

Всеволод Кузнецов, Любовь Нерушева (Винница)

РОМАН С ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТЬЮ. ЭРОТИЧЕСКИЙ МИСТИЦИЗМ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

В данной статье мы продолжаем рассматривать философию любви Серебряного века сквозь призму предложенной нами ранее типологии¹. Здесь мы попытаемся определить место, которое должно принадлежать в этой классификации Вл. Соловьёву.

Решить поставленную задачу не так просто, поскольку рассмотрение разных теоретических конструктов, продуцируемых философом, дает основания для отнесения его учения сразу к двум типам эротического философствования. Поэтому мы полагаем, что *утверждающе-сублимирующий* и *сублимирующий* типы серебряновечной философии любви происходят от одного корня. И корень этот – учение Владимира Соловьёва.

Мы попытаемся выявить сочетание утверждающе-сублимирующих и сублимирующих тенденций, рассмотрев сперва общие представления Соловьёва о поле, половой любви и сексуальности, а затем проанализировав соловьёвское учение о Софии.

1. Проблемы половой любви, брака и сексуальности в философии Владимира Соловьёва

Соловьёв насквозь двойственен. Нам уже приходилось писать, что апология земного Эроса у этого философа таит в себе неутолимую неудовлетворенность половой любовью. Тогда мы обращались к «Смыслу любви» (и еще вернемся к этой работе), но у Владимира Сергеевича имеются тексты, в которых выражено не менее сложное отношение к Эросу – к примеру, «Россия и Вселенская Церковь», «Оправдание добра».

© В. Кузнецов, Л. Нерушева, 2010

¹ [см. Кузнецов, Нерушева, 2007–2008].:

В первой из названных работ звучит излюбленная мысль Соловьева о том, что главный человеческий порок – эгоизм, толкающий «бесконечно малую частицу истинного существования» к попыткам превратить себя в «единственный центр вселенной» [Соловьев, 1991: с. 442–443]. «Это эгоистическое самоутверждение, отъединяющее и отделяющее нас от истинной полноты Божества, может быть уничтожено только любовью. Любовь есть та сила, которая выводит нас внутренне из границ нашего данного существования, соединяет нас неразрывной связью со Всем и, соделывая нас действительно сынами Божиими, делает нас участниками полноты Его существенной Премудрости и причастниками Его духа» [там же, с. 443].

Любовь создает (воссоздает) целостности трех родов. Или иначе: последовательно включает тело каждого индивида в состав трех сверхтел – *полового* (мужеженского), *социального* и *космического*: «Надо, во-первых, возвести в целое индивидуального человека, связав его истинной и вечной связью с его природным дополнением – женой. Надо, во-вторых, воссоединить социального человека, связав в устойчивом и определенном единстве отдельное лицо с собирательным человечеством. Надо, в-третьих, воссоединить собирательного человека, восстановив его внутреннее и живое единство со всей природой мира, которая есть органическое тело человечества» [там же].

Соединение первого рода предполагает противопоставление любви и сексуальности с последующим преодолением их противоречия: «Муж внутренне отделен от жены желанием внешним образом обладать ею во имя слепой и неразумной страсти. Они соединены силой истинной любви, отождествляющей обе жизни в их безусловной сущности, от века установленной в Боге и допускающей материальные отношения, лишь как последнее следствие и внешнее осуществление отношений мистических и нравственных» [там же, с. 443–444]. Так создается *человек андрогинный*. Затем наступает черед *человека социального*.

Половая любовь и «истинный брак» призваны «слоमित грубый эгоизм человека путем могучего чувства, принуждающего отождествиться с другим существом» [там же, с. 445]. Сотворенные Эросом новые андрогины выступают как «истинные индивидуальные элементы совершенного общества, воплощенной Софии» [там же, с. 444].

Акцентирование внимания именно на половой любви вообще свойственно Соловьеву. Поэтому Т. Метелева полагает, что философ фактически полностью редуцирует Эрос к половой любви. Исследовательница с возмущением пишет: «[...] Самобутній і цікавий філософ [...] свідомо чи несвідомо здійснює підміну сенсів і життєдайну Любов редукує до кохання чи, радше, його сексуальної компоненти [...]» [Метельова, 2006: с. 152–153].

Подобное утверждение представляется нам излишне категоричным. Уже рассматриваемый нами текст показывает, что Соловьев признает значение и иных разновидностей Эроса, хотя к половой сфере у него и правда отноше-

ние особое. Кроме того, о. Михаил Аксенов-Меерсон показывает, что в системе Соловьева выдвижение на первый план половой любви вполне оправдано, причем его теоретическую обоснованность можно подтвердить и без психоаналитических экскурсов, в которые склонна пускаться Т. Метелева [там же, с. 152]. На вопрос о том, «почему Соловьев выделяет именно половую любовь», отец Михаил отвечает следующим образом: «Хотя всякий род любви подавляет себялюбие, только любовь между полами, т. е. наиболее персонализированная форма любви, осуществляет это в полной мере. Поскольку эгоизм, или самость, является базовой силой, укорененной в самом центре личности, проникающей и облекающей все наше существо, только равная по интенсивности любовь, конкретная и направленная на другую, определенную личность, любовь, проникающая все наше существо, может преодолеть эгоцентризм. [...] Другой, способный освободить наше “я” от пут себялюбия, должен быть другой реальной и конкретной личностью, другим “я”, однако отличным от нас во всех отношениях: другими словами, другой должен быть другого пола. Личность другого пола наделена той же сущностной субстанцией, что и мое “я”, но на другой манер, так что каждый жизненный акт моего “я” находит в другом соответствующее, но не тождественное выражение, делающее возможным “полный и постоянный обмен, полное и постоянное утверждение себя в другом, совершенное взаимодействие и общение”. Через это взаимодействие [...] реализуется наша личность. По этой причине Соловьев считает половую любовь наиболее полным выражением любви как таковой, любви *par excellence*. Поэтому она становится адекватным образом любви Бога к нам, как она представлена в Библии (Соловьев ссылается на Песнь Песней и Книгу Откровения) или в христианской традиции любовной мистики» [Аксенов-Меерсон, 2007: с. 95].

Моменты, на которые указывал прот. М. Аксенов-Меерсон, мы еще рассмотрим подробно, а пока вернемся к работе «Россия и Вселенская церковь». Далее выясняется, что человеческий эгоизм в социальной сфере все-таки нужно преодолевать особо. «Индивидуум внутренне отделен от общества в желании преимущественного значения и внешнего господства во имя своей собственной личности. Он возвращается в социальное единство путем нравственного акта самоотречения, подчиняя свою волю, свой интерес и все свое «я» воле и интересу существа высшего, признанного им за таковое. Если супружеская любовь есть по существу координация двух равных, хотя и различных существований, то любовь социальная необходимо выражается определенным *подчинением* социальных единиц различного порядка. [...] Теперь надлежит связать индивидуальное существование с общей иерархией, ступени коей установлены формальным отношением между *всем* и его частями, более или менее значительными. Совершенство социальной любви не может поэтому состоять в напряженности субъективного чувства, но лишь в его соответствии с объективным разумом, говорящим нам, что целое больше каждой из его частей» [Соловьев, 1991: с. 444–445].

Возникновение совершенного общества – дело будущего. Но образцовое социальное сверхтело, прообраз совершенного общества, уже существует. Это церковь: «Тип и основная реальность этого воссоединения даны в церковной иерархии, обоснованной в таинстве *священства*. В нем – торжество социальной любви, ибо ни один член этого священства не правит и не действует от себя самого и во имя свое; каждый посвящен и поставлен высшим лицом, представителем более широкого общественного единства» [там же, с. 446].

Переход от *социального человека* к *человеку космическому* требует победы над смертью. «Но человеческое воссоединение не может остановиться на социальном человеке. Закон смерти разделяет самую Вселенскую Церковь на две части: одну, видимую, на земле и другую, невидимую, в небесах. [...] Чтобы воссоединить человечество духовное и человечество телесное и дабы победить смерть, человек должен связать себя со *всем* не поверхностно в своей чувственности, но в абсолютном центре, который есть Бог. Вселенский человек воссоединен Божественной любовью, которая не только возвышает человека до Бога, но, отождествляя его внутренне с Божеством, дает ему возможность обнять в Нем все, что есть, соединяя его со всем творением неразрывной и вечной связью. Эта любовь низводит благодать Божию на земную природу и празднует победу не только над нравственным злом, но и над его физическими последствиями – болезнью и смертью. Дело этой любви есть последнее Воскресение» [там же, с. 446–447].

В «Оправдании добра» мыслитель со вкусом предается размышлениям на модную в те времена тему *о постыдности полового акта*. Философ задается вопросом: *к чему этот стыд? какую функцию он выполняет?* Первое предположение: «Стыдливое отношение к половым актам может представляться выгодным для особи и рода, как охраняющее от злоупотреблений этой важной функцией организма» [Соловьев, 1990b: т. 1, с. 125]. Однако такой ответ не удовлетворяет Соловьева. Он ищет иных объяснений. И оказывается, что стыд должен напоминать совокупляющимся о несовместимости полового акта с высоким званием человека: «На деле чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известною органическою функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный. Если здесь проявляется инстинкт самосохранения, то в совершенно особом смысле. Здесь охраняется не материальное благополучие субъекта, а его высшее человеческое достоинство, или, точнее говоря, не охраняется, а *свидетельствует* о себе, что оно еще сохранено в глубине существа. Сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее жизненных целей» [там же, с. 126].

Соловьев обрушивается на похоть с яростными филиппиками (в такой момент его и со Львом Николаевичем перепутать не сложно): «Нравственно-

дурное (плотский грех) следует видеть, конечно, не в физическом факте деторождения (и зачатия), который, напротив, есть некоторое искупление греха, а только в безмерном и слепом влечении (похоть плоти, concupiscensia) к внешнему, животнo-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения. Преобладание плоти над духом всего сильнее, ярче и прочнее выражается в плотском соединении двух лиц» [там же, с. 146].

Философ даже требует отказа от сексуальной жизни: «Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни; нравственное отношение наше к этому факту должно быть решительно отрицательное: 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. Обязательно для нас и имеет нравственное значение внутреннее наше отношение к этому коренному проявлению плотской жизни, именно – признание его злом, решение этому злу не поддаваться и добросовестное исполнение этого решения, насколько это от нас зависит» [там же, с. 147]. Пусть невозможно немедленно искоренить секс, но к искоренению его необходимо стремиться всеми силами!

Совокупление есть высшая форма самопроявления стихии рода. Но человек лишь отчасти подвластен силе родового начала и должен стремиться возвыситься над ним: «Только *здесь* животная особь чувствует бесконечность родовой жизни, полагает себя (как оно и есть) *лишь конечным явлением*, лишь средством, орудием родового процесса и без всякой борьбы и задержки отдается этой бесконечности рода, всецело поглощающей отдельное существование; и *здесь же*, в этом средоточии жизни человек сознает *недостаточность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться; но его внутреннее существо отвечает на такое требование: “Я не то же, что ты, я сверх тебя, я *не род*, хотя *от рода*, – я не genus, а genius. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себе той истинной и полной бесконечности, которою мог бы поделиться и с тобою. То, что у меня от тебя, хочет смешаться с тобою и втянуть меня самого в твою бездну, над которою я поднялся, но мое собственное существо, которое не от тебя, стыдится этого смешения и противится ему, оно

хочет, как единственно себя достойного, того истинного соединения, в котором увековечиваются оба соединяемые”» [там же, с. 225]. Тут уже всплывает и сублимационная проблематика (*истинное соединение*).

