирового процесса — произведение совершенного социального организма, Церкви. Началом этого организма является внутреннее, или свободное, единство. Это единство может быть произведено лишь через подчинение [мировой] души своему божественному началу —

^a Здесь в рукописи находится несколько зачеркнутых знаков, напоминающих начало медиумического письма.

^{bb} Вставка на полях рукописи.

Логосу. Но подчинения мировой Души уже недостаточно теперь, когда индивидуальные, или отдельные, души получили независимое существование. Эти индивидуальные души должны подчиниться Логосу, стать его материей.^a~(Но очевидно, что [все] души, получив отдельное существование во времени, не могут одновременно подчиниться Логосу, материализоваться, вернуться в потенцию, стать его душами. Первая из невоплощенных душ полностью подчиняется божественному Логосу, любя его, объединяется с ним и становится его индивидуальной человеческой душой)^a. Но божественный Логос, принадлежа к умственному миру, невидим для душ, вышедших из этого умственного мира. Он должен стать по-человечески индивидуальным и телесным; он должен воплотиться,^b~то есть внутренно соединиться силой любви с индивидуальной душой; эта душа по своему характеру должна быть способной на этот союз, она должна быть пассивной и страстной, она должна обладать чувством^b~ индивидуальности в самой высшей степени, но быть приобщенной к чувству универсального, абсолютного, к религии: одним словом, это должна быть <75> еврейская душа. Так как если активный эгоизм есть антибожественное начало, то эгоизм в возможности, пассивный эгоизм^c~есть обитель божественности; нельзя сильно почувствовать что-либо⁰, не имея реального чувства противоположного. Эгоизм — это сила; предоставленный самому себе, он есть сила противобожественная; приобщенный к целому, он становится силой божества; естественно, что момент реального союза Логоса с душой и его воплощения определены ходом исторического процесса. Когда идеальный союз человечества с Логосом в греческой и римской культуре оказался недостаточным и когда, с другой стороны, религиозный и национальный эгоизм евреев (обернулся силой вешей в универсализм)³ [относительно] должен

^{a a} Фрагмент отмечен волнистой линией на полях рукописи и выделен фигурными скобками.

^{bb} На полях — арифметические подсчеты. Рядом зачеркнутое слово *incognito* и, вероятно, начало медиумического письма:

400
 10
 160
 50
 3,50
 4
12,50
 640

^{cc} На полях рукописи:

«637 frankov doljen ya malenikomou kitaytzou».

был быть признанным иллюзией, в тот момент, когда повсюду, на Востоке и на Западе, человек находил мир пустым и прибегал к самоубийству как единственному средству от отчаяния и скуки, в этот момент божественный Логос, соединившийся с человеческой душой, родился в Иудее.

<75 об.> В порождении Димиург, действуя через отца, дает форму, и Дух космоса в матери дает материю. Так как в случае с нашим Спасителем форма уже была дана божественным Логосом, то не было нужды в отце. Вообще, то, что для создания животного организма содействие мужского начала не имеет абсолютной необходимости, доказано партеногенезом у многих животных, например, у пчел. Не существует абсолютного различия между человеческим организмом и организмом других животных. Таким образом, материальная возможность партеногенеза в случае с нашим Спасителем не может быть оспорена.

(Несколько слов о культе Пресвятой Девы.)

Когда наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения окончательно возвратился в невидимый, или духовный, мир, то этот мир — невидимая церковь — получил в нем своего божественного главу, а так как видимая церковь управляется невидимой, то вся действительная церковь получила единственного и божественного главу <76> и, таким образом, была собрана в истинно живой организм. Отсюда начинается окончательное превосхождение мира видимого миром невидимым. Но прежде чем достигнуть своего предела, церковь должна была еще выдержать великую борьбу с властями века сего, которые, будучи свергнутыми, но не уничтоженными, лишь поменяли сферу своего действия. До появления Христа они действовали на человека главным образом через внешнюю природу. После появления христианства эта внешняя природа потеряла свою власть над человеком, так как из новой религии вышел чисто человеческий мир, подчиненный духовным влияниям. Природа стала для человека совершенно внешней, объективной, или материальной, она материализовалась, то есть была подчинена человеку и, следовательно, не могла больше его определять. Таким образом, власти века сего, чтобы иметь некоторое влияние на человека, должны были действовать в новой сфере. У них была такая возможность, ибо человечество, естественно, не может переродиться сразу и целиком.

<76 об.> Первоначальное христианство не было абсолютной религией, оно имело границы. Это границы — теоретические и практические.

Первоначально христианство, которое было непосредственной победой над Духом хаоса (Сатаной), не могло быть беспристрастным к едва побежденному врагу. Будучи результатом борьбы, оно должно было со-

^a В рукописи фигурные скобки, что, вероятно, означает удаление данного фрагмента.

хранить следы борьбы и ненависти, особенно у умов более практических, чем созерцательных, у людей воли, а не разума (а таких — большинство). Эти люди не могли увидеть в Сатане орудие божества, они видели в нем только врага божества: отсюда — дуализм и разделение Царства Божьего и царства Сатаны, разделение человечества на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках — все эти нелепости и ужасы, которые привели к разрушению исторического христианства.

К этому теоретическому дуализму, который для догмы был фатален, присоединился практический дуализм, который был фатален для Церкви. <77> Христианство утвердилось вначале как основание мира иного, который не может иметь ничего общего^а с вещами этого мира (Бог и Кесарь). Очевидно, что это разделение должно было быть лишь временным, так как в конце концов все власти мира сего должны быть подчинены Христу. В конце Церковь должна была полностью пронизать государство, стать его Духом, использовать его как свое орудие. Но для этого истинного [подчинения] проникновения христианская Церковь должна была прежде полностью пронизать человеческое общество, начало христианства должно было целиком овладеть сердцем, Духом и жизнью людей; тогда внешняя жизнь общества и тем самым государство, которое этой жизнью управляет, должно было быть лишь выражением, внешним обнаружением внутренней жизни, представленной Церковью. Пока Церковь не достигла этого совершенства, между ней и государством был возможен лишь внешний союз. Сначала, когда государство открыто оставалось языческим, даже этот союз <77 об.> был невозможен, была только вражда. Но когда Димиург увидел, что насилие и гонения лишь укрепляют Церковь, он воспользовался другим средством. Через государя, который был полностью под его влиянием (Константин), он совершил только внешнее, мнимое, кажущееся подчинение Церкви без всякого изменения основания языческого и димиургического государства, совершенно не преобразовывая, не христианизируя его. Империя Константина [совершенно не была] ни в чем существенном не отличалась от империи Диоклетиана. Церковь, которая была достаточно могущественной для того, чтобы навязать себя

^{аа} На полях рукописи:

«[Мы видели, что по своему происхождению] С появлением христианства Дух хаоса был потеснен в глубины пропасти и Димиург занял его место в мире. Мы видели, что по своему происхождению языческое государство было внешним обнаружением Логоса, но когда с воплощением Христа Логос получил свое высшее проявление в чисто духовных сферах, когда он стал началом религии и Церкви, то Димиург овладел государством (как слуги присваивают себе вещи, оставленные их хозяевами) (относительность ступеней и состояний)».

государству, но не настолько, чтобы ассимилировать его себе, приняла компромисс; так образовалось общество-гермафродит, которое называют Византийской Империей³.

На Западе все было по-другому. Там Церковь имела дело не с организованным государством, но с хаотическими силами варваров. Она сохранила свою [высшую] власть в обществе и реально их подчинила, но у нее не было еще внутренней силы, <78> чтобы переродить их целиком и сделать из их диких королевств свои орудия. Перерождение, христианизация варваров всегда была индивидуальной. Масса была христианской лишь внешним образом. Варварское языческое общество остается в феодализме, к которому присоединяется еще германское подражание Римской империи. Вскоре эти гетерогенные элементы, [папство] Церковь, империя, феодальный строй, вступили в борьбу. В этой жестокой борьбе Церковь естественным образом потеряла свой чисто духовный и миролюбивый характер и превратилась в воинствующую монархию пап.^b «Естественно, что в земной сфере земные силы должны были победить; и, действительно, священная империя по причине своей двойственной и искусственной природы поначалу стала уступать папству; но феодализм, который был естественным образованием, победил, когда собрал свои силы под феодальными королями". Если император уступил папе, то король сделал из него своего пленника⁰. Так в практической области к концу средневековья Димиург достиг [победы] двойного успеха победой царства над папством и превращением самого папства в мирскую силу.

<78 об.> Еще более роковым для христианства была секуляризация Церкви в теоретической сфере, так как здесь Церковь распространяла свою власть на Дух и на Ум, но не существует внешней силы, способной подчинить Ум: он восстал и разрушил авторитет Церкви^d. В теоретической сфере. Но поскольку Церковь была единственным представителем христианства, хоть и искаженного, то восстание и отрицание Церкви были и отрицанием^e христианства. Развитие этого отрицания хорошо заметно: [ортодоксальный] епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм^c, [натурализм] атеизм (и материализм).

Достижения Димиурга в практической сфере: королевский абсолютизм, [конституционная монархия] парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм.

^a На полях рукописи: «Развить».

^{bb} На полях рукописи: «Развить».

^c На полях рукописи: «N.V. О Константиновой даре».

^{dd} На полях рукописи: «Развить».

^e На полях рукописи: «Деизм — религия Димиурга».

Таким образом, мы видим, что как в практической, так и в теоретической сфере выгоды из побед Димиурга принадлежат Духу хаоса, что находится в совершенном согласии со срединной природой Димиурга, который не может <79> обладать ни началом, ни концом. Но так как Дух хаоса по своей природе полностью негативен и никак не может быть началом жизни, то победы Димиурга идут на пользу третьему началу, Душе.

После того как все внешние, или димиургические, формы жизни разрушены, душа должна искать в самой себе начала новой жизни, для этого она должна вернуться к самой себе, отвлечь свои силы от внешнего, сосредоточиться, вернуться в потенцию. Это возвращение Души начинается^а в теории (так как теория в настоящих условиях есть непосредственная сфера ее действия). Отсюда — развитие современной спекулятивной философии^б, [которая есть возврат] которая хочет создать мир "внутреннего (в этом ее отличие от древней философии, являющей собой философию объективного Логоса, тогда как современная философия есть философия субъективной души, самой человеческой души)~^б. Мысли души выражены современными философами. То, что она думает, она сообщает как непосредственно, так и посредством гениев людям, способным <79 об.> понимать и хорошо выражать эти откровения. Это есть теоретическое воплощение Софии.

<Становление?> современной философии.

Якоб Беме, Сведенборг, Шеллинг.

Реальное воплощение Софии. Вселенская религия.

1 ретья глава

Мораль и политика

Вселенская религия есть религия Души; специальная функция Души есть любовь; таким образом, мораль этой религии не может иметь иного начала, кроме Любви.

Любовь вселенской религии отличается от любви старого христианства, потому что последнее имеет свои пределы: Сатана и его царство; тогда как вселенская любовь безгранична, так как она включает самого Сатану как актуальное состояние души.

^{аа} На полях рукописи: «Развить».

^{бб} На полях рукописи: «Современная поэзия есть тоже проявление Души в ее субъективном характере».

Надо знать, что ненависть есть лишь модификация любви и не имеет независимого происхождения. Ненависть происходит из эгоизма, а эгоизм — это исключительная любовь к себе. <80> Таким образом, есть два рода любви; отрицательная любовь, или ненависть, и положительная любовь, или любовь в собственном смысле.

Положительная любовь абсолютна, отрицательная любовь относительна. Отрицательная любовь преходяща, положительная любовь вечна. Положительная любовь имеет три ступени:

Природная любовь, которая является по своему происхождению любовью половой, но может быть более или менее распространена и на другие отношения, происходящие из отношения полов.

Интеллектуальная любовь, которой мы любим то, что не знаем непосредственно, или, лучше, те предметы, которые непосредственно не предоставлены нашим чувствам. Она также более или менее широка: это патриотизм, [фанатизм] любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего, или всеобщей субстанции, *amor Dei intellectualis* Спинозы, последнее совершенство второй ступени. [Наконец, божественная или абсолютная любовь = любовь к воплощенной Софии.]

<80 об.> Природная любовь обладает стихийной силой, но у нее отсутствует универсальность; универсальностью обладает интеллектуальная любовь, но у нее нет стихийной силы.

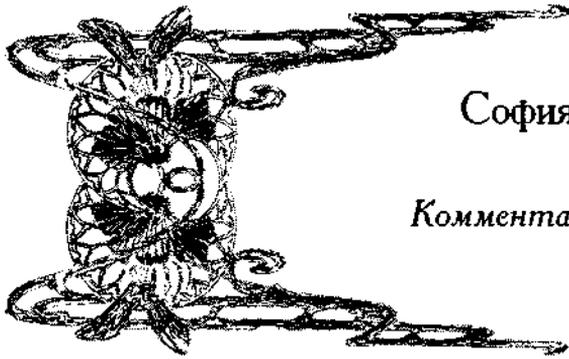
Третья ступень, являющаяся синтезом двух предшествующих, объединяет стихийную силу природной любви с универсальностью любви интеллектуальной: это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, ее предметом должно быть существо индивидуальное, чувственно данное, но представляющее собой всеобщее начало или являющееся воплощением этого начала. Это требует развития.

[Поскольку] Различные существа представляют собой разные степени совершенства, а поскольку совершенство заключается в универсальности — то и универсальности. Теперь, когда одно существо любит другое, высшее по отношению к нему, то последнее в свою очередь является для него не только предметом физической любви, но и началом вселенской жизни, но всякое начало жизни, если оно действительно усвоено, должно приносить плоды, или быть осуществленным. Ав чем оно может быть осуществлено в нашем случае, < 81 > как не в том, что существо относительно более низкое, получая от своего высшего возлюбленного полноту жизни, сообщает ее^a другому, низшему по отношению к нему существу (так как степени относительны). Таким образом, его любовь, чтобы быть полной, должна быть двойственной, так же как единство гаммы [всегда] по мень-

На полях возле этого фрагмента стоит цифра «2».

шей мере тройственно. Каждое существо находится в любовной связи с двумя существами: одно оно любит восходящей любовью, а другое — любовью нисходящей. Но так как количество находится в обратной пропорции с совершенством и совершенное существо единственно, то предметы нисходящей любви всегда более многочисленны, чем предметы любви восходящей. Высший предмет последней единствен — это София. Она находится в прямой связи с избранниками человечества (с необходимостью мужчинами, ибо она женщина), которые любят ее восходящей любовью и которые любимы ею любовью нисходящей. Они в свою очередь находятся в непосредственной связи с большим количеством индивидов (с необходимостью женщинами), которые любят их восходящей любовью, а они их любят любовью нисходящей. <81 об> Эти индивиды снова есть предмет восходящей любви для определенного количества индивидов-мужчин и так далее.

Среди избранников первого порядка один находится в наиболее интимной связи с Софией и является великим священником человечества. Другие являются патриархами вселенской Церкви, или священниками первой ступени. Второй порядок, состоящий из женщин, образует первый совет. Потом идет третий порядок (второй мужской порядок), в котором священники второй ступени или митрополиты вселенской Церкви. Третий порядок составляют архиепископы, 4-й — епископы, 5-й — деканы, 6-й — священники в собственном смысле, 7-й — диаконы, 8-й — верующие, 9-й — оглашенные и 10-й — начинающие. Каждый мужской порядок имеет соответствующий совет, образованный из женского порядка. Другой принцип деления — по профессиям, по которому вселенская Церковь разделена на рабочих, ремесленников (мастеровых) и священников; очевидно, что класс священников принадлежит только 7 высшим ступеням <82> и что классы ремесленников и рабочих могут принадлежать лишь 3 низшим классам. Третье деление вселенской Церкви основано на различиях в характере [по которым одни индивиды]. Человечество разделено на 7 больших частей: Африка, Восток, Верхняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия. Во главе каждой из этих больших частей стоит священник первого порядка; эти большие части разделены на меньшие, которыми руководят священники второго порядка — до общин 6 порядка, или приходов, которые управляются простыми священниками; приходы разделены на [кварталы] округа, которые управляются [выборным из верующих (8 порядок), кварталы разделены] диаконами, округа разделены на кварталы, кварталы — на дома или дворы, дома или дворы — на семьи. Таким образом, семья является низшим [ступенью] уровнем социальной лестницы, и индивиды, находящиеся на высших уровнях, не могут обладать семьей в собственном смысле.



София

Комментарий

Перевод «Софии» был выполнен мной на протяжении 90-х годов прошлого века. Первоначально он был опубликован в журнале «Логос» (№ 2, 1992, № 4, 1994, № 7, 1996), затем после серьезной переработки вошел в изданный с параллельными текстами второй том полного собрания сочинений Соловьева, вышедший в 2000 году (ПССиП. Т. 2. С. 8—155). В настоящем издании он публикуется с небольшими изменениями и уточнениями. Сохраняя текстологическую часть преамбулы к «Софии», написанную мной совместно с Николаем Всеволодовичем Котрелевым, моим учителем, без которого работа над переводом и подготовкой к печати соловьевской «Софии» вряд ли могла бы быть успешной, впервые опубликованную во втором томе Полного собрания сочинений и писем Вл.С. Соловьева, я опускаю историческую часть, отсылая читателю к соответствующему разделу данной книги (см. стр. 30—41).