Продолжается тема сублимации противопоставлением плотской и *целомудренной* любви. Целомудренная любовь есть стремление к восстановлению утраченной целостности человека, плотская – утверждение ущербности, неполноты, разделения: «Человек лишен *целости* своего существа и своей жизни, и в истинной, *целомудренной* любви к другому полу он стремится, надеется, мечтает восстановить эту целость. Такие стремления, надежды и мечты разрушаются тем актом минутного, внешнего и призрачного соединения, которым природа, заглушая стыд, подменивает желанную целость. Вместо духовно-телесного взаимопроникновения и общения двух человеческих существ является здесь лишь соприкосновение органических оболочек и смешение органических секретов (выделений), и это поверхностное, хотя и секретное, единение только подтверждает, усиливает и увековечивает глубокое фактическое разделение или раздробление человеческого существа. За основным делением на два пола или пополам идет обусловленное внешним соединением этих полов дробление в порядке последовательности на ряды сменяющих и вытесняющих друг друга поколений, что и в порядке сосуществования ведет к созданию множества друг другу внешних, чуждых и при встрече враждебных особей. Целость, или солидарность, человека нарушена и вглубь, и вширь и вдаль» [там же, с. 231–232].

Целомудрие служит оружием отдельному человеку. В общественной жизни половой инстинкт должен сублимироваться во всеобщую *любовь-солидарность*, базирующуюся на жалости: «Но осуществление такой *полной* целости, для которой целомудрие есть только начало, требует полноты условий, обнимающих всю жизнь человека. Это осуществление осложняется и задерживается, но не устраняется совершившимся размножением человека, разделением его единого существа на множество особей. Благодаря этому новому условию, создающему человека-*общество*, пребывающая целость его существа проявляется уже не в одном целомудрии, охраняющем его от природного дробления, но еще в социальной солидарности, восстанавливающей чрез чувство жалости нравственное единство уже раздробленного физически человека» [там же, с. 234–235].

Низшим половым инстинктам противопоставляются, однако, не только целомудрие и всеобщая любовь. В земном Эросе, помимо примитивных природных начал (либидо и страсти к размножению), присутствует еще и нечто *сверхприродное* и *сверхродовое*, некое начало личной любви: «В половой любви человеческой есть сторона положительная, которую я для ясности и краткости назову “влюбленностью”. Конечно, это явление аналогично половому влечению животных и вырастает на его почве, но ясно, что оно не может быть сведено к этому влечению, если только вообще не сводить человека к животному. Влюбленность *существенно* отличается от

половой страсти животных своим индивидуальным, сверхродовым характером: предмет для влюбленного – *это* определенное лицо, и он стремится увековечить не род, а именно это лицо и себя с ним. От других видов индивидуальной любви человеческой: родительской и детской, братской и т. д. – влюбленность отличается особенно нераздельным в ней единством духовной и физической стороны: она по преимуществу относится к целому человеку, для влюбленного психическое и телесное существо любимого хотя разным образом, но *в равной степени* интересны, значительны, дороги, он привязан к ним с одинаково напряженностью чувства» [там же, с. 229–230]. Влюбленность указывает путь к оправданию плотского. В неразрывном единстве с духовным последнее вполне может быть терпимо.

Затем Соловьев переходит к философии брака. Брак для него явление космическое. В отношениях мужа и жены отражаются отношения человека с природой. И не только отражаются: здесь прорабатывается некий идеальный их вариант. А поскольку душа космоса есть женственное начало – *космическая София*, «духовная благоустроенность космоса в целом» [Лосев, 1990: с. 231], то через построение идеального брака осуществляется построение идеального космического порядка (поэтому нам кажется, что А. П. Козырев сильно преувеличивает скептицизм Соловьева в отношении брака [Козырев, 1995]; на деле философ не удовлетворен наличным состоянием семейно-брачных отношений и ищет каких-то новых форм брака). «Половая противоположность, которая в мире организмов дочеловеческих выражает только общее взаимодействие образующей и образуемой жизни, начала деятельного и страдательного, получает для человека более определенное и глубокое значение. Женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной страдательно-воспринимающей стороны природного бытия, – она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его *внутренней* страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство – к нравственному одухотворению. И мужчина здесь не представляет только деятельное начало вообще, а есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается и женщина. А он в свою очередь обязан ей возможностью непосредственной ближайшей реализации этого смысла, или абсолютного добра» [Соловьев, 1990b: т. 1, с. 490].

В общем порядке космоса сексуальные отношения занимают свое строго определенное место. Следовательно, им должно быть отведено место и в семейном порядке: «Естественное отношение между мужчиною и женщиной представляют три стороны: 1) *материальную* – в физическом влечении, обусловленном природою организма; 2) *идеальную* – в той экзальтации душевного чувства, которая называется влюбленностью; и, наконец, 3) естественное половое отношение определяется со стороны своей *целесообразности*, или своего окончательного результата, т. е. деторождения» [там же, с. 490–491].

Половые отношения в браке должны быть сублимированы и перенацелены: «Брак остается удовлетворением половой потребности, только сама эта потребность относится уже не к внешней природе животного организма, а к природе очеловеченной и ждущей обожествления» [там же, с. 491]. Сублимация – процесс трудный и болезненный: «Выступает огромная *задача*, разрешаемая только постоянным *подвигом*, который в борьбе с враждебной действительностью может победить, лишь пройдя через *мученичество*» [там же].

Пока сублимация не осуществлена, сексуальное начало должно быть подчинено эротике влюбленности: «В истинном браке естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется; но пока это пресуществление еще не стало фактом, оно есть нравственная задача, и элементы естественного полового отношения суть данные этой задачи. Главное значение принадлежит в этом отношении среднему элементу – любовной экзальтации, или пафосу любви» [там же].

Через экзальтацию осуществляется сублимация самого женского начала: «Свое природное дополнение, свое материальное другое – женщину человек видит здесь не так, как она является внешнему наблюдению и как ее видят другие, посторонние, а прозревает в ее истинную сущность или идею, в то, чем она первоначально назначена быть, чем ее от века видел Бог и чем она окончательно должна стать. Тут и за материальной природой в ее высшем индивидуальном выражении – женщине признается на деле безусловное значение, и она утверждается как нравственное лицо, как самоцель, или как существо, способное к одухотворению и “обожению”. Из такого признания вытекает нравственная обязанность действовать в смысле реализации в этой действительной женщине и ее жизни того, чем она должна быть. Этому соответствует особый характер высшего любовного чувства и у женщины, видящей в своем избраннике действительного спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни» [там же].

Тут за отношениями мужчины и женщины уже проглядывают отношения материальной природы и Бога, причем, как верно отмечает Т. Метелева, «стосунки матерії-природи і Бога-Абсолюту несподівано набувають гендерного забарвлення, і матерія-природа постає як ”жіночий елемент” у світі, де “чоловічим елементом” є Абсолют» [Метельова, 2006: с. 148].

Сублимация половых отношений ведет к отказу от деторождения: «[...] В *совершенном* браке, в котором до конца осуществляется внутренняя полнота человеческого существа через всецелое его соединение с одухотворенною материальною сущностью, внешнее деторождение делается и ненужным, и невозможным – ненужным потому, что высшая задача исполнена, окончательная цель достигнута; невозможным – как невозможно, чтобы при наложении двух равных геометрических фигур получался остаток несовпадения. Совершенный брак есть начало нового процесса, не повторяющего жизнь во времени, а восстанавливающего ее для вечности» [Соловьев, 1990b: т. 1, с. 492]. А для несовершенных браков деторождение представляет собой

необходимость. Тут действует хорошо знакомая нам логика: «Ясно, что пока соединение мужчины и женщины не одухотворилось вполне, пока его полнота остается только в идее и в субъективном чувстве, а в предметной реальности оно продолжает по-прежнему быть внешним и поверхностным по образу животных, и результат этого соединения *не может* иметь другого характера. Но так же ясна и высшая целесообразность этого результата *при данном несовершенстве*; ибо то, чего не совершили родители, будет сделано детьми» [там же].

Как видим, сперва шли рассуждения в чисто сублимирующем ключе – резкое отрицание реально существующей любви. Но дальше произошел поворот к определенному примирению с действительностью.

Если в «Оправдании добра» явно преобладает сублимирующая направленность, то в «Смысле любви» скорее утверждающе-сублимирующая. Работа полностью посвящена половой любви. Последняя определяется следующим образом: «Я называю половой любовью (за неимением лучшего названия) исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела» [там же, т. 2, с. 511, прим. 12].

Физиологическая сторона дела по-прежнему внушает философу недоверие. Но разные аспекты физиологии в разной степени. Инстинкт размножения и любовь решительно разводятся: «В пределах живых, размножающихся исключительно половым образом (отдел позвоночных), чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше. [...] Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собою *в обратном отношении*: чем сильнее одно, тем слабее другая» [там же, с. 493–494]. Попытки поставить в какую-либо связь силу любви со свойствами потомства также отвергаются. Суть опровергаемой теории Соловьев излагает следующим образом: «Так как в человечестве дело идет не только о произведении потомства вообще, но и о произведении *этого* наиболее пригодного для мировых целей потомства и так как данное лицо может произвести это требуемое потомство не со всяким лицом другого пола, а лишь с одним определенным, то это одно и должно иметь для него особую притягательную силу, казаться ему чем-то исключительным, незаменимым, единственным и способным дать высшее блаженство. Вот это-то и есть та индивидуализация и экзальтация полового инстинкта, которою человеческая любовь отличается от животной, но которая, как и та, возбуждается в нас чуждою, хоть, может быть, и высшею силою для ее собственных, посторонних нашему личному сознанию целей, – возбуждается как иррациональная роковая страсть, овладевающая нами и исчезающая как мираж по минованию в ней надобности» [там же, с. 495–496].

Контраргумент же звучит так: «Невозможно признать прямого соответствия между силою индивидуальной любви и значением потомства, когда самое

существование потомства при такой любви есть лишь редкая случайность. Как мы видели, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается неразделенною; 2) при взаимности сильная страсть приводит к трагическому концу, не доходя до произведения потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно бесплодною. А в тех редких случаях, когда необычайно сильная любовь производит потомство, оно оказывается самым заурядным» [там же, с. 498–499]. И еще: «[...] Исторический и ежедневный опыт несомненно показывает, что дети могут быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими родителями, хотя бы эти последние никогда не были влюблены друг в друга. Следовательно, общественные и всемирные интересы человечества, связанные со сменой поколений, вовсе не требуют высшего пафоса любви» [там же, с. 512].

Несколько иначе – с сексом. С одной стороны, вновь всплывает тема стыда: «Для человека как *животного* совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, но человек, как существо нравственное, находит это действие противным своей высшей природе и *стыдится* его...» [там же, с. 526]. Формулировки в этом пассаже хитрые. Вроде бы дело-то насквозь естественное, но не случайно ж оговорено: *для человека как животного*. Но человек – *нечто большее*, нежели просто животное, а значит...

С другой стороны, стыдиться, видимо, следует все же не всякого совокупления, но лишь совокупления *ненормального*. Но что такое *ненормальность* в половой сфере? «Незаглушенная совесть и незагрубелое эстетическое чувство в полном согласии с философским разумением безусловно осуждают всякое половое отношение, основанное на отделении и обособлении низшей, животной сферы человеческого существа от высших» [там же, с. 524–525]. Итак, половой акт должен быть каким-то образом одухотворен.

Еще любопытней постановка вопроса о связи секса с любовью: «Внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое, не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает без любви, и любовь бывает без него. Оно необходимо для любви не как ее неперемное условие и самостоятельная цель, а только как ее окончательная реализация. Если эта реализация ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви, она губит любовь. Всякий внешний акт или факт сам по себе есть ничто; любовь есть нечто только благодаря своему смыслу, или идее, как восстановление единства или целостности человеческой личности, как создание абсолютной индивидуальности. Значение связанных с любовью внешних актов и фактов, которые сами по себе ничто, определяется их отношением к тому, что составляет самое любовь и ее дело. Когда нуль ставится после целого числа, он увеличивает его в десять раз, а когда ставится прежде него, то во столько же раз уменьшает или раздробляет его, отнимает у него характер целого числа, превращая его в десятичную дробь; и чем больше этих нулей, предположенных целому, тем мельче дробь, тем ближе она сама становится к нулю»

[там же, с. 518–519]. Логическая цепочка легко разворачивается и в противоположную сторону: чем больше нулей после единицы, тем больше целое число, тем ближе оно к бесконечности.