Текст фрагментов, традиционно объединяемых в корпус «Софии», дошел до нас в виде единственной рукописи (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19). После смерти Соловьева рукопись находилась у его брата М.С. Соловьева, от него она перешла к его сыну—племяннику философа СМ. Соловьеву, который первым описал «Софию» и изложил ее содержание (*Соловьев СМ. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 130-146*). Однако монография СМ. Соловьева, законченная в 1923 г., увидела свет только в 1977 г., на считанные месяцы опередив появление в печати полного французского текста «Софии». Тем не менее изложение «Софии», сделанное СМ. Соловьевым, можно рассматривать как достаточно важный момент в дивульгации соловьевского текста—достаточно сказать, что такой авторитетный исследователь Соловьева как А.Ф. Лосев с «Софией» был знаком только по книге племянника философа. СМ. Соловьев намеревался перевести «Софию» с французского

языка и издать целиком, о чем сообщает в предисловии к своему исследованию (Там же. С. 24), однако, насколько известно, не осуществил своего замысла. В перечне рукописей, проданных С. М. Соловьевым в 1922 г. историко-филологическому факультету Саратовского университета (РГАЛИ. Ф. 475. Оп. 2. Ед. хр. 13), «София» не значится. По всей видимости, она осталась в распоряжении С. М. Соловьева и попала в фонд РГАЛИ помимо рукописей, переданных туда из Саратова.

«София» в ее настоящем виде — это кодекс, рукопись в картонном архивном переплете, который был сделан в государственном архивохранилище. Переплетенными воедино оказались четыре фрагмента. По содержанию и времени написания они, несомненно, достаточно близки друг к другу, но и относительно самостоятельны. Следовательно, вопрос об их связи между собою требует специального рассмотрения.

В кодексе фрагменты расположены следующим образом (заголовки отдельных фрагментов и цитаты из них здесь приводим по-русски):

//. Архивные листы 1—24: София. Первая триада. Первые начала.

Авторская датировка: Каир. Февраль 1876. Фрагмент состоит из трех диалогов: 1. Абсолютное начало как единство (начало монизма); 2. Абсолютное начало как двойственность (начало дуализма); 3. Неоконченный диалог, не имеющий авторского названия, но несомненно замыкающий триаду.

///. Архивные листы 25—42: София. Начала вселенского учения.

Авторская датировка отсутствует. Этот монологический фрагмент состоит из трех глав: 1. О метафизической потребности человека. 2. О возможности метафизического познания. 3. О действительности метафизического познания.

III. Архивные листы 43—58: [Первая часть] Первая глава. О трех фазах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях.

Авторская датировка отсутствует. Первоначальное название этого монологического отрывка, Соловьевым недописанное и зачеркнутое, Ф. Руло, первый издатель рукописи, не воспроизводит, напротив, он дает этой части искусственное заглавие «Вторая часть».

IV. Архивные листы 59—82: Второй диалог. Космический и исторический процесс.

Авторская датировка: Сорренто. Март 1876. Этот фрагмент начинается в диалогической форме, но с л. 62 рукописи изложение становится монологическим, в нем развивается очередная реплика Софии.

Рукопись написана черными чернилами разной степени яркости, а окончание четвертого фрагмента — архивные листы 62—82 - фиолетовыми чернилами (ими же написано письмо матери из Сорренто, датированное 20 марта/1 апреля 1876 г. — автограф: ОР РНБ. Ф. 723. Ед. хр. 62. Л. 36-38).

Рукопись состоит из двойных листов обычной писчей бумаги без водяных знаков. Как и в большинстве рукописей Соловьева, у всех листов отогнуто левое поле, которое при работе должно было оставаться чистым для последующих заметок и переделок. Однако, соблюдает после Соловьев лишь во фрагменте I, в остальных он начинает писать от левого обреза бумаги.

Вся правка, имеющаяся в рукописи, принадлежит автору. Здесь необходимо различать несколько типов правки Соловьева. Частично это поправки, возникавшие по мере заполнения листа текстом. Остальные изменения, примечания, заметки сделаны позже, когда С. возвращался к ранее написанному. При этом он пользовался чернилами, графитным карандашом, а в начале 1-го фрагмента (л. I) встречается зачеркивание синим карандашом. Все карандашные зачеркивания и пометы не заменяют собою первоначальный текст, а только отмечают сомнительные для автора места, требующие переработки. Для обозначения текста, подлежащего выбросу (а может быть, переработке), Соловьев берет соответствующие места в квадратные (иногда — фигурные) скобки, круглые же скобки им употребляются в качестве нормального знака препинания. Наличие авторской правки и саморедактуры говорит о том, что Соловьев многократно и настойчиво возвращался к своим наброскам.

Дважды в рукописи встречается авторская фолиация. Во фрагменте I она начинается со второго диалога и сделана графитным карандашом, при этом С. ведет счет двойным листам:

авторский л. 1 соответствует архивным лл. 11—12, л. 2 — л. 16—17, л. 3 - л. 18-19, л. 4 - л. 20-21, л. 5 - л. 22, л. 6 - л. 13, л. 7 - л. 14-15, л. 8 - л. 23-24. Именно эта авторская фолиация помогла нам восстановить порядок чтения (в издании Ф. Руло текст воспроизведен в механической последовательности кодекса, порой приводящей к утрате смысла).

Авторская фолиация встречается и во фрагменте III, она сделана чернилами и распространяется на весь фрагмент: авторскому листу с пометой 1 соответствуют архивные л. 43—44, л. 2 — л. 45—46, л. 3— л. 47—48, л. 4 — л. 49-50, л. 5 - л. 51-52, л. 6 - л. 53-54, л. 7 - л. 55-56, л. 8 - л. 57-58.

Все четыре части кодекса остались незавершенными.

Соловьев предполагал расширить и дополнить свои наброски, об этом свидетельствуют пометки о включении материалов из уже напеча-

танных статей и лекций во фрагменте II, пометки на полях «развить» во фрагменте IV. Даже в наиболее отработанных в литературном отношении частях текста Соловьев сокращает отдельные слова.

По зачеркиваниям и сокращениям, стремительно возрастающим к концу каждого фрагмента, можно заключить: для автора по мере работы становился очевидным предварительный характер текста, и он начинает рассматривать его как черновик или даже конспект (к тому же выводу, более чем очевидному, пришли и С. М. Соловьев и Ф. Руло). Однако эти материалы так и не были доработаны Соловьевым (правда, нельзя исключить и того, что беловая рукопись до нас не дошла), но некоторые страницы в переработанном виде нашли себе место (иногда — только отражение) в «Философских началах цельного знания», «Критике отвлеченных начал» и других работах.

Ф. Руло опубликовал рукопись в строгом соответствии с порядком листов в архивном кодексе. При этом не был поставлен вопрос о том, в какой последовательности отдельные части текста были написаны. Публикатор счел фрагменты единым текстом, в оглавлении и колонтитулах называя его «*Les principes de la theorie universelle*», в то время как эти два заглавия в рукописи имеют отношение только ко второму фрагменту, что, впрочем, сам публикатор и оговаривает, излагая принципы публикации: «Этим рукописям было дано общее заглавие *La Sophia*, в то время, как это заглавие появляется специально лишь на листе 25» (*Soloviev V. La Sophia et les autres ecrits frangais. Edite et presente par Francois Rouleau. Lausanne, L'Age d'Homme, 1978. С 2*).

На наш взгляд, публикуемый черновик должен рассматриваться как четыре отрывка, близких по времени написания и тематически, но представляющих собою не единый текст, а несколько последовательных попыток Соловьева изложить собственную метафизику, «вселенское учение». Можно говорить о непосредственной хронологической, тематической и стилистической преемственности Первой (каирской) триады диалогов и Второго (соррентийского) диалога. В первых рассматривается абсолютное начало и три его определения, во втором — действие абсолютного начала в космическом и историческом процессе.

То, что эти диалоги написаны последовательно, представляется нам бесспорным, но в архивном переплете они разделены двумя другими фрагментами, точная датировка которых невозможна, по крайней мере, сегодня. Однако указания, которые делает Соловьев в конце второго диалога Первой триады на поле рукописи: «Здесь должно быть включено развитие I и 2 f.» (архивный л. 19 об.), а также в начале третьего диалога «3f. и I ч.» (т. е. 3 лист и I ч <часть?>) (архивный л. 20 об.) относит нас к началу фрагмента III (архивные л. 43—47), где также идет речь о трех определениях

Абсолюта и о трех божественных мирах. Таким образом, можно утверждать, что фрагмент III, написанный в монологической форме, хронологически предшествует диалогам (а указание на необходимость дальнейшего развития диалогического текста подчеркивает авторское отношение к нему, как к тексту неокончательному). Ф. Руло отмечает эту связь (правда, им опущена авторская ремарка в начале третьего диалога), но не задается целью выстроить написанные Соловьевым фрагменты в последовательности их написания.

В пользу нашего представления о взаимоотношениях между двумя парами фрагментов говорит и простое, но внимательное сопоставление, например, главы «О трех степенях любви» (последней в третьем фрагменте) с окончанием четвертого фрагмента. Несомненно, что идеи «трех степеней любви» развиваются и уточняются и конкретизируются в «Третьей главе» «Второго диалога» (которая в свою очередь по стилю есть не более чем торопливый конспект, в то время как начало «Второго диалога» литературно хорошо отработано — очевидно, что по мере развития текста автору стала ясна его собственная неудовлетворенность и этим вариантом). Не случайно, что схема, вынесенная Ф. Руло в приложение к публикации, как «Note I» (*La Sophia*, с. 78); а нами приводимая в подстрочном примечании к первому диалогу каирской триады, есть маргинальное дополнение именно к главе «О трёх степенях любви», не являясь ее интегральной частью (т. е. это дополнение сделано уже после написания основного текста), притом, что эта схема подробно и точно воспроизведена словесно в «Третьей главе»: усложнение схемы за счет введения женских степеней — *ordres* — снова свидетельствует о том, что диалоги представляют собою позднейшее развитие монологических фрагментов. Аналогичным образом инспирированное гностицизмом, учение о состоянии душ после смерти, которое Соловьев излагает во фрагменте III, развивается и получает новые мотивы во фрагменте IV, т. е. в соррентийском диалоге: так, если в монологической части речь идет просто о состоянии душ, находящихся под властью того или иного начала, то в диалоге появляется тема искупления.

Таким образом, мы считаем, что фрагменты II и III, написанные в монологической форме, были созданы раньше, чем диалоги; при создании диалогического варианта Соловьев пользовался монологическим как контрольным конспектом. Отметим одновременно, что начало первого диалога слишком резко вводит читателя *in media res* как литературной диалогической ситуации, так и ситуации собственно содержательной: вполне законным представляется предположение, что если бы Соловьев и завершил диалогизированный трактат, то предпослал бы ему введение, в котором по необходимости была бы описана встреча Философа и Со-

фии или откровение Софии Философу, как это обыкновенно бывает в подобных текстах той традиции, на которую ориентировался Соловьев, например, в трактате «Поймандр» Гермеса Трисмегиста (первом трактате Герметического корпуса), или в «Утешении Философией» Бозция, — и, вероятно, включил бы некоторую содержательную интродукцию в диалог.

Более сложен вопрос о последовательности написания двух монологических фрагментов. Уверенно ответить на него мы не можем. Обратившись к сохранившимся планам ранней и неосуществленной большой работы о метафизике, которые позволяют проникнуть в логику соловьевского замысла, можно увидеть, что во всех этих планах изложению догматической части, «начал вселенского учения» предшествует своего рода пропедевтика философского знания. В плане, хранящемся в РГАЛИ (Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 24 об., 21; см. ПССиП. Т. 2. С. 172), содержание введения соответствует содержанию фрагмента II: «метафизический характер человека, проявляющийся в смехе, в искусстве и поэзии, в науке; философская метафизика; ее общая возможность; опровержение вульгарного антиметафизического аргумента; опровержение философского аргумента против метафизики в его трех видах». В плане, опубликованном С.М. Соловьевым: (*Соловьев С.М.* Указ. соч. С. 130; ПССиП. Т. 2. С. 173) сущности метафизического знания посвящены первые три главы. В плане сочинения «Начала вселенского учения» (см.: ПССиП. Т. 2. С. 175) первая часть, озаглавленная «Философские начала», включает три главы, рассматривающие возможность, действительность и необходимость метафизического познания, что опять-таки близко к содержанию фрагмента II.

Отсюда мы можем заключить, следуя соловьевскому замыслу, что содержательно фрагмент II, озаглавленный «Начала вселенского учения», должен предшествовать остальным фрагментам. В то же время он тесно связан с фрагментом III, на который имеются указания как на предшествующий в диалогической части кодекса,. Следовательно, и хронологически, и логически монологические фрагменты предшествуют диалогическим.

Подтверждает нашу гипотезу о взаимоотношении частей «Софии» и сама логика развития авторской мысли в следующей за «Софией» крупной работе Соловьева — «Философских началах цельного знания». В этом трактате имеется несколько фрагментов (включая две схемы начал), где мы встречаем не просто обработку французского текста. Первый и самый большой фрагмент представляет собой переработанную вторую главу «О возможности метафизического познания» из фрагмента II, в котором Соловьев рассматривает три возражения против скептицизма. В «Софии» этот материал изложен в форме трех силлогизмов: подобно тому, как в «Кризисе западной философии» Соловьев, рассматривая развитие ново-

европейского рационализма и эмпиризма, изображает три фазиса их развития в виде посылок и заключения силлогизма (см.: ПССиП. Т. 1. С. 124—125), он и в «Софии», возражая скептикам, представляет их аргументацию в виде силлогизма, доказывает ложность посылок и заключения; а в «Философских началах цельного знания» те же идеи он излагает, не прибегая к форме силлогизма. Прежде всего необходимо отметить тематическое совпадение в самых первых абзацах текста, где формулируется необходимость выяснения «общей цели» человечества. В «Философских началах» Соловьев перечеркивал идеи своих французских набросков: «блаженное существование» («le bien-etre») не может быть целью существования. Но для понимания структуры замысла и его изложения важна значительная функция этой мысли (утверждается или отрицается ее правота — безразлично) и открываемая ею логическая перспектива. Более того, аргументация Соловьева в «Философских началах» становится более лаконичной, содержание заключений, как правило, сокращается. Остальные случаи использования текста «Софии» в «Философских началах» приходятся на первый и второй диалоги каирской триады. Последовательность их включения в текст «Философских начал» соответствует той последовательности, в которой они встречаются в тексте согласно нашей версии расположения фрагментов «Софии»: они касаются трактовки абсолютного начала как «единого во всем», любви как самоотрицания индивидуального существа и его приобщения к божественному единству, материи как чистой потенции бытия, свободы и необходимости в абсолютном начале и в Боге. Наконец, две схемы, находящиеся на полях второго каирского диалога с небольшими изменениями переносятся в текст «Философских начал». Характерно, что он обрывается на примечании, в котором речь идет о выражении тех или иных философских понятий в немецком, английском и французских языках, причем Соловьев замечает, что бедность французского языка не позволила французам пойти в области философии «дальше первых элементов умозрения, установленных Декартом и Мальбраншем» (ПССиП. Т. 2. С. 308) Нельзя исключить, что этот экскурс был вызван необходимостью переводить написанный недавно текст (и саму мысль!) с французского языка на русский.

В принципе можно было бы печатать фрагменты «Софии» как самостоятельные тексты, разумеется, преемственно связанные между собой, как связаны все произведения одного автора. Представление об их единстве опирается исключительно на материальные признаки (они написаны по-французски одними и теми же чернилами, за исключением окончания соррентийского диалога, на бумаге одного сорта, встречающейся только в документах Соловьева того же короткого периода) и на традицию (С.М. Соловьев, Ф. Руло). А.Ф. Лосев (см: *Лосев А.Ф.* Владимир Соло-

вьев и его время. М., 1990. С. 209—261) не подвергает «Софию» текстологическому анализу и следует в ее разборе фрагментам, опубликованным С.М. Соловьевым). Поскольку несомненно, что фрагменты «Софии» действительно тесно связаны между собою, мы эту традицию не нарушаем.

Итак, порядок создания фрагментов «Софии», по нашему мнению, таков: вначале были написаны монологические фрагменты II и III, а затем диалоги — фрагменты I и IV. Мы считаем, что перед нами два соловьевских текста, причем оба они остались незаконченными. Первый, более ранний, монологический, получил название «La Sophia» (определенный артикль подчеркивает, что здесь София стоит в ряду других теологических начал). Другой, более поздний, который должен был бы усовершенствовать первый, — диалогический, под заглавием «Sophie» (здесь, как видно, София — имя собственное, что подчеркивает личный, живой, мистический характер этого начала), который не получил не только окончания, но и не имел необходимого введения¹.

В публикации мы старались максимально отразить особенности и характер рукописного текста Соловьева. В квадратных скобках приводятся все подлежащие расшифровке зачеркивания, причем те случаи, когда квадратные скобки принадлежат Соловьеву, оговариваются особо (как правило, работая над текстом, Соловьев выделял ими сегменты текста, подлежащие удалению или переработке). В подстрочных примечаниях содержатся указания на текстовые и графические фрагменты, имеющиеся на полях рукописи, причем в основной текст они включаются в тех случаях, когда очевидна авторская воля. Во фрагментах текста, написанных по-русски, а также в переводе французского текста сохраняются некоторые особенности орфографии Соловьева. Так слово «Димиург» транскрибируется Соловьевым в соответствии с нормативной для того времени системой транскрипции (заметим, что в Энциклопедическом Словаре Брокгауза-Ефрона, в подготовке философского отдела которого принимал участие Соловьев, различаются статьи «Димиург» и «Демиурги»: если первое понятие означает творца мира в античных и гностических космогонических системах, то второе используется, в частности, для обозначения представителей класса ремесленников в античном государстве). Руководствуясь этими соображениями, мы сохраняем в переводе особенности авторского написания.

А. П. Козырев, Н.В. Котрелев

¹ Наши текстологические решения приняты в издании перевода «Софии» на итальянский язык, см. пояснения переводчика: Solov'ev Vladimir La conoscenza integrale // Introd., trad, e note di Adriano Dell'Asta. Milano, 1998. P. XXI-XXIII.

София.

Начала вселенского учения. Первая часть

Стр. 409. О метафизической потребности у человека... — Название первой главы данного фрагмента не случайно совпадает с названием XVII главы 2-го тома сочинения А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Пафос защиты метафизической потребности как естественной для человека, а также определение человека как существа метафизического, объединяет позицию С. с позицией Шопенгауэра, однако их аргументация различна: если Шопенгауэр мотивирует метафизическую потребность сознанием конечности всякого бытия и тщеты всяких стремлений, то С, как последователь Платона, видит проявление метафизической потребности в осознании неподлинности феноменального мира и стремлении к миру истинному.

Стр. 412. ...Вдревние времена... искусство определяли как подражание природе — традиция понимания искусства как подражания (AI/AIO-II) природе, и более широко — характерам, страстям, делам, действиям, — идет от Платона и Аристотеля. (См., напр., Аристотель. «Поэтика» 1447a 13—1448 в 4; Аристотель Соч. в 4-х т. М. 1984, Т. 4. С. 646). В Новое Время эта концепция разделялась эстетикой классицизма с ее культом «прекрасной природы» (напр., в трудах Ш. Баттё, Н. Буало, П. Корнеля).

Стр. 412. ...и можно было бы сказать вместе с одним писателем... чем яблоко нарисованное. — Речь идет о Н.Г. Чернышевском, заявившем в своей магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1853), что «наше искусство до сих пор не могло создать ничего подобного даже апельсину или яблоку, не говоря уже о роскошных плодах тропических земель» {Чернышевский Н.Г. Соч.: В 2-х т. М., 1986. Т. 1. С. ПО.}. С. посвятил этой работе свою статью «Первый шаг к положительной эстетике» (Вестник Европы. 1894. № 1), написал небольшой мемуарный очерк «Н.Г. Чернышевский». Но даже в 90-е годы С. не мог назвать имени автора труда, так как оно находилось под цензурным запретом (подробнее об отношении двух мыслителей см.: Носов А. Раскол в либералах: (Из истории идейно-эстетической борьбы в русской критике 1890-х годов) // Вопросы литературы. 1987. № 5).

Стр. 413. ...из вступит<ельной> л<екции> — имеется в виду вступительная лекция в курс по истории философии, прочитанная 27 января 1875 г. в Московском университете; опубликована под заглавием «Метафизика и положительная наука» (см. ПССиП. Т. 1. С. 176—182).

Стр. 414. ...духовного Тантала на веки вечные — Тантал в греческой мифологии — сын Зевса, низверженный богами за гордость и дерзость в Аид и мучимый там голодом, страхом и жаждой.

Стр. 414. ... Глава вторая. О возможности метафизического познания. — Эта глава была включена в переработанном виде в текст незавершенной работы С. «Философские начала цельного знания» (См. ПССиП, Т.2. С. 241—247), а также в качестве примечания № 5 к «Критике отвлеченных начал» (1877-1880) (ПССиП. Т. 3. С. 319-324).

Стр. 414. «В сокровенные глубины природы ... открывает тебе свою внешность». — Неточный французский перевод двух стихов из поэмы швейцарского естествоиспытателя и поэта Альбрехта фон Галл эра «Лживость человеческих добродетелей» («Die falschheitmenslichlicTierTugenden», 1730), выражающих основную идею философского скептицизма. Ср. немецкий текст: *Ins inure der natur dringt kein erschaffher geist, // Zu glucklich, warm sie noch die aussre schale weist (Haller von A. Verfüch Schweizerischer Gedichte. Bern 1772. S. 92; особенности орфографии—указанного издания).*

Над этой сентенцией неоднократно иронизировал Гёте, органицизм которого был для С. явно предпочтительнее скептицизма Галлера относительно познания природы; ср., напр., стихотворение Гёте «Несомненно (Физику)» (1820), где Гёте, воспользовавшись двумя стихами (напечатанными в разборку ст. I, 3 и 9—10) из «Лживости человеческих добродетелей», опровергает дуалистическую концепцию, противопоставляющую в человеке внутреннее и внешнее: «"Природа глубина— / Мещанам проклятье — / Наш дух тебя не взроет." / И я и братья / От сей тщеты словесной / Пребудем в стороне; / Мы знаем: повсеместно / Мы в глубине. / "Блажен, кому она / Лишь скорлупу откроет!" / Я это шесть десятков лет слышал, / Хоть втайне, но негодовал. / Но ты скажи тысячу раз в ответ. / И обильна она и щедра. / Нет у природы ядра / И скорлупы — нет. / Все она сразу, вот мой ответ; / Но только пусть твой дух усвоит, / Ядра или скорлупы он стоит!» (Гёте И. В. Собрание сочинений: В 13 т. Юбилейное издание. М.-Л., 1932. Т. 1. С. 489, пер. В.В. Гиппиуса). В «Философских началах цельного знания» и «Критике отвлеченных начал» первый стих галлеровской цитаты приводится по-немецки (см. ПССиП, 2. С. 241—242; 3, С. 320).

Стр. 418. eo ipso — тем самым (лат.)

Стр. 419.... если даже человеческий ум до чувственного опыта есть tabula rasa... — чистая дощечка (лат.). Сравнение человеческого ума с чистой дощечкой для письма принадлежит Аристотелю. Латинский перевод этого выражения встречается в рецепирующей Аристотеля традиции средневековой схоластики, напр., у Альберта Великого. Характеристику человеческого ума как чистой доски, связанную с опровержением существования в душе врожденных практических и умозрительных принципов, традиционно приписывают английскому философу-сенсуалисту Дж. Локку.

Стр. 419—420. ... То, что все данное нам познание ... была доказана Кантом. — анализу априорных категорий чистого рассудка посвящен отдел «Трансцендентальная аналитика» «Критики чистого разума» {Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 165-335).

Стр. 420.... ipsogenere — по своей природе (лат.).

Стр. 420.... Ding an sich — вещь в себе (нем.). Этот кантовский термин С. переводил по-разному: как «вещь о себе», «вещь в себе», «вещь сама по себе».

Стр. 420—421. Это и есть мысль знаменитого Шопенгауэра. — Непосредственное знание, по Шопенгауэру познающий субъект может иметь только о самом себе, открывая в себе начало воли (см. главу «О познаваемости вещи в себе» в втором томе книги «Мир как воля и представление»).

Стр. 421. Из статьи «P<усского> B<естника>» — Имеется в виду статья С. «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К.Д. Кавелину)» (ПССиП, 1, 191-198). 31 июля (12 авг.) 1875 г. С. обратился к матери со следующей просьбой: «Будьте так добры, передайте немецкому книгопродавцу Кунту (на Кузнецком мосту) семь экземпляров моей диссертации (которую найдете у папа в кабинете) и столько же оттисков статьи из последней книжки "Русского Вестника" — их вам должны прислать из редакции, — если же не прислали, то прошу папа выпребовать, потому что эта статья мне очень нужна, а рукописи у меня нет. Кунту я об этом пишу; если же случилось бы, что он не получит моего письма, то объясните ему, в чем дело, и дайте мой адрес». (Письма. 2. С. 7.) В письме матери от 14/26 августа 1875 г. С. сообщает: «Оттиски получил, очень Вам благодарен за них» (Там же. С. 9) Возможно, что настоящий раздел «Софии» мог быть написан вскоре или спустя небольшое время после получения оттисков.

Стр. 426. Очевидно, что абсолютное существо как возможность... причина всего в конкретном бытии и в жизни. — Неоднократно встречающееся у С. каузальное определение абсолютного начала восходит к аристотелевскому учению о четырех причинах: формальной, материальной, движущей и целевой. Обратим внимание на тождественность определения материального начала (для С. оно тождественно с негативной свободой или отрицательной потенцией) как «подлежащего», субстрата (*imoxsi(iewv)*). По Аристотелю, первая причина всего, Бог, может именоваться первым двигателем, чистой формой, конечной целью, материя же есть нечто внеположенное божеству, подлежащее оформлению, это и пассивная возможность, и потенция, сила бытия; оба эти смысла имеются у слова *buvapis*, характеризующего аристотелевскую материю. С. следует такому пониманию материи, но вносит ее непосредственно в абсолютное существо. Ср.: «А о

причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое "почему" сводится в конечном счете к определению вещи, а первое "почему" и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (*imoxsi ^svov*); третьей-то, откуда начало движения; четвертой — причину, противоположащую последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (Аристотель. Метафизика. 983 а 26-33 // Соч. В 4 т. М., 1976. Т.1. С. 70).

Глава первая.

О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях

Стр. 428. В диалектической части нам предстоит сразить аргументы скептицизма. — Эта фраза позволяет предположить, что данный раздел рукописи, имеющий авторскую фолиацию на полях, мог быть написан ранее раздела, озаглавленного «Начала вселенского учения», либо замышлялся автором как предваряющая его часть в проекте большого труда, набросками которого являются четыре Γ ренезавершенны Γ рукописны Γ черновы Γ фрагмента «Софии». «Диалектической частью» можно, таким образом, считать вторую главу «О возможности метафизического познания» — раздела «Начала вселенского учения», в котором С. даёт три возражения против скептицизма. В пользу такого предположения говорит и то, что в начале данного раздела находится зачеркнутое автором заглавие «Premiere partie» (Первая часть) См. также преамбулу к публикации.

Стр. 428. absolvere — освобождать, завершать, кончать (лат.).

Стр. 429. imoxsi ^svov — субстрат, основа (др.-греч.), в буквальном переводе — подлежащее. Термин аристотелевской философии, используемый С. для определения материи. Всякое низшее начало по отношению к высшему является его подлежащим. Так, в планах, озаглавленном «Часть вторая. Теософические начала» читаем: «Нормальный порядок есть тот, в котором второе и третье начало подчинены первому (т.е. началу единства), служат ему как *imoxsiisvov*, служат материалом единства и притом второе начало по существу своему подлежащим единства идеального, а третье — единства реального» (см. ПССиП, 2, 165). В языке соловьевской философии этому термину синонимичен термин «ипостась». Существенна для прояснения специфики их понимания у С. медиумическая запись, фрагмент которой мы приводим: «Ce que tu es c'est moi, je suis ton essence. Tu n'es que mon sujet, mon *imoxeipsvov* — la chose sur laquelle j'appuis mes

pieds, mon *imoaracriov*, cela doit etre ton ambition supreme. Mais je ne veux pas poser mes pieds sur un objet vulgaire. C'est pour cela que tu doit travailler et produire de grandes choses. Sophie

Ainsi travaille a devenir grand pour que je daigne te fouler aux pieds. Sophie². (РГАЛИ. Ф. 446. Он. 1. Ед. хр. 40. Л. 18).

Признание безусловной реальности за божественной всеединой личностью и производной, относительной реальности за индивидуальной человеческой личностью имеет место уже в начальном этапе творчества философа. Ср. в статье С. 1897 г. «Понятие о Боге»: «То, что... мы обыкновенно называем нашим я, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (*imoaraa-ig*) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь» (ПСС2, 9, С. 20). Традиция приписывать привилегию подлинного существования (*esse*) исключительно Богу восходит к Мейстеру Экхарту. Он полагал, что вне Бога нет ничего, и если у всякой твари и имеется своя собственная сущность или форма, отличная от Бога, благодаря которой тварное существо является человеком, львом, собакой и т. д., то существование ему не принадлежит: оно существует в и через существование Бога, актуализирующего формы, присущие всему сотворенному. Отсюда и ненасыщаемая жажда Божества или любовь к Богу, которой томится, по мнению Экхарта, вся тварь.

Стр. 431. Вселенское учение... имеет в качестве исходного начала... — вероятно, перед нами новый вариант начала данной главы.

Стр. 432. Из другого листа о положительной лишенности как жажде бытия... — Вероятно, это авторское замечание содержит отсылку к первому варианту начала этой главы, который в рукописном кодексе находится на предыдущем листе (Л. 43—44 об.).

Стр. 432. Все, что существует, вечно происходит с абсолютной необходимостью (выражение Спинозы) — Ср. у Спинозы: «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию

² То, что ты есть, суть я. Ты есть лишь мой субъект, мой *imoxsifievov* — то, на что я опираюсь, мой *imoaratom*, это должно быть предметом твоей величайшей гордости. Но я не хочу полагать свои ноги на посредственность. А потому ты должен работать и создавать великие вещи. София, Итак, становись великим, чтобы ты удостоился быть под моими ногами. (Пер. мой — А.К.).

по известному образу из необходимости божественной природы» (*Спиноза Б. Этика*/Пер. Н.А. Иванцова. М.-Л., 1932. С. 23).

Стр. 432. Vorstellung— представление (нем.).

Стр. 434. если они и различаются, то только для того, чтобы немедленно соединиться. — Идея разделения, индивидуализации и обособления как момента объединения и универсализации, ключевая для метафизики, космологии и историософии С. на протяжении всего его творчества, имеет ряд параллелей в европейской философской традиции. В христианской философии эта идея наиболее характерна для немецкой мистики XIV века, эпохи преобладающего влияния иллюминизма, теософии и милленаристских идей, и выражает стремление мистика слиться с Божеством. Так, доминиканский монах Иоанн Таулер, ученик Мейстера Экхарта, писал: «Никто не разумеет истинное разделение лучше тех, кто вошел в единство» (Цит. по: *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degres du savoir.* Desclee De Brouwer. 1963, р. VII; пер мой — А.К.) / Особый акцент на этом положении в мистике «друзей Бога» (*Gottesfreunde*), школы последователей Мейстера Экхарта, основанной Иоанном Таулером, был связан с необходимостью, удержав субстанциальное различие человеческой души и Бога, показать внутреннее родство души с Богом и возможность обожения, слияния с Богом через обращение к нему в глубине своей души, являющейся одновременно и ее вершиной.

Стр. 436. Spiritus in nobis qui viget illafacit — второй стих латинского дистиха, приведенного полностью С. в разделе «Второй диалог. Космический и исторический процесс»: *Nos habitat, nontartara sed nee sidera coeli // Spiritus in nobis qui viget, ilia facit.* В 8-ом «Чтении о Богочеловечестве» С. цитирует этот дистих в своем переводе: «В нас, как говорит древний поэт, в нас, а не в звездных небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания» (ПСС2, 3, 126). Ср. перевод А.Ф. Лосева: «Дух, имеющий силу в нас, обитает именно в нас, но не в Тартаре, И не в небесных созвездиях, Наоборот, их самих создал» (*Соловьев В. Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 850*). Дистих заимствован скорее всего у А. Шопенгауэра, избравшего его эпиграфом ко второй книге 1-го тома «Мира как воли и представления». Шопенгауэр цитирует его также в работе «О воле в природе» (глава «Животный магнетизм и магия»). Ср.: «Жесточкая ревность, с которою во все времена церковь преследовала магию и о которой папский *Malleus maleficarum* представляет страшное свидетельство, по-видимому основана не на одних, часто связанных с нею преступных замыслах и не на предполагаемой при этом роли дьявола, а отчасти происходит из темной догадки и опасения, что магия относит первобытную силу к ее верному источнику». Далее в сноске у Шопенгауэра:

«Они чувят нечто вроде:

Nos habitat, поп tartara sed nec sidera coeli
Spiritus in nobis qui viget, ilia facit».

{Шопенгауэр А. О воле в природе. / Пер. А. Фета. 1886. С. 116}.

Шопенгауэр приводит этот дистих, не указывая автора, не называет автора и С., цитируя его неоднократно. Дистих принадлежит Агриппе (Корнелию Генриху) Неттесгеймскому — знаменитому магу, эзотерику, философу эпохи Возрождения, автору сочинений: «Оккультная философия» (начато ок. 1508, первое полное издание: Антверпен, 1533), «О недостоверности и тщетности научного знания» (Кёльн, 1527) и других работ, оказавших большое влияние на эзотерическую и алхимическую традицию. Интересующая нас цитата содержится в одном из 450 *Eristolae familiares* Агригшты, помеченном Лионом, 24 сентября 1537 г. (*Epist.*, V, 14). Брюсов приводит пространную цитату из данного письма, поясняя, что «это письмо принадлежит к числу наиболее замечательных во всей переписке Агригшты, так как вскрывает его истинное мировоззрение. Как видно из приведенного отрывка, Агриппа стоит на точке зрения анимизма, противопоставляя ее грубому магизму» (Агриппа Неттесгеймский. Знаменитый авантюрист XVI в. Критико-биографический очерк Жозефа Орсье. Под редакцией, с введением и примечаниями Валерия Брюсова. М., 1913. С. 94).

Приводим цитату из письма Агриппы в переводе В.Я. Брюсова целиком: «О, как часто приходится читать о неодолимом могуществе магии, о чудодейственных астрономических таблицах, о невероятных превращениях, достигаемых алхимиками, о знаменитом и благословенном философском камне, одним прикосновением которого можно будто бы, подобно Мидасу, все в одно мгновение превращать в золото и серебро. Но все это оказывается пустым, выдуманным и лживым, если принимать сказанное буквально. А ведь все это передается и пишется великими и прославленнейшими философами и святыми мужами, свидетельства которых не всякий посмеет назвать лживыми. Даже кажется нечестивым верить в то, что они в указанных сочинениях писали ложь. Но дело в том, что в писаниях их есть иной смысл, чем тот, который мы видим, принимая их слова буквально: смысл, закрытый различными тайнами, и до сих пор не раскрытый вполне никем из учителей. Я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь был в силах проникнуть в этот смысл, без помощи знающего и добросовестного учителя, через одно чтение книг, если только, конечно, он не просветлен свыше Божеством, что дается лишь очень немногим. Поэтому большинство работает тщетно, стараясь проникнуть в эти сокровеннейшие тайны Природы, довольствуясь одним голым чтением книг... Но, в конце концов то, что осмеливались обещать нам наиболее смелые из математиков, наиболее значительные из магов, изучающие

природу алхимиcты и некроманты, имеющие дело с низшими алхимическими силами,—все это мы можем исследовать и совершить, и притом безо всякого греха, без оскорбления Божества, без преступления против религии. В нас самих, говорю я, скрыт тот таинственный делатель чудес:

В нас, а не в Тартаре он живет; не небесные звезды,—

Дух, обитающий в нас, сильный, он чудотворит» (Там же. С. 93—94).