Затем Соловьев конкретизирует мысль о должном месте секса. В половой сфере существуют три формы отношений, и существует должный и недолжный порядок их осуществления: «Хотя все три естественные для человека в его целом отношения или связи между полами, именно связь в животной жизни, или по низшей природе, затем связь морально-житейская, или под законом, и, наконец, связь в жизни духовной, или соединение в Боге, – хотя все эти три отношения существуют в человечестве, но осуществляются противуестественно, именно в отдельности одно от другого, в обратной их истинному смыслу и порядку последовательности и в неравной мере. На первом месте в нашей действительности является то, что поистине должно быть на последнем, – животная физиологическая связь. Она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением. Для многих здесь основание совпадает с завершением; дальше животных отношений они и не идут; для других на этом широком основании поднимается социально-нравственная надстройка законного семейного союза. Тут житейская середина принимается за вершину жизни, и то, что должно служить свободным, осмысленным выражением во временном процессе вечного единства, становится невольным руслом бессмысленной материальной жизни. А затем, наконец, как редкое и исключительное явление остается для немногих избранных чистая духовная любовь, у которой все действительное содержание уже заранее отнято другими, низшими связями, так что ей приходится довольствоваться мечтательной и бесплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цели. [...] Эта исключительно духовная любовь есть, очевидно, такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая и исключительно житейский союз» [там же, с. 528–529].

Правильное соотношение форм взаимодействия между полами следует, вероятно, мыслить так: *духовная любовь*, деятельно осуществляющая главную задачу Эроса, закрепляется в *семейном союзе*, позволяющем успешно решать еще и обыденные житейские проблемы, *сексуальные отношения* подпирают и подкрепляют семейный союз. Без последних, конечно, очень хотелось бы обойтись вовсе. Но нельзя. Ведь плоть «есть необходимый предмет любви» [там же, с. 520].

Но в чем же состоит духовный смысл любви? «[...] *Каждый* человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни. И в остальной природе есть истина (или образ Божий), но лишь в своей объективной общности, неведомой для частных существ; [...] истина или всеобщее может торжествовать здесь только в смене поколений, в пребывании рода и в гибели индивидуальной жизни, не вмещающей в себя истину. Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может

вмещать в себя истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве. Но для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине – всеединстве – свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины – оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть всем в отдельности от всего – вне истины» [там же, с. 504]. Тут-то и вмешивается любовь. «Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*» [там же, с. 505].

Совершается спасение следующим образом: «Ложь и зло эгоизма состоят в исключительном признании безусловного значения за собою и в отрицании его у других; рассудок показывает нам, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической личности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом» [там же, с. 507].

Для успешного решения задачи любви требуются определенные условия: «То другое, которое должно освободить из оков эгоизма нашу индивидуальность, должно иметь соотношение со всею этою индивидуальностью, должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объективированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим, т. е., имея все то существенное содержание, которое и мы имеем, иметь его другим способом или образом, в другой форме, так, чтобы всякое проявление нашего существа, всякий жизненный акт встречали в этом другом соответствующее, но не одинаковое проявление, так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением» [там же, с. 508].

Лучше всего отвечает указанным условиям именно полая любовь: «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. Во всех прочих родах любви отсутствуют или однородность, равенство и взаимодействие между любящим и любимым, или же всестороннее различие восполняющих друг друга свойств» [там же].

Любовь спасает и утверждает индивидуальность достаточно парадоксальным образом: две различные и отдельные индивидуальности, сохраняя свою особость, сливаются в надиндивидуальной общности, которая есть *личность более высокого порядка*: «[...] требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность» [там же, с. 513]. Эта идеальная личность должна быть *андрогинной*, потому что полный идеальный человек (Адам Кадмон) есть именно андрогин. «В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия)» [там же]. Любовь как бы заново творит человека. В восстановленном Адаме (ежели он *истинно* восстановлен) снимаются половые противоречия, а мужское и женское начала (мужская и женская индивидуальности) сосуществуют нераздельно и неслиянно.

Восстановление идеального человека есть также восстановление образа Божьего: «Мы знаем, что человек кроме своей животной материальной природы имеет еще идеальную, связывающую его с абсолютной истиной или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т. е. особую форму абсолютного содержания. Этот образ Божий теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно. И если это откровение идеального существа, обыкновенно закрытого материальным явлением, не ограничивается в любви одним внутренним чувством, но становится иногда осязательным и в сфере внешних чувств, то тем большее значение должны мы признать за любовью как за началом видимого восстановления образа Божия в материальном мире, началом воплощения истиной идеальной человечности» [там же, с. 516]. Образ Божий запечатлевается опять-таки только в андрогине: «Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек» [там же, с. 529].

Любовь есть акт религиозной веры: «[...] Мы должны под верою в предмет нашей любви разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением. Разумеется, это трансцендентное отношение к своему другому, это мысленное перенесение его в сферу Божества предполагает такое же отношение к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере. Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога» [там же, с. 532].

Дальнейшим рассуждениям Соловьева придает несколько сомнительный оттенок неприкрытый мужской шовинизм. Оказывается, ведущая роль в восстановлении образа Божьего принадлежит исключительно мужчине. Уже при рассмотрении «Оправдания добра» мы видели, что, по Соловьеву, *человеческое* отождествляется с *мужским* началом, *женское* же начало является *природно-космическим*, *дочеловеческим*, которое еще надо поднять до уровня человеческого. Поэтому в соловьевском тексте все время фигурировала оппозиция *женщина – человек* (т. е. мужчина).

Та же ситуация и в «Смысле любви»: «[...] Человек для своего творческого действия имеет в лице женщины материал, ему самому равный (здесь явное противоречие – *материал* равен *человеку*, – но Соловьев его предпочитает не замечать. – *Авт.*) по степени актуализации, перед которым он пользуется только потенциальным преимуществом почина, только правом и обязанностью первого шага на пути к совершенству, а не действительным совершенством (еще одно противоречие: почти полный отказ от противопоставления *мужского* и *женского* как *человеческого* и *природно-космического*, перенесение разности половых начал в какую-то *иную* плоскость. – *Авт.*). [...] Отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций (однако для христианской мысли *человеческое* все же обычно *выше* природно-космического! – *Авт.*), достигающих совершенства только процессом взаимодействия. [...] Человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только чрез взаимодействие. Человек может зиждительно восстанавливать образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом себе; а для этого он у самого себя силы не имеет, ибо если б имел, то не нуждался бы и в восстановлении; не имея же у себя, должен получить от Бога. Следовательно, человек (муж) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женского дополнения не сам по себе, а как посредник и проводник Божественной силы» [там же, с. 530]. Работа «человека» над женщиной постоянно сопоставляется Соловьевым с сотворения мира Богом и созиданием Христом церкви.

Работая над «материалом», «человек» прозревает в женщине некую высшую идею, пребывающую во Всеединстве и истине. Любимая женщина как бы удваивается: «Но так как это индивидуальное существо в своей данной действительности не входит в единство всего, существует отдельно, как материально обособленное явление, то предмет нашей верующей любви необходимо различается от эмпирического объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздельно связан с ним. Это есть одно и то же лицо в двух различных видах или в двух разных сферах бытия – идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* предмета, только еще не осуществленную в сфере внешних, реальных явлений» [там же, с. 532].

Здесь Соловьев делает существенную поправку к эротической теории Платона. Афродита Урания и Афродита Пандемос, разводимые последним, у первого, напротив, сближаются, становясь двумя уровнями земной любви. Афродита Пандемос – влечение к женщине, Афродита Урания – влечение к идее той же женщины: «Предмет истинной любви не прост, а двойствен: мы любим, во-первых, то идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой, высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш реальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации и которое чрез это идеализуется не в смысле нашего субъективного воображения, а в смысле своей действительной объективной перемены или перерождения. Таким образом, истинная любовь есть нераздельно и *восходящая* и *нисходящая* (amor ascendens и amor descendens, или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял [...])» [там же, с. 534]. Тут реальная земная женщина становится материалом не только для мужчины, но и для самой себя (для *себя-идеала*).

Идея каждой конкретной женщины существует не сама по себе: «[...] Бытие *этого* лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч, живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила – всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций» [там же, с. 533].

Всеединство, частями которого являются идеи отдельных женщин, есть *космическая Женственность*. Оказывается, человеческая любовь суть отражение любви Бога ко вселенной: «Бог, как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что не Он сам, соединяет с собою это все, представляя себе его вместе и зараз, в абсолютно совершенной форме, следовательно, как единое. Это *другое* единство, различное, хотя и неотделимое от первоначального единства Божия, есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни (архетипический образ космического совокупления: бездна вселенской вагины заполняется божественным фаллом. – Авт.). Но если в *основе* этой вечной женственности лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства. Это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т. е. в истине, уже есть действительно. [...] Этот живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации» [там же, с. 533–534]. Здесь отношения мужчины и женщины указывают уже не только на отношения Абсолюта и сотворенной им природы, но и на отношения Бога и изначального Ничто.

Через индивидуальную любовь Вечная Женственность обретает множество конкретных воплощений: «Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от

века образ совершенной Женственности, но Он хочет, что бы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней. В половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получает средство для своего окончательного, крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека, способ самого глубокого и вместе с тем самого внешнего реально-ощутительного соединения с ним» [там же, с. 534].

Соединение с Вечной Женственностью есть в то же время соединение с Божеством: «Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. 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 индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия» [там же].

Далее Соловьев возвышает голос в споре эротических персоналистов и имперсоналистов, возвышает в качестве убежденного имперсоналиста: «Мистическое основание двойственного, или, лучше сказать, двустороннего, характера любви разрешает и вопрос о возможности повторения любви. Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, *может* быть и преходящим. *А должно ли* быть таковым и почему, это уже решается в каждом индивидуальном случае и зависит не от единой и неизменной мистической основы истинного любовного процесса, а от его дальнейших нравственных и физических условий [...]» [там же, с. 535].

Впрочем, не надо думать, что имперсонализм философа связан только со специфическим пониманием женского начала. Здесь играют свою роль и взгляды на Эрос. Индивидуальная половая любовь бессильна во всех своих начинаниях без поддержки любви всеобщей. Поэтому необходимо восхождение от первой ко второй: «Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми. Он имеет право и обязанность отстаивать свою индивидуальность от дурного закона общей жизни, но не отделять свое благо от истинного блага всех живущих. Из того,

что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, чтобы это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее; напротив, такое обособление есть гибель любви, ибо само по себе половое отношение, при всем своем субъективном значении, оказывается (объективно) лишь преходящим, эмпирическим явлением. Точно так же из того, что совершенное соединение таких единичных существ останется всегда основной и истинной формой индивидуальной жизни, вовсе не следует, что эта замкнутая в своем индивидуальном совершенстве жизненная форма должна пребывать пустою, когда она, напротив, по самой природе человека способна и предназначена наполняться универсальным содержанием» [там же, с. 538].

И – вывод: «Таким образом, всякая попытка уединить и обособить индивидуальный процесс возрождения в истинной любви встречается с тройным неодолимым препятствием, поскольку наша индивидуальная жизнь со своей любовью, отделенная от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной, бессильной против времени и смерти, затем, умственно пустой, бессодержательной и, наконец, нравственно-недостойной» [там же, с. 538–539].

Всеобщая любовь – сила, удостоверяющая и закрепляющая тот факт, что любая человеческая индивидуальность есть лишь частица сверхиндивидуальности, сверхличности, контовского Великого Существа, каковым является человечество. Утверждая идею Великого Существа, Соловьев приходит к фактическому отрицанию отдельной индивидуальности. В статье «Идея человечества у Августа Конта» философ пишет: «Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи с их целым, – отдельно взятые, они лишь абстракции» [там же, с. 570]. И еще: «Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему. И если нам это представляется наоборот, то лишь по исторически обусловленной недостаточности наших понятий и формул, неспособных еще представлять истинную реальность» [там же, с. 571].

Возникает трудноразрешимое противоречие, которое В. В. Зеньковский охарактеризовал так: «Основной вопрос о соотношении личности и человечества, индивидуальности и мировой души нигде не ставится Соловьевым. Поэтому в нем, с одной стороны, глубоко сидит чувство абсолютности личности, но оно тут же ослабляется имперсоналистическим разложением личности» [Зеньковский, 1991: т. 2, ч. 1, с. 71].