В данном соловьевском цитировании глагол *facit* стоит в настоящем времени, как и в оригинале, во всех последующих цитированиях полатыни (см. «Второй диалог. Космический и исторический процесс», наст. изд., стр. 472; «Критика отвлеченных начал» ПСС2,3, С. 285) С. дает прошедшую форму этого глагола — *fecit*. Меняются также и интерпретации С. смысла этой цитаты: если в рукописях, относящихся к «Софии», под *Spiritus in nobis* подразумевается наша актуальная душа, «начало космического существования, начало нашего собственного существования, отдельного и эгоистического», то в «Чтениях о Богочеловечестве» имеется в виду сущность человека, человека идеального, который в «Критике отвлеченных начал» приравнен ко «второму абсолютному».

Смп. 436.... Адам Кадмон — в иудейской мистике, у каббалистов и гностиков первоначальный, первозданный человек, идеальный прообраз человека; в гностицизме — совершенное подобие Логоса, в каббале — олицетворение сефирот — десяти начал, посредствующих между Богом и людьми. Учение об Адаме Кадмоне представляет собою сочетание элементов восточной мифологии, греческой философии и раввинистической теологии. По Филону Александрийскому, небесный человек Адам Кадмон, «созданный по образу Бога, был свободен от тленного, земного бытия в отличие от земного человека, созданного из рыхлого материала — кучи глины» («*Deallegoriislegum*», 1, 12). Учение об Адаме Кадмоне было воспринято масонством.

Смп. 436. Das transcendente Ich — трансцендентальное Я (нем.) — в философии Фихте трансцендентальное Я порождает всякую реальность, есть первооснова реального и верховная ценность идеального мира. С, отождествляя «трансцендентальное Я» Фихте с Сатаной, материальным началом ложного единства, подчеркивает невозможность как преодоления ограниченности субъекта в фихтевском идеализме, так и осуществления intersубъективного единства в диалектике я и его противоположности.

Смп. 436. raptus animae — восхищение души (лат.).

Смп. 436. fur-Sich-sein — для-себя-бытие (нем.).

Смп. 436. Hestia — Гестия — в античной мифологии богиня семейного очага, дочь Кроноса и Реи. Так как огонь считался средоточием дома и местом соединения семьи, то Гестия была покровительницей семейного единодушия, мира и благодати. Поэтому С. вспоминает ее, говоря о

силе притяжения. Греческие мистики и философы представляли Гестию очагом вселенной, центральным огнем мира, вокруг которого движутся планеты (ср. платоновское упоминание о вселенском огне: Филеб 29 с 1-3).

Стр. 438. ... правы мусульмане, называя Иисуса Душой Бога — В исламе Иисус почитается как божественный посланник и пророк Аллаха, но его богочеловечество не признается. Возможно, С. имеет в виду 169 стих IV суры Корана «Женщины». Ср.: «О обладатели писания! Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Аллаха ничего, кроме истины. Ведь Мессия, Иса, сын Марйам, — только посланник Аллаха и Его слово, которое Он бросил Марйам, и дух Его» (Коран. М., 1986. С. 100). В 1875—76 гг., когда С. писал «Софию», существовал единственный русский перевод Корана, сделанный К. Николаевым с французского перевода А. Б. Бидерстейн-Казимирского, лексика которого приближена к христианской. Ср. приведенную выше суру в переводе К. Николаева: «О вы, получившие Писания! Не изменяйте в вашей религии истинной мере, не говорите о Боге ничего кроме истины. Мессия, Иисус Сын Марии, Апостол Бога и Его слово, которое он бросил в Марию. Он дух, происходящий от Бога» (Коран Магомета... пер. К. Николаева. М., 1865. 2-е изд. С. 76). С. посвятил основателю ислама брошюру «Магомет. Его жизнь и религиозное учение» (СПб., 1898). Отношение ислама к Иисусу в ней не рассматривается, но подчеркивается единая сущность всех монотеистических религий и общий для всех их провозвестников факт божественного посланничества.

Стр. 439.... склады — слог: отсюда — читать по складам (устар.).

Стр. 439. ... после телесной смерти душа не теряет ... в своем собственном времени. — Учение о существовании некоей эфирной материи, своего рода эфирного тела у духовных субстанций — ангелов и человеческих душ после смерти тела — встречается еще у Оригена. Ср., напр.: «Материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела и, таким образом, различает собою (все) эти видимые и разнообразные роды (существ) мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждami духовного тела либо ангелов Божьих, либо сынов воскресения» (Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 99). Одну из возможных гипотез завершения мира Ориген описывает так: «После покорения всего Христу и через Христа Богу, с которым разумные твари, как духовные по природе, будут составлять один дух, самая телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами, сообразно с качеством и заслугами их, перейдет в эфирное состояние и просияет» (Там же. С. 109). Учение об эфирном теле встречается у

Я. Бёме и его последователей, а от него переходит в масонство. В современную С. эпоху существование эфирного тела признавал в сочинении «Слово о смерти» (1863) еп. Игнатий Брянчанинов.

Стр. 439.... Психодический— этот термин близок к слову psychodiaire или psychodie (от греч. ψυχη — душа и διαίρειν — разделять), обозначающему нечто посредствующее, участвующее в двух природах и имеющее два типа существования.

Стр. 439. Наивная идея наказаний и вознаграждений ... каждый по своему. — Отрицательное отношение С. к христианскому догмату о вечных мучениях грешников, не сказавшись явным образом в печатных работах, неоднократно выражено в его рукописях и публичных выступлениях, например, в 12 чтении о Богочеловечестве, прочитанном 5 апреля 1878 г. в Соляном городке. (См. об этом: *Носов АЛ.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. № 28. 1992). Данный фрагмент — хронологически первое зафиксированное нами высказывание С. на эту тему. Ср. фрагмент из неопубликованной при жизни С. Второй части статьи «Вера, разум и опыт»: «Уже во II веке, напр<имер>, один из представителей христианства, знаменитый Тартулиан, в одном из своих сочинений со злобным наслаждением описывает, как язычники, преследующие христиан, в будущей жизни будут мучаться в аду и как их мучения будут увеличивать вечное блаженство праведников. Едва ли даже мы ошибемся, если скажем, что главная практическая причина, почему учение о вечном аде, так явно противоречащее началу абсолютной любви, тем не менее утвердилось навсегда в христианстве, — что причина эта, говорю я, лежит главным образом в этой ожесточенной борьбе христианства с языческим миром, в которой христианство не смогло удержаться на высоте христианского нравственного идеала» (ПССиП. Т.3.С.381).

Стр. 439. Души, которые находятся во власти Сатаны ... находятся в блаженном состоянии. — Данная классификация восходит к гностической классификации, данной учеником Валентина Гераклеоном: «Соответственно возобладанию в человеке того или иного начала — духа или души, или тела, люди разделяются на три класса - пневматиков, психиков и иликов. Pneumatikoi родственны Богу и назначены или предопределены ко спасению; они — *ex'exto I*, избранные. Логос ведет их к высшему познанию. Психики должны сами стремиться к оправдывающей вере и могут достигать ее только через внешние знамения, чрез чудеса. Илики не могут рассчитывать на спасение, ибо они утратили связь с Богом и глубоко погружены в материю» (цит. по: *Поеное М. Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 532—533). Материальные люди находятся во власти Сатаны или дьявола, ибо его природа

материальна, а душевные — во власти Демиурга, ибо он творит душу. Спасение пневматикам и психикам, по Гераклеону, приносит Христос, но в ряде других гностических концепций это усваивается Софии. Однако, С, находящийся под влиянием идей Оригена о всеобщем восстановлении, допускает спасение всех душ, утверждая, что каждый индивид, пройдя через ничтожество и боль, должен придти к счастью, и что различия между состояниями душ весьма относительно. Эту классификацию С. развивает во «Втором диалоге. Космический и исторический процесс» (см. ПССиП.Т.2.С. 141,143).

Стр. 442.... amor dei intellectualis — познавательная любовь к Богу (лат.) — ср.: «Познавательная любовь к Богу, возникающая из третьего рода познания, вечна» {*Спиноза Б. Этика. Ч. 5. Теорема 33*). Третий род познания Спиноза называет знанием интуитивным, в отличие от первых двух — мнения и рассудка. «Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (Там же. С. 68).

Стр. 445. Осборн — предположительно топоним; резиденция королевы Виктории на о. Уайт близ южного берега Англии. Возможно, С. побывал там во время работы над этим фрагментом.

София.

Первая триада. Первые начала

Стр. 446. ... что ищешь ты живого с мертвыми?— ср.: Лк. 24:5 — «что вы ищите живого между мертвыми?»

Стр. 446. ...оставил мертвецам хоронить своих мертвецов. — ср.: Мф. 8:22 — «предоставь мертвым погребать своих мертвецов».

Стр. 446—447. Есть ли это папство... объявляя себя непогрешимым... — догмат о «непогрешимости папы» (*infallibilitatem*) был провозглашен католической церковью 18 июня 1870 г. на XII (по счету католической церкви) Ватиканском соборе, который проходил с декабря 1869 по октябрь 1870 г. Этим догматом устанавливалась безошибочность догматических и церковных постановлений папы, провозглашенных им *ex cathedra*, в качестве главы Церкви. Провозглашение этого догмата вызвало серьезные разногласия: в лоне католической Церкви выделил ось движение «старо-католиков», не признававших догматическое нововведение.

Стр. 447.... Все преходящее... Всех нас влечёт. — Перевод из «Chorus Mysticus» («Мистического хора»), завершающего вторую часть «Фауста» Гете. По всей вероятности принадлежит С. Ср. немецкий текст: Alles

Vergangliche // Ist nur ein Gleichnis; // Das Unzulängliche, // Hier wird's Ereignis; // Das Unbeschreibliche, // Hier ist's getan; // Das Ewig-Weibliche // Zieht uns hinan.

Ср. перевод А.А. Фета: Все преходящее // Только сравненье; // Сном лишь парящее, // Здесь исполненье; // Здесь все безбрежное // В явной поре; // Женственно-нежное // Возносит горе. (Фауст. Трагедия Гете. Перевод, предисловие и примечания А. Фета. М., 1883. Т. 2.)

С. пишет Д. Н. Цертелеву 13 сентября 1874 г.: «С замечаниями же Вашими относительно "das Ewig-weibliche"³ я вполне соглашаюсь, хотя с другой стороны должен признать и ту печальную истину, что это Ewig-weibliche, несмотря на свою очевидную несостоятельность, тем не менее, по какой-то фатальной необходимости, zieht uns an⁴ с силой непреодолимою» (Письма. 2. С. 224). В 1898 г. С, совершая свое второе путешествие в Египет, пишет стихотворение «Das Ewig-weibliche. Слово увещательное к морским чертям», где снова возникает образ гётевской Вечной Женственности.

Стр. 448. Религия Человечества — под ее создателем С. подразумевает О. Конта, разработавшего культ и катехизис светской, позитивистской религии, объектом поклонения в которой выступает Grand Etre — Великое Существо, собирательное человечество, которое О. Конт иногда награждает женственным аспектом и метафорой «богини». Социология О. Конта телеологична: стремление к истинному социальному и личному совершенству, которое выражается в становлении наивысшего единства живущих с уже умершими поколениями, приобретает мистический характер. Идеей «религии человечества» пронизана вся «Система позитивной политики» Конта — А. Comte. Systeme de politique positive ou traite de sociologie, mstituant la Reunion del'Humanite. V. 1—4. Paris. 1851—1854. См. в особенности: V. 2. Statique Sociale. Ch. 1. Theorie generate de la religion, ou theorie positive de l'unite humaine. Популярное изложение «религии человечества» в виде катехизиса, построенного как диалог между женщиной и жрецом человечества было предпринято в книге: А. Comte. Catechisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systematiques entre une femme et un pretre de rhumanite. Paris. 1852.

Стр. 449. А истинная вселенская религия — это дерево с бесчисленными ветвями... — Образ вполне традиционен для эпохи Возрождения и мог быть позаимствован у флорентийских платоников, культивировавших идею вселенской религии или, возможно, у Якова Бёме. Ср.: «Я уподобляю всю философию, астрологию и теологию, вместе с матерью их,

³ Вечная Женственность (нем.)

⁴ Влечет нас к себе (нем.); ср. у Гёте: Zieht uns hinan — влечет нас ввысь.

драгоценному дереву, растущему в прекрасном саду. Земля же, на которой стоит дерево, непрерывно дает ему сок, откуда дерево имеет свое качество жизни; а дерево растет в себе самом от сока земли, и становится большим, и широко раскидывает ветви свои» (*Бёме Я.* Аугога или утренняя заря в восхождении / Пер. А. Петровского М., 1914. С. 3 и след.). Актуальность этого образа для С. десятилетие спустя, в пору разработки идеала христианской политики С. и его экуменических акций подтверждает письменное свидетельство Е.Н. Трубецкого, описывающего в письме к брату Сергею от 4 ноября 1886 г. свои первые встречи и беседы с С. На вопрос Е.Н. Трубецкого «Итак, вы признаете, что спор Востока с Западом сводится только к разногласию нескольких богословов?» С. отвечал: «Конечно нет, есть антагонизм национальный и богословский, но разделения все-таки нет: употребляя грубое сравнение, церковь представляется деревом, в котором растреснулась кора, но ствол всем ветвям общий и сердцевина — общая» (Цит. по: *Носов А.Л.* История и судьба «Мирозозерцания Вл.С. Соловьева» // Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание В.С. Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 568). Очевидно, что в 1886 г. С. использует этот образ несколько в ином контексте, утверждая единство христианских конфессий, по крайней мере мистическое и догматическое, как наличное, в то время как в «Софии» оно лишь предписывается в идеале разрабатываемой философом «вселенской религии».

Стр. 450. ... один философ назвал умопостигаемым характером. — Термин И. Канта (см. «Критика чистого разума»). Умопостигаемый характер, хотя и лежит в основании эмпирического характера человека, не находится в ряду естественных, феноменальных причин. Умопостигаемый характер поэтому нельзя познать из этих эмпирических причин, он есть ноумен, вещь в себе, предмет не чистого, а практического разума.

Стр. 451—452. ...познавая обнаружения существа... существо не отличается от этого познания... — С. имеет здесь в виду традицию эмпиризма, идущую от Ф. Бэкона.

Стр. 453.... Omnis determinatio estnegatio — всякое определение есть отрицание (лат.) — выражение «determinatio est negatio» встречается в письме Спинозы к его другу Иариху Иеллесу, переведшему на голландский язык изданные посмертно сочинения философа. Ср.: «Когда мы говорим, что мы представляем себе ту или другую форму, то мы обозначаем этим лишь то, что представляем себе вещь ограниченной и при том ограниченную известным, определенным образом. Поэтому это ограничение выражает не бытие вещи, а напротив — отрицание бытия. Таким образом, всякая форма есть ограничение вещи, а так как ограничение есть отрицание, то, как уже сказано, невозможно, чтобы форма была чем-либо кроме отрицания» (Переписка Бенедиктаде Спинозы. / Пер. с лат. Л.Я. Гуревич.

СПб., 1891. С. 321—322). Заметим, что редактор этого издания А.Л. Вольнский не решается принять инициалов адресата за имя И. Иеллеса, мотивируя это тем, что Иеллес, участвовавший в издании всех посмертных сочинений Спинозы, не приобщил это письмо к адресованным ему письмам.) Гегель, заимствуя это выражение у Спинозы, придает ему иной смысл. Ср.: «Основа всякой определенности есть отрицание (*omnis determinatio est negatio*, как говорит Спиноза)». (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 229). Отрицание понимается Гегелем как некое наличное бытие, инобытие качества, его бытие-для-другого. С, цитируя это выражение, следует Гегелю, а не Спинозе, используя слово *determinatio* в значении «определение». Аналогичным образом оно трактуется позднее свящ. П. Флоренским. Ср.: «*Omnis determinatio est negatio*, по теореме Спинозы. Определение есть отрицание беспредельной свободы мысли, самоотрицание разумом свободы движения для себя. И вот, то, что вырезаем мы в беспредельном поле мысли своей, есть как бы форма твердого орудия, то есть проект его. Эта-то форма и есть термин» (Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Часть вторая. // Символ. № 28.1992 С. 134). Ср. употребление этого афоризма С. в пятом «Чтении о Богочеловечестве» и примечание, в котором он уточняет: «Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы» (ПСС2. Т. 3 С. 64).