Великое Существо не бесполо: «[...] Оно есть существо женственное» [Соловьев, 1990b: т. 2, с. 574]. Таким образом, если совершенный человек,

возникающий в результате истинного соединения влюбленной пары, есть мужской андрогин, то человечество – андрогин женский (можно ли после этого продолжать утверждать, что мужское начало *выше* женского?).

Но вернемся к «Смыслу любви». Изложенные в этой статье идеи вызвали яростное неприятие у сторонников православной ортодоксии. Вполне типична оценка эротических идей Соловьева, данная Г. Флоровским: «Начало 90-х годов было для Соловьева временем самого нездорового *эротического* возбуждения, временем страстной *теософической* любви, “обморочек духовный”. С этим опытом и связаны его известные статьи о “Смысле любви” [...] Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом чрез разнополюю любовь» [Флоровский, 1991: с. 463–464]. Зато «Смысл любви» стал знаменем символизма. Но об этом будет еще случай поговорить...

К «Смыслу любви» тесно примыкает статья «Жизненная драма Платона». Здесь Эрос представлен как сила, соединяющая все уровни универсума: «Явилась сила средняя между богами и смертными – не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо. И имя ему – Эрот, а должность – строить мост между небом и землей и между ними и преисподнею. Это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. *посредник* – делатель моста» [Соловьев, 1990b: т. 2, с. 611–612].

Функцию посредника Эрос выполняет и в душе человека. Он соединяет высшую и низшую душу. В идеале, при таком соединении низшая душа должна подчиниться высшей. Однако на практике между уровнями души разгорается борьба за обладание Эросом: «Когда Эрот входит в земное существо, он сразу преображает его; влюбленный ощущает в себе новую силу бесконечности, он получил новый великий дар. Но тут неизбежно является соперничество и противоборство двух сторон, или стремлений души, – высшей и низшей: которая из них захватит себе, обратит в свою пользу могучую силу Эроса, чтобы стать бесконечно плодотворною, или рождающею в *своей* области и в *своем* направлении» [там же, с. 612].

Низшая часть души стремится принудить Эрос служить инстинкту размножения и похоти плотской: «Низшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности – отрицательная, дурная бесконечность, единственно доступная для материи-победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения, бесконечность и вечность Тантала, Сизифа и Данаид. Чувственная душа тянет книзу крылатого демона и надевает повязку на глаза его, чтобы он поддержал жизнь в пустом порядке материальных явлений, чтобы он сохранял и приводил в действие закон дурной бесконечности, чтобы он работал как служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вожелений» [там же].

Высшая душа жаждет, чтобы Эрос выполнял свою главную функцию – она стремится к *рождению в красоте*. Соловьев полагает, что Платон не

сумел постигнуть подлинный смысл предназначения Эроса и дает этому предназначению свое истолкование: «Так как Платон собственную задачу Эрота определяет как рождение *в красоте*, то ясно, что его задача не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни – в чем нет красоты – и что он должен обращаться на возрождение, или воскресение, этой жизни к бессмертию» [там же, с. 615].

Далее Соловьев вводит рассуждения о пяти путях любви. Эротическая квинта уже упоминалась нами в связи с проблемой классификации эротических теорий. Теперь следует лишь кое-что дополнить.

Первый (адский) путь Соловьев обходит молчанием. О *втором* сказано следующее: «Второй, менее ужасный, но также недостойный человека, хотя довольно обычный ему, есть путь животных, принимающих Эрос с одной физической его стороны и действующих так, как будто простой факт известного влечения есть уже достаточное основание для неограниченного и неразборчивого его удовлетворения. Такой наивный образ мыслей и действий вполне извинителен со стороны животных, и человек, ему предающийся, под конец с успехом уподобляется соответственным тварям, даже и не подвергаясь принимаемой Платоном загробной метаморфозе» [там же, с. 616–617]. Тут с новой силой прорывается неприятие секса.

Третий путь понимается как путь окультуривания животного начала, подчинения его человеческой мере: «Третий, действительно человеческий путь Эрота есть тот, на котором полагается разумная мера животным влечениям – в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода. Если подражать корнесловиям Платонова «Кратила», то можно было бы слово *брак* производить от того, что в этом учреждении человек отвергает, *бракует* свою непосредственную животность и принимает, *берет* норму разума» [там же].

Однако человеческий путь удовлетворяет не всех. Кто-то, бунтуя против человеческих норм, срывается на животный или адский пути, а кто-то пытается возвыситься над человеческим естеством. В последнем случае человек может стать на *ангельский* путь: «Но некоторые, уклоняясь от человеческого пути брака, честно старались заменить его не низшими, незаконными, а высшими, или сверхзаконными, путями, из коих первый (в общем счете четвертый) есть *аскетизм* (половой, или безбрачие), стремящийся более чем к ограничению чувственных влечений – к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании» [там же, с. 618]. Аскетизм есть *не-человеческий*, но отнюдь не *сверхчеловеческий* путь: «Само монашество считает и называет себя чином *ангельским*; истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть “ангел во плоти” [...] Но с христианской точки зрения ангел не есть высшее из созданий: он ниже человека по существу и назначению, – человека, каким он должен быть и бывает в известных случаях. [...] Если человек по существу и преимуществу есть образ и подобие Божие, то носить образ и подобие служебного духа может быть для него лишь времен-

ною, предварительную честью. Те самые восточные отцы церкви, которые и восхваляли и устанавливали “ангельский чин” – монашество, они же высшею целью и уделом человека признавали совершенное соединение с божеством – обожествление или *обожение* [...]» [там же]. Задача аскетизма – «уберечь силу божественного Эроса в человеке от расхищения бунтующим материальным хаосом, сохранить эту силу в чистоте и неприкосновенности» [там же]. Получается, что аскетизм служит подготовительной ступенью к переходу на *пятый* путь – «совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви» [там же, с. 619].

Соловьев обстоятельно разъясняет, какие цели и какими силами достигаются на высшем пути: «Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала, – истинный андрогинизм – без внешнего смешения форм, – что есть уродство, – и без внутреннего разделения личности и жизни, – что есть несовершенство и начало смерти. Другое начало смерти, устраняемое высшим путем любви, есть противоположение духа телу. И в этом отношении дело идет о целом человеке, и истинное начало его восстановления есть начало *духовно-телесное*. Но как невозможно для божества духовно-телесно переродить человека без участия самого человека – это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий, – точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность – это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительно силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*» [там же, с. 619].

Итак, высший путь любви – путь к физическому бессмертию. Об этом Соловьев говорит достаточно много в разных работах. В «Смысле любви»: «[...] Мы любим человека, целую человеческую индивидуальность, и если любовь есть начало просветления и одухотворения этой индивидуальности, то она необходимо требует сохранения ее как такой, требует вечной юности и бессмертия этого определенного человека, этого в телесном организме воплощенного живого духа» [там же, с. 519–520]; «Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бессельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спа-

сение, воскресение» [там же, с. 529]. В «Жизненной драме Платона»: «Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса» [там же, с. 614].

То, что проистекает из половой сферы, в ней же должно быть и изжито. Источник смерти – разделение полов [там же, с. 522]. Совокупление на животном пути открывает двери нравственной и физической смерти: «[...] Физическое соединение [...] лишенное таким образом своего *человеческого* смысла, возвращенное к смыслу животному, – делает любовь не только бессильною против смерти, но само неизбежно становится нравственною могилою любви гораздо раньше, чем физическая могила возьмет любящих» [там же, с. 536].

Но особенно смертоносно размножение. В природе жизнь рода есть смерть индивида: «Закипающая в индивидуальном существе полнота жизненных сил не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть. В низших отделах животного царства это вполне ясно; здесь особи существуют только для того, чтобы произвести потомство и затем умереть; у многих видов они не переживают акта размножения, умирают тут же на месте, у других переживают лишь на очень короткое время» [там же, с. 521]. На более высоких ступенях развития эволюции действие «закона противоположности и противоборства между родом и особью» ослабевает.

У человека этот закон проявляет себя неявно. Точнее, он принимает новую форму, выражаясь во взаимном вытеснении поколений: «Закон того животного размножения, которого мы стыдимся, есть закон вымещения или вытеснения одних поколений другими, закон, прямо противный принципу всечеловеческой солидарности. Обращая силу своей жизни на производство детей, мы отвращаемся от отцов, которым остается только умереть. Мы не можем ничего создавать из себя самих, – то, что мы даем будущему, мы отнимаем у прошедшего, и чрез нас потомки живут на счет предков, живут их смертью» [там же, т. 1., с. 227]. Словом, «пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» [там же, т. 2., с. 522].

При углублении в проблематику совокупления и размножения выясняется, кстати, окончательный смысл полового стыда: «Человек стыдится плотского пути, потому что это есть путь раздробления, *рассеяния* жизненной силы, и затем – смерть и тление» [там же, т. 1, с. 235]. И вообще «половой стыд относится не к физиологическому факту, отдельно взятому и в этой отдельности безразличному, а также и не к половой любви вообще, которая может быть непостыдной и составлять величайшее благо, – предостерегающий, а потом осуждающий голос полового стыда относится лишь к тому пути животной природы, который дурен для человека по существу своему [...]» [там же, с. 229].

Что же делать? Переустроить половую сферу и, опираясь на истинную любовь, приступить к переустройству вселенной: «Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира – реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Оно готовится космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве» [там же, т. 2, с. 540].

Реализация всеединой идеи трактуется как преодоление сущностных свойств материального мира, порождающих всеобщее отчуждение вещей и явлений: «Главное свойство этого вещественного бытия есть *двойная непроницаемость*: 1) непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии *распадения*, бытие раздробленное на исключают друг друга части и моменты. [...] Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи – вот задача мирового процесса [...]» [там же, с. 540–541].

Начало единства – всеединая идея – уже действует в мире, но действует пока внешним образом – обнимает все, включает в себя все. Но для ее торжества необходима тотальная интериоризация Всеединства: «[...] истинная ее сущность требует, чтобы не только ей принадлежало все, все в нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т. е. *все частные и индивидуальные существа*, а следовательно, и *каждое* из них, действительно обладали идеальным всеединством, включали его в себя» [там же, с. 542]. Шагом к интериоризации Всеединства является возникновение общества: «Единство социального организма *действительно сосуществует* с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем и чрез него, но и *для* него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг друга. Следовательно, мы имеем здесь гораздо более совершенный образ воплощения всеединой идеи, нежели в организме физическом» [там же, с. 543–544]. Созидаются социальные организмы силой половой любви: «Эта сила непосредственно создает семью, а семья есть образующий элемент всякого общества» [там же, с. 543].

Вообще общественная жизнь должна строиться на тех же началах, что и семейная жизнь, основанная на любви: «[...] Истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа. [...] Как в любви индивидуальной два различные, но равноправные и равноценные существа служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением, точно то же должно быть и во всех сферах жизни собирательной; всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительною опорой и восполнением: как для половой любви (в сфере личной жизни) единичное “другое” есть вместе с тем все, так со своей стороны социальное *все*, в силу положительной солидарности всех своих элементов, должно для каждого из них являться как действительное единство, как бы другое, восполняющее его (в новой, более широкой сфере) живое существо» [там же, с. 544–545].

Отношения между членами социальной общности по горизонтали должны быть *братско-сестринскими*, а по вертикали – *родительско-сыновними* (т. е. другие виды любви, кроме *половой*, также оказываются при деле). Впрочем, половая любовь *здесь*, наверное, и не нужна. Родственной вполне достаточно. Но вот отношения между индивидуумом и всеединой идеей, воплощенной в социальном организме, могут быть только отношениями *священного брака*. Ведь социальный организм – существо *женственное* (именно как носитель всеединой идеи). Активная часть его членов – *мужчины*. Они устанавливают *любовные* отношения со всеединой идеей (Вышней Женственностью) и *втягивают в них свои женские дополнения* (для каждой отдельной семьи получается этакая любовь втроем).

Для отношений индивидуума со всеединой идеей Соловьев вводит специальный термин – *сизигия* (сочетание): «Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сизигическим* отношением. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству» [там же, с. 545]. В те же отношения священного брака человек должен вступить и с природой [там же, с. 547].

Установление сизигических отношений с космосом и обществом становится возможным благодаря сублимации либидо: «[...] Всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальною средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства –

живые и вечные подобию абсолютной человечности. 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» [там же].

Тут-то и выясняется окончательно специфика соловьевского понимания *сублимации*. Понимание это весьма своеобразно. Сперва речь идет о сублимации либидо (и инстинкта размножения) в Эрос – в половой Эрос. А дальше происходит инверсия сублимационного процесса. Вроде бы сублиматор как обычно восходит от половой любви ко всеобщей. Но трансформируется именно последняя. Иначе говоря, не *половая* любовь сублимируется во *всеобщую*, а *всеобщая* в *половую*. Если попытаться представить эту конструкцию в виде цепочки, получится следующая схема: *либидо – половая любовь – общественная любовь – общественно-половая любовь* (или половая любовь, распространенная на общество и *поглотившая* общественную). И в этом пункте Соловьев совершенно оригинален.

Здесь уместно поставить вопрос о взаимосвязи идей Н. Федорова и Соловьева. Приведем некоторые точки зрения на проблему. Г. Флоровскому связь соловьевской эротической утопии с «философией общего дела» не внушает сомнений: «Связь этого эротического проекта с идеями Н. Ф. Федорова тоже вполне очевидна...» [Флоровский, 1991: с. 464]. С. Г. Семенова пишет: «Однако в целом влияние Федорова на мысль Соловьева было огромным, я бы даже сказала, что та своя, оригинальная философская интуиция, которая обязательно есть у каждого поистине большого мыслителя, у Владимира Сергеевича была федоровской (т. е. не была эта интуиция оригинальной. – Авт.). Многие философско-эстетические работы Соловьева, относящиеся ко времени наибольшего сближения его с Федоровым, такие, как “Красота в природе” (1889), “Общий смысл искусства” (1890), “Смысл любви” (1892–1894), и другие представляют собой своего рода метафизическую транскрипцию идей Федорова» [Семенова, 1990: с. 107]. И специально о «Смысле любви»: «Фактически же Соловьев говорит то же, что и Федоров [...]» [Философия любви, 1990: ч. 1, с. 189].

А. Ф. Лосев признает, что первоначально Соловьев восторгался учением Федорова: «Вл. Соловьев, читавший «Философию общего дела» в рукописи, сначала был буквально ошеломлен грандиозностью замыслов Федорова, поскольку и сам мечтал о вселенском возрождении человечества. И прежде чем досконально разобраться в теории Федорова, Вл. Соловьев безгранично влюбился в него и в его теорию, считая ее первым практическим шагом после появления христианства, а самого Федорова – своим учителем» [Лосев, 1990: с. 73]. Затем ситуация изменилась: «После сильнейшего увлечения Н. Ф. Федоровым Вл. Соловьев хорошо распознал грозный и ужасающе недуховный характер его учения о физическом воскрешении покойников» [там же, с. 72].

Если А. Ф. Лосев показывает неоднозначность отношения Соловьева к философии общего дела, то В. В. Зеньковский говорит о непонимании Соловьевым основных идей Федорова: «[...] Чрезвычайно поучительно то довольно грубое непонимание основной идеи Федорова, которое проявил, например, Владимир Соловьев, испытавший бесспорно очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи» [Зеньковский, 1991: т. 2, ч. 1, с. 134]. И еще: «Но самым любопытным надо считать то недоумение, которое вызывал Федоров у Вл. Соловьева [...]» [там же, с. 148]. А вот Е. Трубецкой идет еще дальше и вовсе отрицает федоровское влияние на Соловьева [там же, с. 134].

Как видим, во мнениях исследователей соловьевской философии по данному вопросу царит большой разнобой. Нам кажется, что такое положение возникло отнюдь не случайно. Соловьев действительно увлекался Федоровым, но настоящего влияния «философии общего дела» не испытал. Реальное сходство его идей с федоровскими ограничивается набором общих и достаточно абстрактных фраз. Вопреки утверждениям С. Г. Семенович, мыслительная интуиция Соловьева не только является федоровской, но во многом прямо противоположна последней. Мы не будем здесь останавливаться на всех различиях идей Федорова и Соловьева. Коснемся лишь тех, что важны для нашей темы.

1) И Соловьев и Федоров связаны ярко выраженным страхом смерти, но Соловьеву чужда федоровская некрофилия.

2) Учение Федорова сублимационно. Мыслитель не может игнорировать проблему половой любви. Проблема эта для него чрезвычайно важна, от нее он постоянно отталкивается, она – отправной пункт федоровских рассуждений. Главные задачи, которые Федоров ставит перед человечеством: а) полное вытеснение половой любви любовью детско-родительской и б) сублимация энергии либидо, направление этой энергии на преобразование вселенной и человека. В учении Соловьева сублимационный элемент также присутствует, но выражен не так ярко и последовательно. Уровень предполагаемой сублимации тут на порядок ниже. Сублимация у Федорова носит вполне традиционный характер. У Соловьева же мы отметили сублимационную инверсию.

3) Как следствие изложенного в п. 2-м, Федоров ориентирован на детско-родительскую и всеобщую любовь, Соловьев – на половую.

4) Федоров проповедует войну человека с самим собой, с собственным естеством и со всем миром (борьбу за тотальное изменение всего мирового порядка и пересотворение человека), Соловьев мечтает о восстановлении Всеединства. Федоровская война – не только война *за* – за дивный, новый мир, но и война *против* – против половой любви. У Соловьева половая любовь – орудие воссоздания Всеединства.

5) В основе патологических федоровских фантазий скрыты архетип Человекофалла и стремление к насильническому совокуплению с бытием, т. е. сильный элемент чистого фаллизма. Основная мифологема Соловьева –

мифологема сакрального полового акта, в который вступают Божество и его женское Другое. Священное совокупление совершается на двух уровнях: индивидуально-человеческом и всечеловеческом. На индивидуально-человеческом уровне отдельные людские пары выступают чем-то вроде масок высших сил (или их сменных половых органов). Женщина – воплощение космической Женственности, мужчина – носитель Божественной силы, Вышней Мужественности. На всечеловеческом уровне с Божеством совокупляется женственное Великое Существо. Таким образом, Соловьев тяготеет к ранним формам основного мифа (впрочем, и более поздние вариации у него прослеживаются), а у Федорова этот миф присутствует в своих наиболее поздних формах.

б) Учение Соловьева есть мистика пола. С. Г. Семенова, правда, с таким определением категорически не согласна: «Соловьева считают мистиком и спиритуалистом, чему, скорее всего, дает повод недоговоренность, некоторая отвлеченная смазанность в выражении его мысли; а им он вовсе не был, решительно осуждая отрыв духа от материи, духовного от материально-чувственного» [Философия любви, 1990: ч. 1, с. 197]. Но дело тут в превратном и чересчур узком и однобоком понимании мистицизма. Последний вовсе не обязательно проповедует полный «отрыв духа о материи». Примером может служить даосская мистика с ее поисками телесного бессмертия. Можно также сослаться на современных мистиков-теософов: «Как не может быть никакого существования, лишённого материальности и той или иной формы движения, характеризующей соответственной силой или энергией, точно так же невозможно какое-либо существование, лишённое одной из форм сознания [...]» [Спираль познания, 1992: с. 58]. Вот и соловьевский мистицизм не требует разведения и противопоставления телесного и духовного начал, а, напротив, апеллирует к их нераздельному единству.

Федоров же яростный противник *всякого* мистицизма. Он пытается повенчать вульгаризованные религиозные идеи с примитивным сциентизмом и прагматизмом. И С. Г. Семенова абсолютно права в старательном подчеркивании федоровского практицизма: «По-настоящему же точная и научная постановка задачи преодоления полового рождения и трансформации эротической энергии возможна, по мысли Федорова, только в результате совокупных опытных, практических усилий»; «Как ни фантастичны некоторые конкретные проекты воскрешения, сама практическая направленность мышления Федорова, поиски реализации великой мечты чрезвычайно ценны, с его точки зрения, именно для такого Дела Дел, каким является построение “Царствия небесного”, до сих пор бывшего лишь предметом пассивной веры или метафизических спекуляций» [Философия любви, 1990: ч. 1, с. 203, 201].

Таким образом, хотя Федоров и Соловьев ставят *одну и ту же задачу* – задачу достижения победы над смертью, *подходы* к ее разрешению у них *абсолютно различны и даже совершенно противоположны*.

А теперь перейдем к соловьевской *софиологии*.

2. Софиология Владимира Соловьева

Софиология – стержень всей философии Соловьева. Н. О. Лосский, например, считал, что «философскую систему Соловьева следует назвать философией вечной женственности» [Лосский, 1991: с. 113]. А по мнению В. Н. Акулинина, соловьевская «система “свободной теософии” строилась на пути от Philosophia к Philo-Sophia» [Акулинин, 1990: с. 53]. Этот тезис исследователь поясняет следующим терминологическим рассуждением: «Если в слове “философия” его составляющая “софия” выступает как имя нарицательное (мудрость), то словом “теософия” обозначается в более привычной транскрипции имя собственное (Премудрость Божия – она же, для краткости, София)» [там же]. Иначе говоря, речь должна идти не просто о философской системе, в которой София является главным предметом дискурса, но и о специфически софийных формах самого этого дискурса.

Существует, однако, и иной взгляд на место софиологии в учении Соловьева. С. П. Заикин в статье «Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева» [Соловьев, 2000: с. 5–34] пытается доказать, что, начиная с последней части «Чтений о Богочеловечестве», «София вдруг оказывается на периферии его (Соловьева. – Авт.) философствования, и все внимание автора сосредоточивается на личности Христа и его миссии в мире» [там же, с. 31]. В дальнейшем, по мнению С. П. Заикина, Соловьев находит «новый системообразующий принцип» и строит «новую философию» [там же, с. 32]. Далее исследователь весьма категорично заявляет: «Вектор идейного развития Вл. Соловьева в последующие годы не давал ни каких оснований предполагать, что София им не отвергнута» [там же, с. 33].

Одним махом С. П. Заикин расправляется и с софиологическим разделом «России и Вселенской Церкви»: «В целом, софиология “России и Вселенской Церкви”, невзирая на ясность изложения и множество важных дополнений к ранней концепции, оставляет впечатление не очень удачной попытки использования давно наработанного материала для решения совершенно других, чуждых его логике задач. Третью часть “России и Вселенской Церкви” можно считать прощальным жестом философа в сторону его юношеского увлечения» [там же]. После «России и Вселенской Церкви» соловьевская софиология для С. П. Заикина практически умирает. «Тема Премудрости Божией в работах 1890-х гг. почти не просматривается, а если и появляется, как в “Смысле любви”, то слабыми и загадочными рефлексам чьего-то, что уже скрылось за горизонтом» [там же, с. 33–34]. Кажется, точка поставлена. Но, обращаясь к одному из писем Соловьева к Анне Шмидт, С. П. Заикин вынужден сделать важную оговорку: «[...] за несколько месяцев до смерти он (Соловьев. – Авт.) не оставляет софийной идеи, а свой эзопов язык и затянувшееся молчание склонен объяснять внешними причинами – неподготовленностью церковного и философского сознания к восприятию его учения» [там же, с. 34].

Тут мы готовы поверить на слово Соловьеву, а не С. П. Заикину. Тем более что церковное и философское сознание к восприятию соловьевской софиологии действительно готово не было. Вот что пишет о сомнениях читающей публики Дж. Саттон: «Многие христиане с опаской восприняли то, что писал Соловьев на эту тему, а его склонность олицетворять Мировую Душу в женском образе под именем Софии (предмет каббалистической и иной мистики) вызывала у его читателей многочисленные недоразумения. Пожалуй, самым серьезным поводом для беспокойства у менее мистически настроенных, чем он сам, христиан были опасения, что Соловьев пытается возвести эту “персонифицированную” Мировую Душу Софию на весьма значительный духовный уровень, который, увы, оказывался слишком близок к Трем Лицам Пресвятой Троицы. Думали, что он защищает почитание Софии как Четвертой Ипостаси. Среди других обвинений (которые он отверг в предисловии к третьему изданию своих стихотворений, 1900 г.) фигурировало мнение, что он учредил плотский или земной идеал и почитает женский образ “Софии”, то есть “Афродиту мирскую”» [Саттон, 2008: с. 108–109].