Стр. 453—454. ...последовал бы примеру многих великих богословов... называли Бога небытием... — По изложению св. Ипполита Римского в системе сирийского гностика Василида первоначально определялось как Ничто: «(Оно) было, когда ничего не было; но это ничто не было чем-нибудь из сущего, но (говоря) просто, ясно, без всяких софизмов — было всецело ничто. Когда же говорю: было, я не хочу сказать — было, но только выразить то, что желаю, что не было совершенно ничего. И то не есть просто, что называется — неизреченное, ибо неизреченным мы называем что-нибудь, а то не неизреченное <... > выше всякого имени или обозначения» (Refutatio, VII, 20; цит. по: Поеное М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. С. 357). Если «Опровержение всех ересей» (Refutatio) св. Ипполита — не подделка и содержит подлинные фрагменты Василида, то можно считать Василида инициатором едва ли не первой попытки сформулировать основные принципы апофатического богословия. В знакомстве С. с этим источником не приходится сомневаться. В церковной традиции определение Бога как небытия восходит к Ареопагитикам, оно подчеркивает сверхбытийность Бога, невозможность приписать ему какие-либо предикаты в виду его неизреченности, непо-

стижимости для человеческого ума. Преп. Максим Исповедник в «Мистагогии» писал: «Сущий и Становящийся Всем для всех ради сущих и становящихся, между тем как Сам в себе Он, из [всего] того, что так или иначе существует и становится, абсолютно и никоим образом не есть ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего. И поэтому, вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение "Небытия" (то *hys shai*). Ибо надлежит знать — если уж нам действительно необходимо знать различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего. И оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия и как небытия — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он есть, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого». (Творения преподобного Максима Исповедника. / Пер. А.И. Сидорова. 1993. Кн. I. С. 156.) Однако С, говорящий о Боге как о небытии, вкладывает в это определение значение положительной потенции, возможности, невыявленности бытия, что свойственно скорее традициям неоплатоников и немецких мистиков.

Стр. 454.... superens-vnzQo/yumoq\y — сверх-сущее (лат., греч.); зачеркнуто: сверх-сущность (греч.). Традиция понимания Бога как сверхсущего, изливающего божественную энергию и свет на сущее идет от Псевдо-Дионисия. Ср.: «Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее — как она сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях — недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно за пределами для всего» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. / Пер. Г.М. Прохорова. 2-е изд. СПб., 1995. С. 17). Оба греческих термина — *VTTSQOV* и *xmgorʙmoc*, — встречаются как термины одного смыслового ряда у Прокла в *Theologia Platonica* (см.: Proclus. *Theologie platonicienne*. Paris, 1978. V. 3. P. 84 / Ed. et trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink). С. трактует абсолютное начало в его полноте, до проявления, как «сущее как таковое», проявление же его именует бытием или всем существующим, имеющим свой идеальный прообраз, сущность, в Абсолюте.

Стр. 454—455.... Это единство и абсолютная... истинное Ъкал -пах — Ср. «Философские начала цельного знания» (ПССиП. Т. 2. С. 255)

Стр. 455.... ev нал пави — одно и все (др.-греч.) — формула, восходящая к Гераклиту, а также к учениям Ксенофана и элеатов. Ср. цитируемое С. по гречески в конце магистерской диссертации изречение Гераклита (10 DK): «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (Фрагменты ранних греческих философов./Пер. А.В. Лебедева. Часть I. М. 1989, С. 198-199). Ср. также фрагмент 50 DK: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (Там же. С. 199). В том виде, в каком эта формула цитируется С, она встречается в комментариях Симпликия в «Физике» Аристотеля, 22, 22. Ср.: «Одно начало (и причем ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное) или всеединство (*ав хал -кал*) сущего принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида. Об этом сообщает Теофраст, признавая, что упоминание об этом воззрении уместно скорее в другом исследовании, нежели в исследовании о природе» (Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М. 1989, С. 164; заметим, что подготовивший это издание А.В. Лебедев переводит греческую формулу словом «всеединство», внесенным в язык русской философской мысли С).

О других источниках данной идиомы см. наст. издание, стр. 160—162.

Стр. 456. ...один великий философ меня этому научил — С. указывает на полях рукописи имена философов, у которых он находит существенные для него аналоги своего учения об абсолютном начале, содержащем противоположность в самом себе — Гегель и Гёте. У Гегеля Бог полагает свое различие (другое в Боге) в любви, это его сын, отпущенный в мир, и мир, отпущенный Богом на свободу, чтобы с помощью Сына Божьего он мог снять свое раздвоение с Богом, вступить с ним в отношение духа, любви (см.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 227—296). Прямую переключку с Гёте мы видим в «Философских началах цельного знания», где В. Соловьев приводит две последние строки из гетевского стихотворения «Одно и все»: *Denn Alles muss in Nichts zerfallen // Wenn es im Seyn beharren Will* <И все к небытию стремится // Чтоб бытию причастным быть (пер. Н. Вильмонта).>. (См. ПССиП, Т. 2, С. 263). Но в отличие от Гегеля, в пантеистическом мировоззрении Гёте мир, природа, не есть другое Бога, а есть само божество, вечно действующее и творящее, подобно античному демиургу.

Стр. 456. ...Бог есть любовь — Ср. I Иоан 4:8: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь».

Стр. 457. Эн-соф (Эйн-Соф) — Не-Нечто (евр.) — понятие абсолютного первоначала в Каббале для обозначения трансцендентной сущности Божества, о котором можно говорить, лишь отрицая за ним какие бы то ни было атрибуты. М. Муретов считает понятие Эн-соф соответствующим

трансцендентному пониманию божества: «Каббалистический Бог есть всецело Deus abstractum, не имеющий никакого определенного предиката и не вступающий ни в какие отношения во вне — не только с людьми, но и с высшими бестелесными тварями» (*Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 1. М., 1885. С. 39). С.Н. Булгаков приводит следующую цитату из «Поучения» Симона бен Иохай (в Idra Kaba): «Прежде чем сотворить какую-нибудь форму в этом мире, прежде чем произвести какое-либо изображение, Он (Бог) быш один, без формы, не уподобляясь ничему. И кто мог бы понять Его, каким Он быш тогда, пока Он не имел формы?.. Эн-соф не имеет в этом состоянии ни формы, ни образа; не существует никакого средства его понять, никакого способа его познать <...> Бог остается всегда существом несказанным, непонятым, бесконечным, находящимся вьпие всех миров, раскрывающих Его присутствие, даже выше мира эманации». Булгаков делает вывод: «Окончательное суждение об Эн-соф, выражает ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь момент его нераскрытости в творении, чрезвычайно затруднительно». Булгаков замечает по поводу С., что он «вообще грешит чрезмерным рационализмом в своем богословии. Хотя он характеризует трансцендентное абсолютное помощью каббалистического понятия Эн-соф, <...> т. е. в терминах отрицательного богословия, но затем, неправомерно и без всяких объяснений приравнивая его к первой ипостаси, он дедуцирует рационально его отношение к миру, а, следовательно, и их взаимное определение. Соловьев явно смешивает или по крайней мере недостаточно различает Бога, как НЕ-что отрицательного богословия, и Бога, раскрывающегося в мире, — в начале этого раскрытия» (*Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 121, 122, 129—130). Овосприятии С. Каббалистической традиции см.: *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 7—104. Как замечает исследователь, С. мог знакомиться с учением Каббалы по вторичным источникам, в числе которых книга: Ch. Knorr von Rosenroth. Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis. Т. 1—2 Sulzbach, Frankfurt, 1677—1684. Экземпляры этой книги имелись в Румянцевском музее и в библиотеке Санкт-Петербургской академии. Среди изданных в России источников по Каббале следует отметить вышедший в 1870 г. в «Православном собеседнике», а затем отдельным оттиском труд: *Соколов Н.П.* Каббала, или Религиозная философия евреев. Казань, 1870. Он представлял собой изложение сочинения Адольфа Франка «La Kabbale».

Смр. 457. <схемы> — Ср. «Философские начала цельного знания» (ПССиП. Т.2. С. 282, 286).

Стр. 456—457. ... Потому что эта идея есть не что иное как логическое выражение... многообразного бытия и феноменальных форм — ср. «Философские начала цельного знания» (ПССиП. Т. 2. С. 263—264).

Стр. 459. Мудрецы древности называли его материей. — С. следует здесь аристотелевскому пониманию материи, которое характеризует её как возможность или способность (*Вуваfiig*), что имеет как минимум два смысла: пассивная возможность и скрытая сила. Материя стремится к форме: как сила она есть незавершенная форма, несовершенный акт, нечто существенно относительное, являющееся материей по отношению к более определенной сущности, которая есть форма. Ср.: «То, из чего нечто возникает, — это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, — это нечто сущее от природы, а чем оно становится — это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что возникает — естественным ли путем или через искусство, — имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя» (Аристотель. *Метафизика*, 1032 а 17—22 // Соч. Т. 1. С. 198). Для понимания соловьевской софиологии существенно, что именуя Софию «материей в Боге», С. подразумевает под материей не физическую материю тварного мира, но материю духовную, потенциальность, которая может быть понята как некое эфирное тело идеального мира.

Стр. 459. potentia absoluta — абсолютная возможность (лат.)

Стр. 459. natura, materia prima, potentia proximo essendi — природа, первая материя, непосредственная сила бытия (лат.).

Стр. 459. cupido — жажда (лат.).

Стр. 459. mater Verbi — мать Слова (лат.) В христианской традиции Иисус Христос трактуется как воплощенное Слово Божие (см. Ин. 1:1), а Богородица — как мать воплощенного Слова (например, в богородичной молитве «Достойно есть» Богородица поминается как «без нетления Бога Слова рождающая»).

Стр. 459. filia — дочь (лат.).

Стр. 459. Beth-Col — правильная транскрипция: Бат Коль — букв.: дочь голоса (евр.) Выражение, встречающееся в талмудической литературе (преимущественно в Агаде), которое означает небесный, или божественный, голос, провозглашающий Божью волю или решение судьбы человека. В Талмуде сказано, что Бат Коль часто был слышен в момент смерти мучеников. Согласно талмудической традиции, с прекращением пророчеств Бат Коль остался единственным видом общения Бога с человеком. В агадической литературе божественный голос Бат Коль отождествляется с Духом Святым и Шхиной («Божественным присутствием»), которые являются у евреев женскими сущностями. См. об этом подробнее: *Бурмист-*

ров К. Указ. соч. С. 32—34. Как отмечает этот исследователь, «в данном случае мы видим несомненный и наиболее ранний пример отождествления Соловьевым «вечной жественности», «Девы Божественной Премудрости», «Софии» — с «женским принципом» Каббалы, «Дочерью Божественного Голоса», тождественной в данном случае Шхине или Малхут» (Там же. С. 34).

Стр. 460. материальное оке начало... есть не что иное как лишенность, отсутствие бытия. — Определение материи как отсутствия (la manque) бытия или лишенности (la privation) бытия восходит к аристотелевскому понятию *иТСQТја-иг* (лишенность). Для Аристотеля «лишенность» — понятие соотносительное, речь о ней идет, когда имеется пара противоположностей (например, справедливый и несправедливый), причем об одной из них сказывается как о лишенности в отношении к другой. Однако для Аристотеля понятие лишенности отлично от понятия материи: «материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае» (Аристотель. Физика. 192 а 4-7 // Соч. Т. 3. М. 1981. С. 80) И вместе с тем понятия лишенности и возможности или способности (*Вмцид*) для Аристотеля тесно связаны: «Способное кажется таковым иногда потому, что у него что-то есть, иногда потому, что оно чего-то лишено; а если лишенность есть в некотором смысле обладание, то все способно к чему-то благодаря обладанию чем-то, так что нечто способно и потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает лишенностью его, если только можно обладать лишенностью» (Аристотель. Метафизика. 1019 в 5-9 // Соч. Т. 1. М. 1975. С. 163). С. развивает именно этот аспект аристотелевского понимания лишенность, но отождествляет её с жадой или желанием бытия, что для Аристотеля невозможно.

Стр. 460—461. Когда я говорю о материи ... низшую сторону психического существа — ср. «Философские начала цельного знания», ПССиП. Т. 2. С. 266-267.

Стр. 462. Здесь должно быть включено развитие 1-го и 2-го листов. — По всей видимости, это авторская отсылка к имеющим авторскую фолиацию листам фрагмента, озаглавленного С. «Первая глава. О трех фазах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях».

Стр. 462. Лист и 1 ч<асть> — см. Предыдущее примеч.; в наст. изд. указанный В. Соловьевым фрагмент см. на стр. 430-432.

Стр. 465. ...Аристотеля среди первых, и Шеллинга, среди последних. — Учение о возможности развито Аристотелем в «Метафизике» (см., напр., 1003 а 1-6, 1044 в 30-36 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 118, 231). Учение о потенциях проходит через все творчество Шеллинга, однако если в философии тождества потенции понимаются как идеи природы, то в фило-

софии откровения под потенциями подразумевается откровение Бога, осуществляющееся в противоборстве сил (двух противоположных потенций и объединяющей их мировой души).

Стр. 465. «Градовский... Безобразов». — Список имен, находящийся на полях рукописи, не имеет никакого отношения к теме трактата. Имеются в виду, вероятно, следующие лица: А.Д. Градовский (?) (1841—1889) — историк государственного права, публицист, с 1869 г. постоянный сотрудник газеты «Голос»; К.Н. Бестужев-Рюмин (1829—1897) — историк; с 1872 г. директор Высшихженских курсов в Санкт-Петербурге; Я.К. Грот (1812—1893) — филолог, с 1858 г. ординарный академик по отделению русского языка и словестности; В.П. Титов (?) (1807—1891) — член Государственного совета, в юности член московского кружка любомудров, сотрудник «Московского вестника» и «Северных цветов»; Н.П. Барсуков (1838—1906) — историки библиограф, в 70-х гг. ХГХв. — помощник заведующего архивом Св. Синода (возможно, один из его братьев — И.П. или А.П. Барсуков); В.П. Безобразов (1828—1889) — академик, преподавал политическую экономию и финансовое право в Александровском лицее в Москве.

Стр. 468. кал Шэ^цу — по преимуществу (греч.).

Второй диалог.

Космический и исторический процесс

В данном фрагменте, начатом как диалог, но приобретающем монологический характер, С. разрабатывает тему космического, исторического и мифологического (отражающего в человеческом сознании первые два) процессов, начатую хронологически предшествующей, по нашему мнению, главе «О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях». Те же идеи С. излагает в 9-м и 10-м «Чтениях о богочеловечестве», используя переработанный текст этой главы, в котором он устраняет слишком явные гностические аллюзии и, как правило, заменяет синонимическими определениями имени Демиурга и Сатаны. Поскольку этот диалог имеет много смысловых и текстуальных пересечений с «Чтениями о богочеловечестве», мы не прослеживаем их далее, считая сопоставление указанных текстов задачей специального научного исследования. С. возвращается к изложению затронутой темы в очерке своей теософии, включенном в качестве третьей книги «Троичное начало и его общественное приложение» в свою французскую работу «Россия и вселенская Церковь» (1887-1889) (см. в особенности гл. 6—9).

Стр. 470. causa materialis, uAij, vizoxsifievov — материальное начало (лат.), материя, субстрат (греч.)

Стр. 471. «κστ rfe xivqcractx; — служащий первопричиной движения (греч.)

Стр. 472. *Начало внешней реальности... космическим Духом.* — Определяя Сатану, первое порождение мировой души как материальное начало внешней реальности в своем существовании для себя, С. называет его то космическим Духом, то Духом хаоса. Однако космос, даже если он не благ, а зол, и является порождением не Бога, а Демиурга, как это предписывает гностическая традиция, предполагает все же идею порядка, а хаос — его отсутствие. Для С. упорядочивающим началом является Демиург, формальное начало, внешний разум, актуализированный мировой душой после рождения Сатаны, который не дает миру потонуть в хаотическом безразличии. Таким образом, хаос лежит в основе космоса и противоплагается порядку, установленному в нем Демиургом. В статье «Поэзия Ф.И. Тютчева» (1895) С. почти дословно воспроизводит эти свои ранние идеи. Ср.: «Хаос, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами» (*Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 475*).

Стр. 472. *Я вижу большое моральное значение ...падения Души.* — Объяснение творения мира исходя из предмирного акта отпадения одного из космических начал — мировой души — сближает С. с традицией гностицизма, в том ее выражении, которое она нашла у последователей гностика II века Валентина. Существует множество различных изложений их учения у Климента Александрийского, у св. Иринейя, св. Ипполита, св. Епифания, Тертуллиана, однако общим для них является тезис об отпадении последнего зона божественной плеромы (полноты) — Софии. По Иринейю Лионскому, у Софии явилась страсть объять, постигнуть величие отца. Это стало причиной ее выпадения за пределы плеромы и рождения мира (*Contra haer., 1,2,2*). По Ипполиту, София увлеклась, желая в подражание отцу, произвести из себя все сущее, но не учла дистанции между ней и им и произвела бытие безобразное и нестройное. Напуганные этим зоны просили отца успокоить огорченную неудачным творением Софию. По его приказанию зоны Ум и Истина рожают новую пару эонов — Христа и Св. Духа — для упорядочения неудачного творения и успокоения

Софии. Христос делает Софию совершенным эоном, однако она оказывается за пределами плеромы, (Refutatio, XXX-XXXI). Из аффектов павшей Софии-Ахамот рождается все существующее: из страха рождается Демиург, из страсти — демоническая сущность, духи зла (дьявол порождается Демиургом), из тоски и отчаяния — материальные элементы мира. По изложению гностического мифа у Иринея, София является матерью Христа, Демиурга и дьявола (см. *Поное М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 504—545).

Стр. 474. bellum omnium contra omnes — война всех против всех (лат.). Формула социальной философии Т. Гоббса, характеризующая состояние человеческого общества до появления государства. Ср.: «При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех. Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» (*Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 95).

Стр. 474. Potentia potens upotentia impotens — могущая быть возможность и бессильная возможность, букв.: возможная возможность и невозможная возможность (лат.).