Да и с «несофиологическим» периодом творчества философа все не так однозначно. А. П. Козырев, например, пишет, что в соловьевском творчестве 90-х гг. София выступает «как принцип теургической эстетики», а также «в аспекте Вечной Женственности» [Русская философия, 2007: с. 527]. А А. Ф. Лосев указывает на доклад о Конте (1898), публикацию «Трех свиданий» (1898), «Три разговора» (1900) и делает вывод: «Таким образом, символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с 9-летнего возраста до последнего года жизни» [Лосев, 1990: с. 256]. Вот и выходит, что последний период творчества философа тоже окрашен в цвета Софии. Поэтому нам можно с легким сердцем присоединиться к приведенному выше мнению А. Ф. Лосева.

Помимо всего прочего А. Ф. Лосев говорит о многоаспектности понимания Софии в философии Соловьева. Первый аспект – «абсолютно божественная София, домировая и внемировая и, следовательно, дотварная» [там же, с. 231]. Второй аспект – «воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире». Эта София – «и тварная и нетварная одинаково» [там же]. Третий (космический) – «разумная духовная благоустроенность космоса в целом» («чисто тварная София») [там же]. Четвертый (антропологический) – «такая же благоустроенность в человечестве» (другой аспект тварной Софии) [там же]. Пятый (универсально-феминистический) – понимание Софии как Вечной Женственности [там же, с. 234]. Шестой (интимно-романтический) – «это не просто Вечная Женственность, но такая Вечная Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно» [там же, с. 234–235]. Седьмой (эстетически-творческий) – «здесь говорится о красоте, которая должна спасти весь мир» [там же, с. 240]. Восьмой (эсхатологический) – София как Жена, облеченная в солнце (тут София оказывается тождественна Богородице; следует, однако, отметить, что сам Соловьев стремится Софию и Богородицу развести, о чем будет сказано отдельно) [там же, с. 240–

241]. Девятый (магический) – «автор пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции» [там же, с. 243]. Десятый аспект (национально-русский) – «доведение идеи Софии до предельного обобщения, толкование этого обобщения как социально-исторического и усмотрение творца этой социальной обобщенности в русском народе» [там же, с. 254].

Мы воспользуемся этой лосевской типологией. Сперва нам предстоит коснуться первых четырех аспектов Софии (универсально-феминистического и антропологического аспектов мы уже касались по ходу изложения соловьевского учения о любви, но к последнему нам придется возвращаться вновь). Начнем мы со знаменитой рукописи «Sophie». Поскольку нас здесь интересуют самые общие моменты, мы позволим себе воспользоваться не оригинальным текстом, а вполне аутентичным пересказом С. М. Соловьева.

В названном трактате Вл. Соловьев присваивает Софии высочайший онтологический статус. Говоря об Абсолюте, философ выделяет *Божество-в-Себе* (Эн-Соф) и три его *проявления*: «Божественная природа раскрывается в триединстве Души, Ума (Intellecte) и Духа (Esprit). Функция Души есть любовь, функция Ума – мысль, функция Духа – блаженство (la béatitude), свобода, покой» [Соловьев, 2000: с. 350]. Ум – мужское начало, Душа – женское, Дух же – выше половых различий. Ум и Душа составляют пару, в которой главенствует мужское начало: «Сама по себе Душа женственна, и ее блаженство и сила в подчинении мужской активной силе Божественного ума» [там же, с. 352]. Душа как одно из проявлений Божественной природы здесь тождественна Софии.

А. П. Козырев в статье «Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева “София”» отмечает: «В рукописях круга “Софии” ее имя ставится в один ряд с понятиями: идея, сущность, Душа, Святой Дух (третья ипостась), Мировая Душа. [...] Встречается также определение Софии как “Души Христовой” [...] Отождествление Софии с мировой душой [...] в “Софии” бесспорно имеется [...]». Кроме того, исследователь делает общий вывод: «[...] У Соловьева, а в публикуемой рукописи в особенности, София есть скорее символ, связывающий горнее и дольнее, божественное и человеческое, чем четко раз и навсегда определенное понятие. Она может входить в божественную Троицу, отождествляясь то со Святым Духом, то (в “Чтениях о Богочеловечестве”) с телом Христовым, а может становиться третьим элементом другой троицы, куда входят Сатана и Демиург, поскольку она способна отпасть от всеединства, восхотеть отдельного бытия».

Таким образом, соловьевские трактовки Софии, как в период написания интересующей нас в данный момент рукописи, так и в дальнейшем, весьма разнообразны. Что же касается приведенной выше триадической схемы самопроявлений Божества, то она, похоже, имеет преимущественно каббалистически-гностический характер.

Однако Соловьев не хочет откровенно признать нехристианскую сущность своих построений. Такая позиция философа как раз и приводит к попыткам каким-то образом отождествить свою триаду с христианской Троицей и сделать Софию эквивалентом Духа Святого (соловьевский Дух становится в этом варианте Отцом, а Ум – Логосом). Ставя знак равенства между Софией и Святым Духом, Соловьев скорее всего опирается на иудейскую традицию, где Дух – женское начало (с таким подходом мы сталкиваемся, например, в иудео-христианском Евангелии евреев [Апокрифы..., 1989: с. 56]). Вот только зачем в этой конструкции нужен еще какой-то Дух? Ведь первый член триады вполне можно было поименовать и как-то иначе?

Чтобы разобраться в ситуации, следует на наш взгляд поставить два взаимосвязанных вопроса: 1) *насколько сам Соловьев воспринимает такое отождествление всерьез?* и 2) *если да, то надо ли рассматривать это отождествление как базовое для его построений?*

Для А. П. Козырева, как мы видели, включение Софии в Троицу на правах Святого Духа – только один из вариантов истолкования статуса Премудрости. А. Ф. Лосев, напротив, воспринимает экзерсисы Соловьева с удручающей серьезностью и считает приравнивание триады самопроявлений Эн Соф к Святой Троице основополагающим для философа [Лосев, 1990: с. 216–217]. С. П. Заикин в лекциях по метафизике Соловьева видит в этом отождествлении попытку «перевести на язык богословия полуфилософскую терминологию» и полагает, что «ставить знак абсолютного равенства между Св. Духом и Душой все же не следует». При этом, по мнению, исследователя, в период создания рукописей круга «Софии» Соловьев тяготел к включению Премудрости в христианскую Троицу именно таким путем, но в дальнейшем «открыто отождествлять Св. Дух и мировую Душу [...] все же не решился». Иначе говоря, на каком-то этапе развития своих идей Соловьев считал (пусть и с оговорками) приравнивание Софии к Святому Духу базовым для себя.

Мы, однако, полагаем, что в период написания «Софии» ведущими для Соловьева являлись платонические, гностические и каббалистические конструкции с сильной примесью оригенизма (на роль последнего указывает С. П. Заикин). Но мыслитель, как совершенно справедливо указывает С. П. Заикин, считал себя не просто философом, а пророком новой вселенской религии. Пророка в своем отечестве, как известно, нет. По словам того же С. П. Заикина, «Вл. Соловьев отдавал себе отчет в неприемлемости “вселенской религии” не только для церковного клира, но и для “мира” – воспитанной на православных традициях слушательской и читательской аудитории последней четверти XIX в.» Перед философом стояла задача адаптации своих взглядов к христианскому восприятию. И он смело экспериментировал. В случае с отождествлением христианской Троицы и триады самопроявлений Эн Соф мы явно имеем дело с результатами подобного эксперимента. Феномен же удвоения Духа указывает, что для Соловьева по-настоящему

важным являлось сохранение нехристианской схемы в ее первоизданном виде, и что введение христианских соответствий не столько проясняет ее смысл, сколько маскирует и запутывает. Поэтому и стремление (пусть даже довольно настойчивое) увидеть в Софии эквивалент Святого Духа, по нашему мнению, не следует воспринимать излишне серьезно.

Далее Соловьев вводит тему отпадения Софии от Божественной Целостности. Падшая София превращается в злое начало. Философ даже именует ее Сатаной. Впрочем, данная ситуация не вполне ясна. Душа то ли превращается в Сатану, то ли порождает его. «Освобождая в себе слепое хотенье, утверждая себя в своей самости, Душа из состояния пассивности и потенциальности переходит в состояние активное, сама становится Духом, но Духом зла, она уже более – не Душа, а *spiritus* – дух тьмы и зла. “Душа есть Сатана, здесь мудрость”. В своем падении Душа “порождает” Сатану [...]» [Соловьев, 2000: с. 352–353]. Если говорить о превращении, то здесь возникает еще одна неясность: становясь Духом, Душа то ли меняет пол – женский на мужской, – то ли сама становится выше половых различий (а может быть, так: либо женский андрогин трансформируется в мужского, либо женский андрогин становится абсолютным андрогином, в котором начала обоих полов пребывают в равновесии?).

А. Ф. Лосев по поводу этих метаморфоз недоумевает и бурно негодует: «[...] Здесь мы находим теорию отпадения Души от Ума, которому она подчинена, но которому она теперь не хочет подчиняться, а вместо этого подчиняется окружающей негативной области. Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? [...] Далее Душа, ставшая теперь Душой мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обобщение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа Святого, в Сатану тоже становится не очень понятным» [Лосев, 1990: с. 216–217].

Однако лосевские недоумения неправомерны. Перед нами опять-таки не христианство, а синтез каббалистических и гностических идей. В каббалистике же есть учение о внутрибожественном конфликте, возникшем по поводу сотворения мира. Вот как Г. Шолем излагает взгляды Натана из Газы: «С самого начала были два света в *En-Sof*: “свет, который содержал мысль” и “свет, который не содержал мысли”. Первый свет с самого начала содержал в себе идею создания мира, в то время как второй такой идеи в себе не содержал и всей своей сущностью стремился оставаться скрытым в себе самом, не выходя из тайны *En-Sof*. Первый свет был полностью активным, второй свет – полностью пассивным и погруженным в глубину самого себя. Когда идея творения зародилась в первом свете, он сжался в самом себе, чтобы дать место творению. Свет, который не участвовал в творении, остался на своем месте. Поскольку он не имел никакой другой цели, как оставаться в самом себе, он пассивно сопротивлялся структуре эманации, которую

свет, содержащий мысль, создал в пустоте, сотворенной посредством сжатия в себе самом. Соппротивление превратило свет без мысли в верховный источник зла. [...] Это происходит не потому, что он является злым по своей природе, но потому, что единственное его желание состоит в том, чтобы ничто не существовало вне *En-Sof*» [цит. по Евзлин, 1993: с. 216–217]. Итак, разумное начало конфликтует с неразумным. Первое хочет творить, второе – нет. И все это *внутри* Божества! А если на каббалистическую схему наложить гностическую (учение о грехопадении Софии), вполне может получиться конструкция, подобная соловьевской. Конфликт разумного (Ума) и неразумного (Души) начал остается. Только теперь не Ум, а Душа желает создать нечто вне Эн-Соф. И создает.

И вот когда Соловьев переходит к космогонии, вдруг всплывает один из вариантов славянского основного мифа (основной миф в наиболее архаичной форме предполагает трактовку космогонического процесса как результата разделения вселенского Изначального Андрогина с последующими противостоянием и соединением мужского и женского начал; в более поздних версиях речь идет о космической борьбе нескольких мужских начал за обладание женским). «В своем падении Душа “порождает” Сатану, слепого космического Духа, и Демиурга – силу разумную, но негативную и внешнюю, начало формы, порядка и отношений, но чисто внешних. Начинается космический процесс, *bellum omnium contra omnia*. [...] Борьба Сатаны и Демиурга есть космогония, а Душа в состоянии распада и страдания является материей или субстратом процесса» [Соловьев, 2000: с. 353]. Перед нами космогонический процесс, представленный в виде борьбы двух мужских начал за овладение женским (поздний вариант мифа). Правда, роль женского в процессе миротворения тут чисто страдательная, а всякая активность присвоена мужским началом, но это вполне соответствует определенным тенденциям в развитии основного мифа. По крайней мере, нового здесь ничего нет. Дальше – больше: «В борьбе с Демиургом Сатана сосредоточивается, сгущается, производит тяжесть и инертность материи. Область Демиурга – эфир или невесомый флюид, формы которого теплота, свет и электричество. [...] Таким образом, видимый мир представляет материальное ядро, окруженное тонкой и эфирной атмосферой» [там же]. По существу речь здесь идет о противостоянии земного и воздушного миров. А в русской мифологической космологии и космогонии центральным является именно противопоставление земного и небесного уровней космоса.

Борьба Сатаны и Демиурга – движущая сила всей истории вселенной и человечества. Само появление человека есть также следствие этой борьбы. «Наконец космический (теллурический) процесс приходит к образованию совершеннейшего из организмов – человеческого, в двух его видах, мужском и женском. Мужской организм носит на себе печать Демиурга, женский организм от нее более или менее свободен» [там же, с. 354]. А. Ф. Лосев замечает: «Вероятно, в женском начале выражено не демиургическое, а

сатанинское начало, но прямым образом в тексте этого не сказано» [Лосев, 1990: с. 217–218]. Впрочем, можно утверждать, что в каждом индивидууме (независимо от пола) присутствуют и Сатана, и Демидург, и София (Душа): «Эгоистическая воля – место Сатаны в человеке, разум, справедливость – место Демидурга»; «Мифологический процесс кончается освобождением Души, появлением сознания (la conscience). [...] Душа есть личность, я (ego) [...]» [там же, с. 354–355]. В идеальном же человеке, который станет результатом космического развития, должны проявить себя Божественные Начала – Ум, Душа и Дух. «Мы должны сказать, – заканчивает София, – что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себя трех людей: человека духовного (spirituel), человека разумного (intellectuel ou rationnel) и человека душевного (animique). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, – мужской, Дух выше этих различий». Далее мы увидим, что эта “совершеннейшая из органических форм”, этот “великий человек” отождествляется для Соловьева с исторической личностью Богочеловека – Христа» [там же, с. 350–351].

В «Софии» мы находим также странный проект эротической организации человечества, эротической утопии. По словам А. П. Козырева, «[...] любовь здесь еще более чем где-либо рассматривается как принцип идеальной общности; 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 [...]» [Козырев, 1995]. Выглядит это примерно так: «Всякое существо находится в отношении любви к двум существам: к одному, более совершенному, чем он, которого он любит любовью восходящей, и к одному, менее совершенному, которого он любит любовью нисходящей. Но так как количество находится в обратном отношении к совершенству и так как совершенное существо едино, то предметы любви нисходящей всегда более многочисленны, чем предметы любви восходящей. Единственный предмет этой последней есть София. Она находится в непосредственных отношениях с избранниками человечества (необходимо мужчинами, так как она женщина), которые любят ее любовью восходящей и любимы ею любовью нисходящей. Эти, в свою очередь, находятся в непосредственном отношении с большим количеством индивидуумов (необходимо женских), которыми они любимы любовью восходящей и которых они любят любовью нисходящей, эти, в свою очередь, являются предметом восходящей любви для множества мужских индивидуумов и т. д.» [Соловьев, 2000: с. 360]. А. П. Козырев отмечает также, что любовная иерархия «построена вовсе не по демократическому принципу, и отнюдь не каждый человек, как в “Смысле любви”, может вступить в непосредственные отно-

шения с вечной женственностью, а только избранники первого порядка, среди которых выделяется великий первосвященник [...]» [Козырев, 1995].

А. П. Козырев указывает и на очевидное предубеждение против брака, выраженное в «Софии»: «Развивая свою идею о восходящей и нисходящей любви в главке “О трех степенях любви” монологической части, он (Соловьев. – Авт.) говорит об избранниках человеческого рода, которые не могут найти земную женщину в качестве объекта восходящей любви, “однако если эта любовь необходима для морального совершенства, то ее объект не может быть смертной женщиной, им должна быть богиня, то есть женский дух низшего порядка”. Соррентийский диалог лишь подтверждает эту идею эротической сублимации: “Среди избранников первого порядка один находится в наиболее интимной связи с Софией и является великим жрецом человечества”. Диалог завершается (или, вернее, брошен) на том, что “семья является низшей ступенью социальной лестницы, и индивиды, находящиеся на высших ступенях, не могут обладать семьей в собственном смысле”. Брак отменяется здесь не аскезой безбрачия и монашеством, ибо никто не запрещает жрецу любить земных женщин нисходящей любовью» [там же].

Любовь, объединяющая человечество и созидающая социально-эротическую иерархию, «имеет три степени. Любовь натуральная, которая в своем происхождении есть любовь половая, но может быть распространена и на другие отношения, происходящие из отношений половых. Любовь интеллектуальная, которой мы любим то, что не знаем непосредственно, или, лучше сказать, предметы, которые недоступны непосредственно нашим чувствам. Она также может более или менее расширяться. Это патриотизм, любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу как общему началу всего или мировой субстанции. *Amor Dei intellectualis* Спинозы – последняя степень этой любви. Натуральная любовь обладает самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности. Любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень, которая есть синтез двух предыдущих, соединяет самопроизвольную силу любви натуральной со всеобщностью любви интеллектуальной – это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, она должна иметь своим предметом существо индивидуальное, доступное чувствам, но представляющее всеобщее начало или его воплощающее» [Соловьев, 2000: с. 359–360]. Вероятно, абсолютная любовь есть любовь к земному воплощению Софии.

Соловьев не скрывает своего интимно-романтического отношения к Вечной Женственности. Уже в самом первом диалоге «Софии» соловьевский Философ обращается к Премудрости как к возлюбленной: «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 твои чувства и через твои мысли и чувства я знаю твое внутреннее существо» [там же, с. 345]. При описании эротической утопии Соловьев цитирует Гете: «Женственность вечная / Всех нас влечет».

С. П. Заикин замечает в примечании: «Соловьев заменяет понятие *hinau* понятием ап. У Гете вечная женственность влечет *вверх* («взносит горе» – в переводе Фета). У Соловьева влечет *к себе*» [там же, с. 361, прим. 3]. И это *влечет к себе* несомненно сказано о любовном влечении.

Рукопись «Sophie» содержит в себе образчики медиумического письма. В статье «Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева “София”» А. П. Козырев пишет: «В рукописи “Софии” мы встречаем около десяти случаев такого письма, еще один – в плане. [...] В софийных записях содержание довольно однообразно: бесконечные признания Софии в любви к своему адепту, выражение желания соединиться с ним, просьба никогда не расставаться с ней. Тема избранничества Соловьева прослеживается в них постоянно. Нередко встречаются и указания, советы: вернуться в Петербург, ехать в Индию (!), рассуждать о началах и т. д. В медиумической записи на листе с планом трактата мы обнаруживаем обещание Софии “сообщать посредством письма все, что ты должен делать относительно твоего дальнейшего просвещения светом духовным”. Однако в основном записи касаются именно взаимоотношений Софии и ее возлюбленного. Записей, сообщающих нечто, касающееся собственно философских и теософских занятий Соловьева, сравнительно немного». А в одном из медиумических фрагментов София дает философу надежду на земную встречу: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София» [Соловьев, 2000: с. 362].

Следующий текст, который будет нас здесь интересовать, – «Чтения о Богочеловечестве». В «Чтениях» София непосредственно связана с Христом: «[...] Бог, как осуществивший Свое содержание, есть организм» [там же, с. 162], а «организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос» [там же, с. 164]. Во всяком организме сочетаются два единства: «единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении» [там же]. Первое единство Божественного организма есть Логос, второе – София. София именуется также телом Божиим и материей Божества.

Поскольку Христос есть Богочеловек, то Логос в нем – божественное начало, а София – человеческое: «[...] София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [там же, с. 171]. Кроме того, София вновь оказывается Душой Мира [там же, с. 177].

София двойственна: «Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества [...] заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее

свободной относительно Божества» [там же, с. 192]. Эта свобода и приводит Душу Мира к отпадению от Бога: «Она всем обладает, беспредельная потенция бытия [...] в ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. “Все” как содержание своего бытия (свою идею) мировая душа непосредственно имеет не от себя, а от Божественного начала, которое существенно первее ее, ею предполагается и ее определяет. Только как открытая во внутреннем существе своим действием Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, 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 этой 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» [там же, с. 194].

Грехопадение Мировой Души ввергает вселенную в хаотическое состояние: «С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется от всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание» [там же, с. 195]. Теперь София «есть только неопределенное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства» [там же, с. 197].

Падшая София стремится к новому соединению с Божеством. «Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обуславливается соединением божественного начала с душою мира, причем первое представляет собою действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения» [там же, с. 199].

Эволюция вселенной представляет собой процесс поэтапного воссоединения Софии с Божеством. Решающим этапом мировой эволюции становится появление человека. «Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, – устройтелем и организатором вселенной» [там же, с. 203].

Грехопадение человека означает новый вселенский разрыв: «Мировая душа, достигшая в человеке до внутреннего соединения с божественным началом, перешедшая за пределы внешнего природного бытия и сосредоточившая всю природу в идеальном единстве свободного человеческого духа,

– свободным актом того же духа снова теряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть материального начала, в “работу тления”, и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством» [там же, с. 206].

Вочеловечение Христа – переломный момент в движении человека назад к Богу. «До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным» [там же, с. 239]. Теперь уже виден конечный пункт движения, которым «является человеко-бог, т. е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т. е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество, или Вселенская Церковь [...]» [там же].

Здесь перед нами опять-таки основной миф (только в более раннем виде): распад Божественного Андрогина и длительный процесс воссоединения его мужской и женской половин. Миф этот христианизирован, причем христианизация влечет за собой провозглашение доминирующей силой мужского начала. Соловьевская схема близка народной христианизированной космологии. В народных представлениях двумя главными космическими силами являются, как мы помним, Христос и Богородица, у Соловьева – Христос и София. Однако здесь уже намечено одно существенное отличие от народных воззрений, о котором мы скажем при анализе софиологической части соловьевской работы «Россия и Вселенская Церковь». К рассмотрению названного труда мы сейчас и перейдем.

В статье Л. Г. Нерушевой «Вечная Женственность: русский шактизм», где рассматриваются параллели между серебряновечной идеей Вечной Женственности и индуистским шактизмом, обращение к философии Соловьева начинается как раз с «России и Вселенской Церкви» [Нерушева, 2004: с. 146], поскольку именно в этой книге философ ближе всего подошел к шактизму. На этих страницах мы прежде всего попытаемся развить некоторые идеи указанной статьи.

Итак, шакти... «Шакти – божественная сила или энергия, женская манифестация божества, главным образом в шиваитской мифологии. Шива, бог-абсолют, постигается через его энергетическое проявление, воплощенное в универсальном женском начале. Он пассивен и трансцендентен, а Шакти – его имманентная активная ипостась» [Индуизм..., 1996: с. 454]. По А. Гхошу, «природа Божественной ШАКТИ в том, что она есть вневременное могущество Божества, проявляющееся во времени как универсальная сила, создающая, строящая, сохраняющая и руководящая всеми движениями и деятельностью Вселенной» [Гхош, 1992: с. 539]. Это – в индуизме. А в буддизме существует понятие *Праджняпарамита* – запредельная мудрость

[Буддизм: Словарь, 1992: с. 204]. «[...] Довольно рано в махаяне отвлеченное понятие Праджня-парамиты подверглось персонификации и было осмыслено как женское божество, супруга бога. Мужское божество воспринималось как отчужденное, потустороннее, а его жена, Праджня-парамита, – как активный, деятельный аспект (“шакти”) своего мужа, действующий в мире. Эта раннемахаянистская тенденция позже оформилась в тантрический буддизм» [Соловьев, 2000: с. 366].