Стр. 475. Mens agitat molem — ум двигает скалу (лат.), т. е. мысль приводит в движение материю. Афоризм принадлежит Вергилию.

Стр. 475.... Чтобы дать ему имя... назову его Демиургом — словосочетание «христианский гнозис» может быть понято здесь двояко: в смысле александрийского богословия, прежде всего Климента Александрийского, отвергавшего еретический гнозис и выдвинувшего в противовес ему идеал «церковного гнозиса», заключающийся в предварительном очищении от страстей, стяжании благодати, и созерцании божественного; а также в смысле осужденного Церковью гностицизма. По всем признакам С. говорит о Демиурге гностицизма, т. е. о посреднике, творящем внебожественный мир. Гностики отождествляли нередко Демиурга с Богом Ветхого Завета. Исследователь гностицизма В. Мёллер писал: «Особое положение, которое усваивается гностиками Демиургу или мировым силам вообще, ведет в центр их мировоззрения. Нигде нельзя понимать его по примеру платонизма, как логос, как принцип божественных идей, который образует мир из материи..., но нужно понимать как представителя мировой жизни, в ее отличии от Бога, который необходимо есть вместе с тем большая или меньшая противоположность ему... Демиург означает повсюду необходимую основу или предположение всякого космического движения. Повсюду господство этого принципа переходяще, но необходимо для высшего пневматического. В последнем лежит особая цель космического движения». (Цит. по: *Поное М.Э.* Указ. соч., С. 552).

Стр. 475. Сатурн... Земля — согласно гностической и герметической традиции на кругах семи планет солнечной системы располагаются семь архонтов-властителей, которые являются порождениями Демиурга. По учению секты архонтиков, описанному Епифанием (Panagion, 39), на вершине божественного мира находится двоица — Отец всего, благой Бог, сила неизреченная и неуловимая, и Мать - сила высшая и сияющая. Небеса разделены на восьмерицу и семерицу. В восьмом небе обитает Мать, а семь небес составляют владение архонтов, управляемых владыкой седьмого неба Саваофом, Богом евреев, который не так благ, как всевышний Бог, но и не так зол, как его сын дьявол, падший на землю. Душа гностика, узнав свое истинное происхождение, в состоянии после смерти пересечь семь архонтических сфер и окончательно воссоединиться со своей божественной частью. В черновиках С. существуют еще один известный нам набросок, где фигурируют 7 планет солнечной системы, но в соответствие им поставлены 7 ангелов, подобных гностическим архонтам, а не триада Софии, Сатаны и Демиурга, которую С. разрабатывает в соррентийском диалоге (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. 40. Л. 23; опубл.: ПССиП. Т. 2. С. 177-178).

Стр. 476. Космический Дух по своей природе ... порождает пространство... — Ириней Лионский, излагая учение Марка-гностика и его последователей, так свидетельствует о их взглядах на происхождение времени: «Сверх того, говорят, что Димиург, пожелав сделать подражание бесконечности, вечности, беспредельности и вневременности вышней осмерицы, и не смоги отобразить ее постоянного пребывания и вечности, так как сам есть плод недостатка, переложил ее вечность на времена и сроки и многолетние числа, думая во множестве времен сделать подобие ее беспредельности. Вследствие сего-то, говорят, так как истина сокрылась от него, он последовал лжи, а посему и дело его, по исполнении времен, подвергнется разрушению» (Contra haer., I.17.2 // Сочинения святого Иринейя, епископа Лионского. С.76). По С, время производится Сатаной, а пространство — Демиургом. Ср. изменение соловьевской версии происхождения пространства и времени в начале 10-го «Чтения о богочеловечестве», которое переходит затем в «Россию и вселенскую Церковь» (М., 1911. С. 333—334).

Стр. 478. Starrheit — неподвижность, закостенелость (нем.). См. употребление данного понятия в «Кризисе западной философии» применительно к кантовским категориям рассудка (ПССиП. Т. 1. С. 100).

Стр. 478. Domus Saturni — область Сатурна (лат.). Судя по вышеприведенной схеме Сатурн — планета Сатаны. Ср. сравнение силы притяжения с Гестией (наст. изд. стр. 434).

Стр. 478. Divide et impera — разделяй и властвуй (лат.) — латинская формулировка принципа имперской политики, возникшая в новое вре-

мя. В форме *divide ut regnes* она приписывается французскому королю Людовику XI или итальянскому политику Николо Маккиавелли.

Стр. 479. Зороастр — пророк и основатель религии древних иранцев — зороастризма; время его жизни предп. относится к XII—X вв. до н. э. По учению Зороастра (современное название в Индии — парсизм), вся природа распадается на два царства: света и добра, с одной стороны, мрака и зла — с другой. Добро восходит к верховному творцу Ахгурамазде (Ормузду), а зло — к духу зла Ангро-Майнью (Ариману), живущему во мраке.

Стр. 479. Большая Дворянская, дом 4 — запись, очевидно, не имеющая отношения к основному тексту рукописи. В Москве была Большая Дворянская улица в Замоскворечье, в районе Зацепы (ныне Большая Пионерская). Личности, упомянутые в связи с этим адресом, нами не установлены.

Стр. 480. ...нужно различать разные ступени... преходящими обителями душ. — Высказанная в этом зачеркнутом фрагменте мысль о вечности душ рыб отменяется имеющимся далее утверждением о том, что вечны лишь человеческие души. Идея предсуществования человеческих душ среди христианских теологов была высказана Оригеном и признана церковью еретической.

Стр. 481. ...человек — это Человечество. — Этот афоризм выражает мысль О. Конта, считавшего, что человек есть лишь абстракция метафизиков, а реально существует только человечество, обожествленное Контом как *Grand Etre* — Великое Существо. Этому аспекту учения Конта С. посвятил статью «Идея человечества у Августа Конта» (1898).

Стр. 482—483. Уиндусов душа, едва освободившись... Духа хаоса, Или Сатаны. — Ср. «Духовные основы жизни» (ПСС2. Т. 3. С. 358—359).

Стр. 483. ...греческое искусство... красоту выражения — отрицание внутренней выразительности в греческом искусстве контрастно противостоит гегелевской точке зрения, выраженной в его «Эстетике», согласно которой идея в классическом искусстве конкретно и духовно, внутренне воплощается в своем образе. Феномен классического (а классическим по преимуществу является греческое искусство) рассматривается Гегелем как взаимопроникновение духовного начала и его природного облика, как самополагания внутреннего содержания — смысла в его инобытии — объективности. См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В4т. М., 1969. Т.2.С. 139-154. Ср. изменение соловьевской позиции в «Духовных основах жизни» (ПСС2. Т. 3. С. 359,361).

Стр. 484... Сатанинские натуры оказываются в геенне... в лоне Авраама... — Соловьевская классификация форм воздания и мест, куда попадают люди после смерти, в зависимости от того, какое начало в них возобладало, не является произвольной, а соответствует смыслу данных

названий в Священном Писании и Талмуде. Если шеол, древнейшее еврейское название царства мертвых (см.: Быт. 37:36; 42:36; Числ. 16:23), означает место, куда переходят после смерти все люди, независимо от их земного поведения, и страшны в нем не муки, но прекращение жизни, переход от света и тепла к холоду и мраку, то геенна приобретает смысл чистилища для грешных душ (см. Мф. 5:29—30; 10—28; Мк. 9:43—45). Авраамово лоно, куда после смерти, по С. попадают души Софии, в Новом Завете понимается как загробное место пребывания праведников (Лк. 16:19-31).

Стр. 485. В первый период... начало третьего периода. — Авторство концепции трех периодов мировой истории, связанных с попеременным господством трех лиц Св. Троицы — Отца, Сына и Духа Святого — принадлежит калабрийскому аббату Иоахиму Флорскому (1132-1201). Она выражена в его сочинении «Expositio in Apocalipsim» (между 1184 и 1187 гг.), как комментарий на Апокалипсис. Согласно этому учению, человечеству суждено пройти через три главных «состояния»: периоды господства Бога Отца, Сына и Духа Святого, а в каждом периоде — через 6 кризисов, соответствующих 6 дням недели и 6 печатям Апокалипсиса, которые последовательно раскрываются в этих кризисах. Состояние мирян сменяется во втором периоде состоянием священников, а в третьем — монахов. Третья эпоха, царство Святого Духа, эпоха свободной любви, царство полуденного сияния и лилий, началось со св. Бернардом и должна принести плод в 1200 г. В одном из своих набросков С. именуется третью эпоху эпохой «Вечного Завета», а пророками ее называет Шеллинга и самого себя (см.: ПССиП. Т. 2. С. 177). Через С. учение о трех мировых эпохах перешло к теоретикам «нового религиозного сознания» (Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, Г.А. Чулков, С.А. Аскольдов и др.) и составило его основополагающий принцип.

Стр. 487. В порождении Димиург, действуя через отца, дает форму, и Дух космоса в матери дает материю — Ср. примечание прот. П. Преображенского к 1.2.3. «Против ересей» Иринея Лионского: «По понятиям гностиков в деле рождения мужеский пол дает форму, женский — сущность. Глубина <первый эон гностической плеромы; он же — Первоначало и Первоотец — А.К>, как существо мужеско-женское, дало и то и другое. Посему Премудрость, как Эон женский, дала только сущность без формы» (Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. С. 24).

Стр. 487. Партеногенез — способ размножения у низших животных (пчел, шмелей, ос, низших ракообразных), при котором новый организм развивается из яиц, не подвергшихся оплодотворению.

Стр. 488. Империя Константина... не отличалась от империи Диоклетиана. — Диоклетиан (Гай Аврелий Галерий) — римский император,

предпринявший в 303 и 304 гг. гонения на христиан. При нем императорская власть стала неограниченной и абсолютной. Такое понимание императорской власти было позднее воспринято Византией, а от нее — Москвой. Константин Великий (Гай Флавий-Валерий-Константин) — римский император с 313 г. (единодержавно правил с 325 г.). В 313 г. в Милане (Медиолане) издал эдикт о веротерпимости, установивший паритет для всех религий в Римской империи, включая и христианство. Эдиктом было приказано вернуть христианам безвозмездно отнятые у них церкви и имущество. Дальнейшими своими указами Константин, оставаясь в политике сторонником нейтралитета по отношению к вере, кардинально изменил положение христиан и их общин в империи: в 315 г. освободил от казенных повинностей церкви наряду с императорскими доменами, в 319 г. предоставил свободу членам клира от всяких повинностей, а епископам — юрисдикцию в гражданских делах, предоставил церкви право приобретать имущество по завещанию; в 323 г. появился указ, воспрещающий принуждать христиан к участию в языческих празднествах. Несмотря на личную склонность к христианству, Константин не принимал крещения вплоть до своей кончины, предполагая креститься в Иордании, но был вынужден принять крещение на смертном одре, застигнутый болезнью в Никомидии у епископа Евсевия Никомидийского. Однако Феофан Исповедник сообщает в хронике, что Константин крестился от папы Сильвестра в Риме еще в 323 г. Восточной церковью Константин почитается как святой и равноапостольный.

Стр. 489. Если император уступил папе, то король сделал из него своего пленника. — в первой части данной фразы может иметься в виду хождение в Каноссу отлученного от церкви императора Генриха IV и вымаливание прощения у папы Григория VII. Григорию VII удалось отвоевать право избирать пап на коллегии кардиналов, а императору предоставлялось лишь право утверждать избрание в соответствии с апостольскими правилами. Начиная с Григория VII, идет почти двухсотлетняя борьба пап с германскими императорами за инвеституру, т.е. право светских владетелей раздавать духовные должности. Иннокентию III и его преемникам удалось создать самостоятельное папское государство. Они вели продолжительную борьбу с германской династией Гогенштауфенов и одержали над ними полную победу с падением последнего Гогенштауфена Конрадина в 1268 г., но вскоре папство попало в полную зависимость от французских королей. С. противопоставляет здесь «хождение в Каноссу» унижению Бонифация VIII Филиппом IV Красивым и последовавшего вскоре за этим Авиньонского пленения пап (с 1309 по 1377 г.).

Константинов дар (Donatio Constantini) — подложный документ, в силу которого император Константин, при крещении папой Сильвест-

ром, будто бы санкционировал первенство римского епископа перед другими, признал его превосходство над императором, и, оставляя за собой лишь Византию, передал папе власть над Римом и Италией. Предположительно этот документ возник в Риме в 752—778 гг. в связи с политической ситуацией, приведшей к возвышению папы над европейскими правителями. Завоевание Италии готами и продолжительное отсутствие царской и королевской власти привело к тому, что папы фактически оказывались носителями *imperii romani*. Решительный разрыв папы Григория II с византийским императором-иконоборцем Львом Исавром потребовал поиска сильного политического союзника, которого Ватиканский престол нашел во франкских королях: Пипине и Карле Великом. Возникший в это время поддельный документ имел своей целью положить конец притязаниям византийских императоров на Италию и обосновать законность владения и невозможность отчуждения подаренных франкскими королями земель. Коронация Карла Великого папой Львом III в Рождество 800 г. была символическим актом — Западная Римская Империя как бы возвратила себе императора, который со времен Константина был помазанником папы, обозначив роль папства в дальнейших судьбах западных империй вперед на тысячелетие.

Авиньонское (или «вавилонское») пленение пап связано с тем, что римские первосвященники — в их числе Климент VI и Иоанн XXII — вынуждены были, скрываясь от самовластия римских баронов, перенести свою резиденцию из Рима в Авиньон, под покровительство французских королей. Авиньонскому пленению предшествовало препирательство с французской королевской властью о праве пап вмешиваться в светские дела других государств. В 1303 г. в ответ на проклятие папы Бонифация король Филипп Красивый, воспользовавшись сфабрикованными обвинениями, приказал арестовать папу и доставить его на собор. Но папа, не вытерпев позора, вскоре умер. После этого наметилась тенденция к примирению папства с Францией, итогом которой был переезд Климента V в Авиньон в 1309 г. Здесь папство попадает в полную зависимость от французских королей и действует под их влиянием, прибегая к симонии (торговле священным саном), совмещению церковных должностей, организации роскошных приемов и др. Это подрывает умственный и моральный уровень духовенства, а также авторитет папства в Италии. Последствием авиньонского пленения был тридцатилетний раскол и двоевластие в римской церкви.

Стр. 489... унитаризм, или социанизм. — Разновидность протестантизма, получившая распространение в Польше, а затем в королевской Пруссии, Литве, Силезии, Голландии, Англии и т. д. в XVI в. С. искажает название — правильно: социнианство, от фамилии основателя течения

Фаусто Социна. Социниане отвергали догмат Св. Троицы и считали Иисуса Христа истинным, настоящим человеком, но одаренным божественными свойствами. Они отрицали первородный грех и отвергали Ветхий завет.

С. 492. Деканы — букв., десятники. При Константине Великом — особые должностные лица из монахов, обязанности которых заключались прежде всего в наблюдении над обрядом похорон и в организации похорон нищих и бездомных. Ограниченные Феодосием Великим в своих правах (первоначально деканы, подобно священникам, были освобождены от уплаты налогов), деканы постепенно упраздняются. Институт деканов долгое время существовал в римско-католической церкви: деканы являлись канониками капитула (своеобразного епископского совета) и выполняли функции помощников епископов в надзоре за подчиненным им духовенством и паствой, а также церковным имуществом. Существовали окружные и монастырские деканы. С, помещая в своей иерархии деканов между епископами и священниками, по всей видимости, ориентировался на институт католической церкви.

Список сокращений

- РГАЛИ — Российский Государственный архив литературы и искусства.
 ОР ИРЛИ — Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский дом), Санкт-Петербург.
 ОР РГБ — Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки, г. Москва.
 ОР РНБ — Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки, г. Санкт-Петербург.
 РГИА — Российский Государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург.
 ПСС2 — *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10-ти т. 2-ое изд. Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Раддова. СПб., 1911-1914.
 ПССиП — *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения в 15 т. М., Наука. Т. 1-3. 2000-2001.
 Письма (с указанием тома) — Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э.Л. Раддова. Т. 1. СПб., Общественная польза, 1908. Т. 2, СПб., 1909. 352 стр. Т. 3, СПб., 1911. Дополнительный (4-ый) том. Петербург, Время, 1923.

Избранная библиография

1. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 8-ми томах, (т.9 — дополнительный). СПб., 1901-1907.
2. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10-ти томах. 2-ое изд. Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1911—1914.
3. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 12-т. (10 томов — фототипическое воспроизведение 2-ого изд., тт. XI-XII — дополнительный, том: Письма и приложение) Брюссель: Жизнь с Богом. 1966-1969.
4. *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения в 15 т. М.: Наука. Т.1-3.2000-2001.
5. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х т. Составление, общая редакция и вступительные статьи А.Ф. Лосева и А. В. Гулыги. Примечания С. Л. Кравца и Н.А. Кормила. (Философское наследие. Т. 104,105). М.: Мысль, 1988.2-е, стереотипное изд.: 1990.
6. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Философская публицистика. Вступ. статья В.Ф. Асмуса. Сост. и подг. текста Н.В. Котрелева. Прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского.; Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. Сост., подг. текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда. 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
7. *Соловьев В.* Россия и вселенская Церковь. Пер. с франц. Г.А. Рачинского. М., Путь. 1911. Репринт: М., ТПО «Фабула», 1991.
8. *Соловьев В.С.* Лекции по истории философии. Послесловие и публикация В.А.[Марка] Смирнова/Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76-137.
9. *Соловьев В.С.* София. Начала вселенского учения /Логос, № 2,1992, С. 171—198; София. Первая триада. Первые начала. (Каир, Февраль 1876)/Логос, 1994. № 4.274—296; София. Второй диалог. Космический и исторический процесс /Логос, 1996, № 7, С. 145—167. Подг. текста, пер. с франц. и прим. А.П. Козырева.
10. *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Подготовка текста, вступ. статья и комм. З.Г. Минц. Л., 1974.
11. *Соловьев В.* Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. Сост., вступ. статья и прим. Н.В. Котрелева. М., Книга. 1990.
12. *Соловьев В.С.* «Неподвижно лишь солнце любви...». Сост., вступ. статья и комм. А.А. Носова. М., Моск. рабочий, 1990.
13. *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. Сост. и вступ. статья Р. Гальцевой и И. Роднянской. Комментарий А.А. Носова. М., Искусство. 1991. (История эстетики в памятниках и документах).
14. *Соловьев В.С.* Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Философский ежегодник, издаваемый под редакцией Г. Шпета. кн. II, 1. Москва, 1918—1921. С. 169—185.
15. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Под ред. Э.Л. Радлова. Т. I. СПб., Общественная польза, 1908. Т. 2. СПб., 1909. Т. 3. СПб., 1911. Дополнительный (4-ый) том. Петербург. Время. 1923.
16. Из творческого наследия Владимира Соловьева. Публ. и комм. Марка Смирнова. // Логос. № 50. Диалог Восток-Запад. Брюссель-Мюнхен-Москва. 1995. С. 267-362.

17. *Soloviev V.* La Sophia et les autres ecrits francais. Edite et presente par Francois Rouleau. Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.
18. *Solowiev Wladimir.* Schriften zur Philosophic, Theologie und Politik. Werkausgabe. Mit einer biographischen Einleitung und Erlauterungen von Ludolf Muller. Munchen,ewel, 1991.
19. *Абрамов А.И.* Философия всеединства В.С. Соловьева и традиции русского платонизма// История философии. М., ИФРАН, 2000. № 6.
20. *АдоП.* Плотин или простота взгляда. М., ГЛКЮ.А. Шичалина, 1991.
21. *Акулинж В.Н.* Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск, Наука, 1990.
22. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., Мысль, 1989.
23. *Арнольд Готфрид.* Беспристрастная церковная и о еретиках история. Рукописный перевод. ОР РГБ. Ф. 14 (Арсеньевы). Ед. 729-735.
24. *Асмус В.Ф.* Владимир Соловьев (Библиотекажурнала «Путь») М.: Изд. группа «Прогресс», 1993.
25. *Афонасин Е.В.* «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб.: Изд. О. Абышко, 2002.
26. *Басин И.В.* Предыстория творческого пути князя С.Н. Трубецкого // Вопросы философии, 1995, № 9, С. 106-119.
27. *Бахтин Н.М.* Из жизни идей. Вера и знание // Звено. № 155, 1926. Париж. С. 3-4.
28. *Белый А.* Начало века. М.: Художественная литература, 1990.
29. *Беме Я.* Christosophia или Путь ко Христу, в девяти книгах, творение Иакова Бема, прозванного тевтоническим философом. СПб., 1815.
30. *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Якове Беме. Этюд И. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русская софиологическая традиция / Путь, 1930, № 21. С. 34-62.
31. *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. Сост. и послесловие В.Г. Безносова. СПб., РХГИ, 1996.
32. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., Правда, 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
33. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т. СПб., 1907. Репринт-М., 1994.
34. *Бонецкая Н.К.* К истокам софиологии // Вопросы философии. 2000, № 4. С. 70-80.
35. *Борисова КВ., Носов А.А., Колеров МА.* К истории одной дружбы. В.С. Соловьевикн. С.Н. Трубецкой. Новые материалы//Devisu, 1993. № 8. С. 5—22.
36. *Булгаков Сергей, прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933. Переизд. М., Общедоступный Православный университет, 2000.
37. *Булгаков Сергей, прот.* Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Paris: YMCA-Press, 1936. Переизд. М., Общедоступный Православный университет, 2003.
38. *Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Paris: YMCA-Press, 1945. Переизд.: М., Общедоступный Православный университет, 2005.
39. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад: Путь, 1917. Репринт - М.: Республика, 1994. Подготовка текста и комм. В.В. Сапова.

40. *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 7-104.
41. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. Сост., подг. текста, вступ. статья и комм. В.И. Кейдана.
42. *Визгин В.П.* На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. М., Языки славянской культуры, 2003.
43. Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. Отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. (Серия «Лосевские чтения»).
44. Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы Международной научной конференции. Иваново. 17—19 мая 2000 г.
45. Владимир Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. В 2-х кн. СПб.: РХГИ, 2000.
46. *Волюшина М.* (М.В.Сабашникова) Зеленая змея. История одной жизни. М., 1993.
47. *Гаврюшин Н.* По следам рыцарей Софии. М., Стар Интер, 1998.
48. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., Прогресс-Традиция, 2001.
49. *Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.* Просветитель: личная участь и жизненное дело Владимира Соловьева // Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание - В 3-х кн. М., 1990. Кн. 3. Вып. П. С. 317-340.
50. *Гачева АГ.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Фёдоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Фёдоров: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., РХГИ, 2004. С. 844-936.
51. *Геннадий (Эйкалович), игумен.* Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980.
52. *Геннадий (Эйкалович), игумен.* Родословная Софии. Аделаида-Австралия. 1986.
53. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богущкого. Киев: Ирис -М., Алетейя, 1998.
54. *Гусев Д.В.* Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями второго века / Православный собеседник, 1874, июль, сентябрь, ч. II—III.
55. *Даам Х.* Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева / Вопросы философии, № 8, 1992. С. 133-144.
56. *Дидоренко С.А.* Метафизика одного всеединства. М., МФФ, 1999.
57. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х т. СПб., Алетейя, 2000.
58. *Епифаний Кипрский.* Творения Святаго Епифания Кипрского. В 5-ти т. М., 1863-1868.
59. *Заикин С.П.* Духовная эволюция Вл. Соловьева / В кн.: Вл. Соловьев. Духовные основы жизни. СПб., Марс, 1995. С. 3-16.

60. *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. 3. Соперники христианства. Лекции, читанные ученикам выпускных классов С.-Петербургских гимназий и реальных училищ. СПб., 1905. Репринт- М., Школа-Пресс, 1996.
61. *Зеньковский В.В., прот.* Идея всеединства в философии Владимира Соловьева. Речь, произнесенная на акте Богословского Института в 1950 г. / Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. X. Париж, YMCA-Press. 1950. С. 45-59.
62. *Зеньковский В.В.* Проблема платонизма и проблема софийности мира / Путь, 1930, № 24, С. 3-40.
63. *Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы трех первых веков христианства. Часть 1. М., 1876-77.
64. Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. Введение, пер. с коптского и комм. А.И. Еланской. СПб., Изд-во Чернышева, 1993.
65. *Иоанн Лествичник.* Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица. Сергиев Посад, 1908.
66. *Ириней Лионский.* Сочинения святого Иринейя, епископа Лионского. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб., 1900. Репринт: Творения. М., Паломник-Благовест, 1996.
67. К.Н. Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 кн. СПб., РХГИ, 1995. Издание подготовили А.П. Козырев, А.А. Корольков.
68. *Камю А.* Бунтующий человек. М., Политиздат, 1990.
69. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., Алетейя, 1994.
70. *Карсавин Л.П.* О началах. Вступ. статья и подг. текста А. Мосина / Символ, № 31, 1994. С. 171-350.
71. *Карсавин Л.П.* Святые Отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., МГУ, 1994.
72. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., Республика, 1994.
73. *Климент Александрийский.* Строматы. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Пер. Н. Корсунского. Ярославль. 1892.
74. Книга о Владимире Соловьеве. Сост. Б. Аверина, Д. Базановой. М., Сов. писатель, 1991.
75. *Козловский П.* Страдающий Бог: теодицея в христианской философии и в гностицизме/Немецко-русский философский диалог. Вып. 1, М., 1993.
76. *Козырев А.П.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чаянии «третьего завета» // Россия и гнозис. Материалы конференции. М., Рудомино, 1996. С. 23-41.
77. *Козырев А.П.* Гностическая тема в софиологических спорах 30-х годов // Россия и гнозис. Материалы конференции. М., Рудомино, 2001. С.100—112.
78. *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // История мысли. Историография. М., Вузовская книга, 2002. С. 131-142.
79. *Козырев А.П.* «Женщина с профилем Наполеона» и судьбы русского гнозиса // Историко-философский ежегодник. 2003. М., Наука, 2004. С. 158—190.
80. *Козырев А.П.* К предыстории русского сознания // Вестник Московского Университета, Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993, № 6. С. 63-68.

81. *Козырев А.П.* Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Вл. Соловьева «София» // Логос, М., 1991, № 2. С. 152-170.
82. *Козырев А.П.* Софиология // Русская философия. Словарь. Под общ. ред. М.А. Маслина. М., Республика, 1995. С. 465-469.
83. *Козырев А.П.* Трудность простого. Исполнилось 105 лет со дня кончины Владимира Соловьева // НГ-религии. Приложение к «Независимой газете». №13 (166). 21 сентября 2005. С. 8.
84. *Козырев А.П.* Философ в политике [Рец. на: Е.Н. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева] // Новый мир, 1996, № 3. С. 228-232.
85. *Козырев А.П.* Философия // Большая Российская энциклопедия. Россия. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2004. С. 592-602.
86. *КойреА.* Памяти Вл. Соловьева// Звено, Париж, 1926, № 153. С. 2—3.
87. *Колеров М.А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902-1909. СПб., Алетейя, 1996.
88. *Колеров М.А.* Сборник «Проблемы идеализма» [1902]. История и контекст. М., Три квадрата, 2002.
89. *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., Аграф, 2006.
90. *Кравченко В.В.* Мистицизм в русской философской мысли XIX — начала XXвеков.М., 1997.
91. *Крохина Н.П.* Неподвижное солнце любви: о софийных началах русской литературы XIX-XX веков. Иваново. ИВГУ, 2004.
92. *Кувакин В.А.* Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М., РГО, 2005.
93. *Лазарев В.В.* Философия Вл. Соловьева и Шеллинг // Философия Шеллинга в России XIX века. СПб., РХГИ, 1998. С. 477-498.
94. *Лапшин И.И.* Мистическое познание и «вселенское чувство»// Отд. отт. из сб. в честь В.И. Ламанского. СПб. 1905.
95. *Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872—1891). Общ. ред., сост., подг. текста и комм. Г.Б. Кремнева. М., Республика, 1996.
96. *Леонтьев К.* Избранные письма. 1854—1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993.
97. *Литературное наследство.* Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 4. М. 1987.
98. *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Сост., подготовка текста, вступ. статья, примечания И.В. Борисовой М., Росспэн, 1996 (Серия «Научная философия»).
99. *ЛосевА.Ф.* Вл. Соловьев. М., Мысль, 1982. (Серия«Мыслителипрошлого»).
100. *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс, 1990.
101. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 1. М., Искусство. 1992.
102. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1993.
103. *Лосский В., Б<ратство> Ф<отия>.* Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936.

104. Лукьянов СМ. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. В 3 кн. Пг., 1916-1921. Репринт — М., Книга, 1990. Публикация кн. третьей, вып. II — А.А. Носова.
105. Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос, № 2, 1991, С. 139-151.
106. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М., УРСС, 2004.
107. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1—2. М., 1993. Перевод, вступ. статья и комм. А.И. Сидорова.
108. Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., Прометей, 1998.
109. Марков В.Ф. Поэзия Михаила Кузмина // Марков Вл. О свободе поэзии. СПб., Издательство Чернышева, 1994. С. 59-162.
- ПО. Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». Москва, 23—24 сентября 1992 г. М., Издательство журнала «Континент», 1993.
111. Межуев Б.В. Владимир Соловьев и Москва. «Крепчайшими цепями прикован я к московским берегам...» // Москва и московский текст в русской культуре. Сборник статей. Отв. ред. Г. С. Кнабе. М., РГГУ, 1998. С. 82-97.
112. Межуев Б.В. Вл. Соловьев, Н.П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // История философии. М., ИФРАН, 2000, № 6. С. 33-61.
113. Мешков А.Н. Века в истории русского просвещения // Вопросы философии, 1990, № 11. С. 100-107.
114. Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э. Сост. и пер. С.С. Аверинцева. М., 1994.
115. Мосолова СВ. Основные принципы построения религиозной онтологии. (На материале русской философии всеединства.) Автореферат канд. дисс. на соискание степени кандидата философских наук. М., 1993.
116. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов. М., Республика — Культурная революция, 2006.
117. Муретое М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. I—II. М., 1885.
118. Налимов В. Об истории мистического анархизма в России // Путь, 1993, № 3. С. 194-216.
119. Николаев Юрий [наст. имя — Данзас Ю.Н.] В поисках за Божеством. СПб., 1913. Репринт — В поисках Божества. Киев, София, 1995.
120. Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев // Вера и разум, филос. отд., Харьков, 1902, № 10-19; 23-24. Отд. изд. - СПб.: Наука, 2000.
121. Носов А.А. «Большой и бескорыстный труд» (СМ. Лукьянов — биограф Вл.С. Соловьева) // Лукьянов СМ. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Репринтное издание — В 3-х кн. М., 1990. Кн. 3. Вып. II. С. 297-316.
122. Носов А.А. История и судьба «Мирозерцания Вл.С. Соловьева» // Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 565—594.

123. *Носов АЛ.* «Мы здесь основали Философское Общество...» (Кистории Философских обществ в России)//Вопросы философии. 1999. № 1.С. 171—183.
124. *Носов АА.* От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу// Вопросы философии, 1999, № 6. С. 85-98.
125. *Носов А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева// Символ, Париж, 1992, № 28. С. 245-258.
126. *Ориген.* О началах. Самара, 1993.
127. *Орсье Ж.* Агриппа Неттестеймский. Знаменитый авантюрист XVI в. Критико-биографический очерк Жозефа Орсье. Под редакцией, с введением и примечаниями Валерия Брюсова. М., 1913.
128. *Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н.Страховым, 1870-1894.* Толстовский музей, СПб., Т. 1-2,1914.
129. *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.-Москва, Алетея—ГЛКЮ.А. Шичалина, 1995.
130. *Поливанова ЕМ.* Воспоминания о Владимире Сергеевиче Соловьеве//Русская мысль (Париж). 1992.26 июня. № 3935 С. 10; 10 июля. № 3937. С. 10. 17 июля. № 3938. С. 10-11. Публикация А.А. Носова.
131. *Половинкин СМ.* В.С. Соловьев и русское неолейбницианство // Вопросы философии, 2002, № 2. С. 90-96.
132. *Половинкин СМ.* Спор о субстанциях и о свободе между В.С. Соловьевым и Л.М.Лопатиным//Альманах «София». Вып. 1. А.Ф.Лосев: Ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 192-216.
133. *Половинкин СМ.* Споросубстанциях между Л.М. Лопатиным и Е.Н. Трубецким по поводу истолкования наследия В.С. Соловьева //Альманах «София». Вып. 1. А.Ф.Лосев: Ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 217-224.
134. *ПордеджД.* Божественная и истинная метафизика или дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое чрез Д.1.Р. Москва, Тайная масонская типография, около 1787.
135. *Поеное М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917.
136. *Пришвина В.* Невидимый град. Библиотека мемуаров. М., Молодая гвардия, 2003. Подг. текста и комм. Я.З. Гришиной.
137. *Яул*иянс/сий./0.* Заметка о Вл. Соловьеве//Философские науки, М., 1995, № 1.С. 79-80.
138. 500 лет гнозиса в Европе. Гностическая традиция в печатных и рукописных книгах. М.-СПб.-«Ин де Пеликаан» Амстердам, 1993.
139. *РезвыхПВ.* Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Ф.В.Й. Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения) / Вопросы философии, 1996, № 1. С. 110-123.
140. *Розанов В.В.* На панихиде по Вл.С. Соловьеве // В кн.: Около церковных стен. М., Республика. 1995.
141. *Розанов В.В.* Религиозный «эклетицизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Русское Слово, 1911,8 июля.
142. *Роцинский С. Б.* Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В.С. Соловьева. М., РАГС, 1999.

143. С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5-7 марта 2001 г. М., Русский путь, 2003. Науч. ред. А.П. Козырева.
144. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Комкнига, 2006.
145. *Свенцицкая И.С.* Тайные писания ранних христиан. М., 1980.
146. *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. СПб.: РХГИ, 1998.
147. *Семёнова С.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., Сов. писатель, 1990.
148. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. Репринт - София: «ЕТ Кирилла Маринова», 1997.
149. *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток, Россия. М., 1994.
150. *Сидоров А.И.* «Дидахе» (вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи) /Символ, 1993, № 29. С. 307-316.
151. *Сидоров А.И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры (учение наасенов) М. 1981. Автореферат кандидатской диссертации на соискание степени кандидата исторических наук.
152. *Слободнюк С.Л.* «Идущие путями зла...» (Древний гностицизм и русская литература 1880-1930 гг.). СПб., Алетейя, 1998.
153. *Соловьев С.* Воспоминания. М., Новое литературное обозрение, 2003. Сост., подг. текста и комм. С.М. Мисочник. (Серия «Россия в мемуарах»).
154. *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. Переизд.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. Подг. текста И.Г. Вишневецкого. М., Республика, 1997.
755. Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Вып. 1—11. Под ред. М.В. Максимова. Иваново, 2001-2005.
156. Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». М., Феноменология-Герменевтика, 2001. Под ред. И.В. Борисовой, А.П. Козырева.
757. *Тертуллиан К. С. Ф.* Избранные сочинения. Сост. и общ. редакция А. А. Столярова. М., Прогресс, 1994.
758. *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев, 1886.
759. *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979.
160. *Трофимова М.К.* Два варианта гностического толкования // Балканские древности. Балканские чтения. I. Материалы по итогам симпозиума. Март 1990 года, Москва. М., 1991. С. 88-96.
161. *Трофимова М. К.* К истолкованию коптского гностического текста о восхождении души // В сб.: Механизмы культуры. М., Наука, 1990. С. 56—67.
762. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева Т. 1—2 Вступ. статья, послесловие и примеч. А.А. Носова. М., Московский философский фонд, «Медиум», 1995. (Прил. к журналу «Вопросы философии»).
163. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни М., Республика, 1994.
164. *Трубецкой С.Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии, 1995, № 9. С. 120-168.
765. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., Мысль, 1994. («Философское наследие». Т. 120). С. 43-480.

166. Учение двенадцати апостолов. Пер. и комм. А.И. Сидорова // Символ, 1993, № 29, С. 275–305.
167. *Фатеев В.А.* С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. СПб.-Кострома, 2002.
168. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений. В 4 т. + доп. том. М., Прогресс-Традиция, 1995—2000. Сост., комм, и научная подг. текста С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой.
169. *Фишер К.* Шеллинг. Жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.
170. *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., Путь, 1914. Переизд. - Флоренский П.А. Сочинения. В 2-х т. М., Правда, 1990. Т. 1.
171. *Флоровский Г.В.* Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи. Пер. с англ. и комм. Е. Прибытковой // Космополис, зима 2005/2006, №4 (14). С. 11–25.
172. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы 4-го века. Париж, 1931.
173. *Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева//Путь, 1928, № 9. С. 83–88.
174. *Флоровский Г.В., прот.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., Свято-Владимирское братство, 1998. С. 394–414.
175. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринт — Вильнюс, 1991.
176. *Флоровский Г.* Тютчев и Владимир Соловьев (главы из книги) // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., Аграф, 1998. С. 344–357.
177. *Флоровский Г., прот.* Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева // ORBIS SCMPUS. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. Munchen. 1966.
178. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Подг. изд. А.В. Лебедев. М., Наука, 1989.
179. *Хомяков А.С.* Собрание сочинений. В 6-тит. Т. 1–4. М., 1861—1873.
180. *Хомяков А.С.* Сочинения. В 2-х т. Том 1. Работы по историософии. М., Медиум, 1994. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
181. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., Алетея, 1994.
182. *Хоружий С.С.* Исихазм как пространство философии // Вопросы философии, 1995, № 9. С. 80–94.
183. *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство. По данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.
184. *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М.: Присцельс, 1997.
185. *Хрисанф, еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование. В 3-х т. Т. 1. СПб., 1873 (вышел под именем архимандрита Хрисанфа, ректора Санкт-петербургской духовной семинарии). Т. 2. СПб., 1875. Т. 3. СПб., 1878.
186. *Христианство.* Энциклопедический словарь. В 3-х т. М.: Российская энциклопедия, 1993.
187. *Чулков Г.И.* Автоматические записи Вл. Соловьева. Публикация М.В. Михайловой//Вопросы философии, 1992, № 8, С. 121—132.

188. Чулков Г. Поэзия Владимира Соловьева // Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 101-117.
189. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2-х т. Сост. и редактор А. В. Гулыга. М., Мысль, 1987, 1989. (Серия «Философское наследие» - Т. 102, 108).
190. Шинфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. Пер. с нем. В. Бычкова. М., Гнозис-Пресс-Скарабей, 1997.
191. Шичалин Ю. А. Истина и история // Логос, 1996, № 7. С. 62-80.
192. Шмидт П. Гностицизм вчера и сегодня // Символ, 1982, № 7. С. 60—70.
193. Шмидт А. Н. Из рукописей А. Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева. М., [Путь], 1916.
194. Шопенгауэр А. О воле в природе. Пер. А. Фета. М., 1886.
195. Шопенгауэр А. Сочинения. В 2-х т. М., Наука, 1993.
196. Энеев Н. Т. Спор о софиологии в русском зарубежье. 1920-1930 гг. М., ИВИ РАН, 2001.
197. Ales Ad. a". La theologie de St. Hippolyte. Paris, 1906.
198. Amelineau E. Essai sur le gnosticisme egyptien, ses developpements et son origine egyptienne. P., 1887. (Annates du Musee Guimet, v. 14)
199. Baur F. C. Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tubingen. 1853.
200. Boulgakov Serge, pere. La Sagesse de Dieu. Lausanne: L'Age d'Homme. 1983.
201. Chevalier J. Histoire de la pensee. V. 1. Des presocratiques a Platon. V. 2. D'Aristote a Plotin. V. 3. De Saint Augustin a Saint Thomas d'Aquin. V. 4. De Duns Scot a Suarez. Editions Universitaires. 1992.
202. Cioran S. Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1977.
203. Clement a"Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard. Paris, 1948.
204. Corpus Hermeticum. T. 1. Texte etablir A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, 3-me edition. P., Les belles Lettres, 1972.
205. Danielou J. Les manuscrits de la Mer morte et les origines du christianisme. Paris. 1957.
206. Danielou J. Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chretiennes avant Nicee. Cerf. 1978. Рус. пер. Т. III. Кн. I. Гл. I—III - Символ, 1994, № 31. С. 7-92.
207. Danielou J. Theologie de Judeo-Christianisme. Tourmai. 1958.
208. Danzas J. N. L'itineraire religieux de la conscience rasse. Juvisy: CERF, < 1935>. Рус. пер. Д. Власова и А. Мосина — Данзас Ю. Религиозный путь русского сознания // Символ. Париж, 1997, № 37. С. 175-272.
209. Danzas J. N. Les reminiscences gnostiques dans la philosophic religieuse rasse moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1936, № XXV. Рус. пер. С. Стратоновского — Данзас Ю. Гностические reminiscenции в современной русской религиозной философии // Символ. Париж, 1998, № 39. С. 121-149.
210. Diels H. Doxographi graeci. Berlin, 1879.
211. Faye, E. de. Introduction a l'etude du gnosticisme. Paris. 1903.
212. Faye, E. de. Gnostiques et gnosticisme: etude critique des documents du gnosticisme Chretien aux II et III siecles. Paris, 1913, 2-me ed. 1925.

213. *Festugiere A.J., o.p.* La revelation d'Hermes Trismegiste. V. 1. L'astrologie et les sciences occultes. V. 2. Le Dieu cosmique. V. 3. Les doctrines de l'ame. V. 4. Le dieu inconnu et la gnose. Paris, 1986.
214. *Florovsky G.* Ein unveroffentlicher Aufsatz von Vladimír Solov'jov / Zeitschrift für Slavische Philologie. Vol. 32, № 1, 1965. P. 16-26.
215. *George M.* Mistische und religioze Erfahrung im Denken "Vladimir Solov'evs. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1988.
216. *Gilson E.* La philosophic au Moyen Age. 3-me ed. Paris, 1947.
217. *Gnosticism: An antology.* Ed. by Robert M. Grant. London. 1961.
218. *Harnack A.* Zur Quellenkritik des Geschichte des Gnosticismus. Leipzig. 1873.
219. *Harnack A.* Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Leipzig. 1891.
220. *Heidegger M.* Die onto-theologische Verfassung der Metaphysique / In: Identität und Differenz, 1957. Trad, fr.: M. Heidegger. Questions I, P. 276-308.
221. *Hildenfeld A.* Die Ketzer Geschichte des Urchristenthums. Leipzig. 1884.
222. *Hippolytus Romanus.* The refutation of all Heresies by Hippolytus: translated by The rev. J.H. Macmahon, Edinburg. 1868 (в сер.: Ante-Nicene christian library).
223. *Hutin S.* Les gnostiques. PUF, Paris. 1970. (в серии: «Que sais-je?»)
224. *Irinee de Lyon.* Contre les heresies. Trad, franc. CERF 1984.
225. *Ivdnka, Endre von.* Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les peres de l'eglise. Trad, franc. PUF. 1990.
226. *Jonas H.* La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les debuts du christianisme. Trad, fr., Flammarion, 1978.
227. *Kojevnikoff A.* La metaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'Histoire et de la Philosophic religieuses. 1934, №. 6. P. 534-554, №. 1-2, 1935. P. 110—152. Рус. пер. А.П. Козырева: *Кожев А.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Вопросы философии, 2000, № 3. С. 102-135.
228. *Kornblatt J. V.* Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review. Vol. 50. № 3, 1991, P. 487-496.
229. *Koyre A.* La philosophie de J. Boehme. Paris, 1929.
230. *Kozyrev A.* Pour l'histoire du concept «unitotalite» chez Vladimir Soloviev // Istina, 1992, № 3, P. 243-252.
231. *Krasicki J.* Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Solowjowa. Wrocław. 2003.
232. *Lietzmann H.* Geschichte der Altens Kirche, I, Die Anfänge, Berlin. 1932.
233. *Lipsius R.A.* Zur Quellenkritik des Epiphanos. Wien. 1865.
234. *Lipsius R.A.* Die Quellen der romischen Petrasage kritisch untersucht. Kiel. 1872.
235. *Lipsius R.A.* Die Quellen der altesten Ketzer Geschichte neu untersucht. Leipzig. 1875.
236. *Mansel H.L.* The Gnostic Heresies. London. 1875.
237. *Matter J.* Histoire critique du gnosticisme et de son influence. V. 1—3. Strasbourg-Paris. 2-meed., 1841-1844.
238. *Matter J.* Une excursion gnostique en Italic Strasbourg-Paris. 1852.
239. *Mead G.R.S.* Frammenti di una fide dimenticata. Gnosticismo e origini del Cristianesimo. I Dioscuri, 1988, 481 p. Trad. ital.
240. *Menard J.-E.* L'evangile de Verite. Leiden, 1972 (Nag Hammadi Studies, vol. 2).
241. *Menard L.* Hermes Trismegiste. Precedee d'une etude sur l'origine des livres hermetiques par Louis Menard. Paris, 1910.

242. *Pepin J.* Mythe et allegoric Les origines greques et les contestations judeo-chretiennes. Paris. 1958.
243. *Petrement S.* Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manicheens. Brionne: Gerard Monfort, 1947.
244. *Plotin.* II, IX [33] Contre ceux qui disent que le demiurge du monde est mediant et que le monde est mauvais / Dans: *Enneades*, texte etabli et traduit par E. Breier, T. I-VL Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938. T. II, p. 111-138.
245. *Pfleger K.* La gnose orthodoxe de Berdjaev // *Irenikon*. Bruxelles, Mai-Juin 1932, № 3, T. DC P. 225-239, № 4. T. X. P. 345-357.
246. *Puech H. Ch.* En quete de la Gnose. Paris, Gallimard. 1978. T.I. La Gnose et le temps. T. II. L'EvangUe selon Thomas.
247. *Renan J.E.* Histoire des Origines du Christianisme. Paris, 8 vol. 1863—83.
248. *Salmon G.* The cross references in the *Philosophumena* / *Hermathena*, 5, 1885, p. 389-402.
249. *Schwartz M.G.* *Pistis Sophia: opus gnosticum Valentino adiudicatum e codici manuscripto coptico Londinensi descriptum et latine vertit M.G. Schwartz.* Edidit J.H. Petermann. Berolini. 1851.
250. *Societe Vladimir Soloviev.* OEcumenisme et Eschatologie selon Soloviev. F.-X. de Guibert. Paris, 1994.
251. *Spidlik T.* L'idee russe. Une autre vision de l'homme. Fates, 1994.
252. *Staehelin H.* Die gnostischen Quellen des Hippolytus in seiner Hauptschrift gegen die Haeretiker Texte und Untersuchungen. Leipzig. V. VI, 1890.
253. *Stremoukhoff D.* Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, L'Age d'Homme, 2ed., 6/r.
254. *Sutton J.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment. London: Macmilan Press. 1988.
255. *Tardieu M.* Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egipe dans un ecrit de Nag Hammadi (II, 5). P., 1974.
256. *Tardieu M.* Codex de Berlin. Cerf, Paris, 1984.
257. *Tardieu M.* Introduction a la litterature gnostique. Cerf, Paris. V. 1, 1986.
258. *Tardieu M.* L'antibiblisme comme probleme doctrinal et critique historique dans l'Antiquite tardive // *Международная конференция «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки».* 11.12— 14.12.1990. Москва. ГЛКЮ.А. Шичалина, Москва, 1993. С. 3-18.
259. *Uhlhorn G.* Das basilidianische System mit besonderer Ruksicht auf die Angaben des Hippolytus. Gottingen. 1855.
260. *Wenzler L.* Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solov'ev. Freiburg-Munchen. Verlag Karl Alber, 1978. (Symposion. Philophische Schriftenreihe 59)
261. *Wenzler L.* Mystik und Gnosis bei Wladimir Solowjew // In: *Gnosis und Mistik in der Philosophic Darmstadt.* 1988.

Содержание

Вл. С. Соловьев и гностики.	5
-------------------------------------	---

часть первая

Глава 1. Гностические штудии Соловьева в контексте эпохи.	19
а) Восприятие гностицизма русскими современниками Соловьева.	20
Р) Замысел докторской диссертации о гностицизме и работы о «вселенской религии». Путешествие в Лондон, Каир и Сорренто в 1875—1876. История написания «Софии».	30
у) Источники и литература о гностицизме, с которыми мог познакомиться В. Соловьев в библиотеке Британского музея, Московского университета и домашней библиотеке С.М. Соловьева-старшего.	41
5) Памятник раннехристианской литературы в оценке Соловьева... 52	
е) Оценка гностицизма в статьях Соловьева в Энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона.	57
Глава 2. Три версии космогонического мифа у Владимира Соловьева.	66
а) Отношение древнего гнозиса к мифу.	66
Р) Изложение мифа птолемаиков по Иринею («Против ересей» I, I—VIII).	70
у) Опыт сопоставления космогонического мифа в «Софии» и в «Чтениях о богочеловечестве».	76
8) «Чтения о богочеловечестве» и идея «всеобщего восстановления».	88
е) Возвращение к космогоническому мифу в конце 80-х годов.	91
Глава 3. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели.	101
а) Может ли эротическая любовь отождествиться с божественной? ..101	
Р) «Смысл любви» как возвращение на круг юношеской метафизики.	105
у) Гностическая «сизигия» как цель любви.	109
5) О рождении и перерождении. Соловьев, Шопенгауэр и Маркион.	115
е) «Сила его цела, когда обратится в землю».	123

Глава 4. О схождении несходного. Соловьевская философия как опыт синкретизма	130
а) Соловьевская метафизика на фоне спора Плотина с гностиками	132
р) Соловьев и «христиане до Христа». Герметический корпус как один из возможных источников учения о Логосе и всеединстве у Соловьева	146
у) Учение о Логосе Филона Александрийского и его отражение в «Чтениях о Богочеловечестве»	163
8) Влияние Оригена на учение о «началах». Философия Соловьева как онто-теологическая система	169
Глава 5. Соловьев — читатель немецких мистиков	177
ос) Соловьев и Яков Беме	178
р) Идея Софии у Джона Пордеджа	189
у) Готфрид Арнольд и его отношение к гностикам	192
Глава 6. Гностические искания Вл. Соловьева и культура Серебряного века	199

часть вторая

«Наукоучение» Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла 1880-х годов	219
Приложение: Владимир Соловьев. Об истинной науке	239
Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды»	268
Письма К.Н. Леонтьева к кн. Д.Н. Цертелеву	293
В.В. Розанов и Вл.С. Соловьев: диалог в поисках Другого	299
В.С. Соловьев и В.В. Розанов о примирении церковью	323
Переписка В.В. Розанова и В.С. Соловьева	332
Нижегородская сивилла	364
Письма А.Н. Шмидт к В.С. Соловьеву	379
Священник Сергей Булгаков: возвращение к Соловьеву	387
Из архива Свято-сергиевского богословского института в Париже	
Прот. Сергей Булгаков О Вл. Соловьеве	394
Юбилей русской философии	400

часть третья

< 25 > София Начала вселенского учения	409
Часть первая. Глава первая. О метафизической потребности у человека	409
Глава вторая. О возможности метафизического познания	414
Глава третья. О действительности метафизического познания..	422
< 43 > [часть Первая].	428
Глава первая. О трех фазисах [природы] абсолютного начала и о трех божественных ипостасях	428
< 1 > София первая триада, первые начала	446
Первый диалог. Абсолютное начало как единство (принцип монизма).	446
< 11 > Второй диалог. Абсолютное начало как двойственность (принцип дуализма).	455
< 20 об. > III. <Третий диалог>.	462
< 59 > Второй диалог. Космический и исторический процесс.	470
Третья глава. Мораль и политика	490
София. Комментарий.	493
София. Начала вселенского учения. Первая часть	501
Глава первая. О трех фазисах абсолютного начала и о трех божественных ипостасях	504
София. Первая триада. Первые начала	511
Второй диалог. Космический и исторический процесс.	520
Список сокращений	528
Избранная библиография	529

Козырев А.П.

Соловьев и гностики

Изд. лиц. ИД № 01832 от 22.05.2000 г.
Подписано в печать 22.08.2007. Формат 60x90 $\frac{1}{16}$
Печать офсетная. Бум. офсетная.
Печ. л. 29,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 1532

Издатель Савин С.А.
Москва, Руновский пер., д. 11/13
т. 939-20-44

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



Козырев Алексей Павлович,
кандидат философских наук, автор статей
и публикаций по истории русской философской мысли
конца XIX — начала XX вв., истории русской эмиграции.
Доцент кафедры истории русской философии
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
Исследователь творчества и публикатор В.С. Соловьева,
К.Н. Леонтьева, о. С. Булгакова, В.И. Ильина.
переводчик с французского ряда работ Г. Башляра,
А. Кожева, А. Койре, П. Тейяра-де-Шардена.