У Соловьева же в «России и Вселенской Церкви» София есть единая субстанция Троицы, основа единосущности ипостасей Божества [Соловьев, 1991: с. 322–323]. Она вневременна, но проявляется во времени [там же]. София также «есть полнота или абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и превосходящее оно» [там же, с. 322]. Философ характеризует Божественную субстанцию так: «Сила, истина и благодать, или, иначе, могущество, справедливость и милосердие, или, еще иначе, реальность, идея и жизнь – все эти относительные выражения для обозначения безусловной всеобщности суть объективные определения Божественной субстанции, соответствующие Троице ипостасей, от века обладающих ею» [там же, с. 327–328]. Главное дело-действие Софии – устройство вселенной [там же, с. 323].

Соловьев цитирует «Книгу Притчей Соломоновых», где говорится о веселии Премудрости [там же, с. 322], и поясняет: «Она “веселится”, вызывая перед Богом бесчисленные возможности всех вне-божественных существований и снова поглощая их в Его всемогуществе, Его безусловной истине и бесконечном милосердии. В этом веселии Своей существенной Премудрости, Единый и Троичный Бог, подавляя силу возможного хаоса, озаряя его тьму и проникая его бездну, внутренне чувствует в Себе и от века подтверждает Самому Себе, что Он могущественнее, истиннее и добрее, чем всякое возможное существо вне Него. В этом веселии Его Премудрости Ему обнаруживается, что все положительное принадлежит Ему на деле и по праву, что Он от века владеет в Себе бесконечным сокровищем всех реальных сил, всех истинных мыслей, всех даров и всякой благодати» [там же, с. 329]. Веселье Софии несомненно есть *лила*, божественная игра, непосредственно переходящая в сотворение мира. «Лила (игра, представление, развлечение, притворство) – 1) Термин, означающий деяния бога, производимые им по собственной воле, легко, “играючи”. Чаше всего речь идет о таких играх на земле – с людьми и для людей [...]» [Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь, 1996: с. 254]. В «Брахма-сутре» Бадараяны как божественная игра понимается творение [Костюченко, 1983: с. 91].

В адвайта-веданте, где единственной подлинной реальностью провозглашается Абсолют, идея лилы оказывается подчинена идее *майи*, вселенской иллюзии [там же, с. 92]. «[...] Абсолютный субъект есть абсолютный объект, это есть единственная реальность. Все прочее есть кажимость, иллюзия (*майя*). [...] Мир есть “вывернутый” посредством майи Брахман; майя –

разделяющая и оформляющая сила, о которой нельзя корректно утверждать, что она есть или не есть: ведь если она есть, она есть предел Брахмана, что неверно; а если ее нет, то необъясним мир» [Индуизм. Джайнизм. Сикхизм, 1996: с. 42].

У Соловьева же читаем: «[...] Раз ничто не может существовать реально и объективно вне Бога, внебожественный мир не может быть [...] ничем другим, как миром Божественным, субъективно видоизмененным и обращенным: он – только ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности» [Соловьев, 1991: с. 335–336].

Роль майи выполняет здесь Душа Мира. Следует сказать, что майя не только иллюзия, но и порождающая ее сила. Первоначально «применительно к богам майя обозначает положительную магическую силу, изменение вида, чудесную метаморфозу» [Мифы..., 1991: т. 2, с. 89]. В дальнейшем это понятие обозначает «действительность, понимаемую как грезу божества, и мир как божественную игру» [там же]. Иначе говоря, майя оказывается антитипом шакти, а если верно следовать принципу недUALности, то *майя и есть шакти*. Нечто похожее находим и у Соловьева. Философ разделяет Софию и Душу Мира и заявляет: «[...] Душа мира есть тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира» [Соловьев, 1991: с. 335]. Иллюзорный мир оказывается грезой Мировой Души: «Но для самого этого иллюзорного существования нужен еще субъект, который, став на ложную точку зрения, воспроизводит в себе искаженный образ истины. Этот субъект не может быть ни Богом, ни Его существенною Премудростью, поэтому необходимо допустить, как принцип творения в собственном смысле, отличный субъект, душу мира» [там же, с. 336].

Здесь, кстати, возникает еще одна аналогия, на сей раз буддийская: с *алая-виджняной*. «Алая-виджняна (санскр. – сознание-сокровищница, или всесохраняющее сознание) – единое первоначальное индивидуальное сознание, которое невыразимо. В нем накапливаются следы всех прошлых деяний (карма) и содержатся определяемые кармой “ростки” всех возможных идей и объектов, являющихся модусами этого сознания. Алая-виджняна не является абсолютом, оно только относительно реально, т. к. соотносится с феноменальным миром, который [...] иллюзорен. В ряду конструируемых Алая-виджняной идей возникают также ошибочные понятия о “Я” как личности и о “не-Я” – феноменальном мире. Ашвагхоша считал Алая-виджняну ступенью в эволюции к “таковости” (татхата), которую можно отождествить с абсолютом» [Буддизм, 1992: с. 32]. Соловьев же, помимо прочего, трактует Софию еще в платоновском ключе: «Поскольку совокупность всех природных явлений в их нескончаемом потоке не может составить абсолютной сущности, Соловьев определяет эту сущность в платоновском духе, как надприродный мир идеальных сущностей, то есть идей. Он называет этот мир идей Божьей Премудростью, Софией. Абсолют имеет в себе вечные идеи всех вещей в премудрости и благодаря Своей Премудрос-

ти» [Аксенов-Меерсон, 2007: с. 68–69]. Впрочем, как видно из сказанного онтологический статус соловьевской Софии все же выше статуса алая-виджняны.

Вернемся, однако, к воспроизведению соловьевской логики. Разделив Софию и Мировую Душу, Соловьев тут же начинает их сближать: «Как тварь, она не имеет вечного существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества» [Соловьев, 1991: с. 336]. То, что Душа оказывается «чистой мощью» и тайной основой Софии (не София – основа Души, что было бы логичнее, а наоборот!), выглядит довольно загадочно, если не предположить следующее: для философа Душа по-прежнему *и есть* София (причем София *в мире* в каком-то неясном смысле более истинна, нежели София *в Боге*), а их разделение – трюк для профанов. Ведь присвоив Премудрости статус Божественной субстанции, Соловьев уже не может говорить о ее грехопадении – чреват (вспомним реакцию А. Ф. Лосева на некоторые пассажи рукописи «София»). Собственно, можно обойтись и без идеи грехопадения, как это делает тот же Гхош, рассуждающий о действиях шакти в форме низшей пракрити (первоматерии) и замечающего: «[...] Все есть самовыражение единой Силы, Пракрити или Природы, но [...] любая ее деятельность является деятельностью Божества во всем, хотя и скрытого, измененного, так как оно извращено в связи с переходом в низшие формы [...]» [Гхош, 1992: с. 540]. Но Соловьев-то позиционирует себя в качестве христианина. Вот и приходится расплачиваться.

Вероятно, тут есть еще один важный момент, связанный с игрой архетипов, вряд ли осознаваемой Соловьевым. Душа, как мы помним, названа Матерью Мира (роль Отца отведена Божеству). В дальнейшем оказывается, что на материнство вполне может претендовать и София. Философ говорит о женском и мужском началах, в своем соединении созидающих мир: «[...] Вечная Премудрость и есть решит, женское начало или глава всякого существования, как Иегова, Ягве Элогим, Триединый Бог есть рош, его активное начало или глава» [Соловьев, 1991: с. 342]. Проще всего сказать: Яхве – Отец, София – Мать. Но нет. Не говорит такого Соловьев. И в дальнейшем философ, ссылаясь на древнюю иконопись, пытается отмежеваться от отождествления Софии с Богородицей, олицетворяющей принцип материнства: «Тесно связывая Святую Софию с Богородицей и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа» [там же, с. 367]. Между тем, подобное отождествление, похоже, было реальностью еще во времена Киевской Руси [Горский, 1998: с. 117]. Однако Соловьев его отрицает.

Дело, видимо, в том, что философ прочно связывает Софию с архетипом Девы, а не Матери. Философ довольно часто оперирует образом Царь-

девицы. Например, в «Белой Лилии»: «Краса какой-то царь-девицы! / Ну, этим нас не заманят» [Соловьев, 1999: с. 920]. Или вот еще пример: Г. Флоровский, выискивая цитаты, точнее характеризующие соловьевское восприятие Вечной Женственности, обращается к статье о Полонском и приводит такой пассаж: «Счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества, не изменил вечно юной Царь-Девнице; и она ему не изменит и сохранит юность сердца и в ранние, и в поздние годы» [Флоровский, 1991: с. 464]. Итак, противостояние Софии и Души – это противостояние Матери и Девы. Что же тогда есть их сближение и слияние? Рождение Девы Матерью? Возможно (в этом случае понятно, почему Душа вдруг оказывается вопреки всякой логике *первичнее* Софии). Можно также предположить, что две ипостаси Женственности – Мать и Дева – в теоретических конструктах философа то выступают раздельно, то сливаются воедино.

Таким образом, мы наталкиваемся на некую неясную и смутную двойственность в соловьевских построениях. С одной стороны, София вроде бы тождественна Душе, или последняя является проявлением первой на низших уровнях бытия. С другой, они все-таки раздельны, причем Душа предвечно рождает Премудрость в Боге. Но обе комбинации обозначают существенное отличие от народного христианства. Вместо космической пары Мать и Сын мы обнаруживаем пару Отец и Мать, а уж затем к ней прибавляются Сын и Дочь.

Далее Соловьев подробнейшим образом описывает статус и действия Софии в тварном мире, продолжая настаивать на разделении Души и Премудрости: «Она представляет [...] истинную причину творения и его цель – принцип, в котором Бог создал небо и землю. Если она субстанционально и от века пребывает в Боге, то действительно осуществляется она в мире, последовательно воплощается в нем, приводя его к все более и более совершенному единству. Она есть решит в начале – плодотворная идея безусловного единства, единое могущество, долженствующее объединить все; она есть Малхут [...] в конце – Царствие Божие, совершенное и вполне осуществленное единство Творца и творения. Она не есть душа мира, – душа мира только носительница, среда и субстрат ее реализации. Она сближается с душой мира через действие Слова и возводит ее последовательно к все более и более полному и действительному отождествлению с собой. Душа мира, рассматриваемая в ней самой, есть неопределенный субъект творения, равно доступный злой основе хаоса и Слову Божию. [...] Божественная Премудрость не душа, но ангел хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы мало-помалу вознести их к истинному бытию [...] Она – субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмою нарождающегося мира» [Соловьев, 1991: с. 342–243].

Не обходится тут и без противопоставления мира небесного и мира земного: «[...] Если под Землею в библейском рассказе творения надо понимать хаос, мир низший и внебожественный в его хаотическом состоянии, то

очевидно, что термин гашшамайм, небеса, который священный текст ставит в тесное отношение с землею как противоположным полюсом творения, указывает нам высший мир или невидимый мир *божественных противодействий*, уставленных или осуществленных определенным образом, как противовес хаотическому существованию» [там же, с. 344]. В небесном мире проявления Софии более совершенны, нежели в земном. «В этой творческой сфере Слова и Святого Духа Божественная субстанция, существенная Премудрость, определяется и является в основном ее качестве, как лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи» [там же, с. 345].

Итак, в тварном космосе София прежде всего небесна. А Душа? Душа Мира оказывается самой Матерью-Землей. Эта Земля соучаствует в творении вместе с Богом. Бог своим Словом оплодотворяет Землю, и она рождает жизнь. «Таким образом, очевидно, что Бог не создает непосредственно различные проявления физической жизни, но что Он лишь определяет, направляет и устанавливает творческую силу этого, именуемого *землею*, деятеля, то есть земной природы, первой материи, души низшего мира» [там же, с. 351]. Здесь Соловьев невольно попадает в эдиповскую ловушку. Божество есть Отец, а Душа-Земля – Мать, но Слово есть *Сын*. Христианская форма изложения в который раз подводит мыслителя.

И тут опять возникает основной миф. Земля как женское начало становится объектом борьбы небесного и адского мужских начал (это было еще в рукописи «София», но в несколько иной форме; иначе говоря, Соловьев отнюдь не отказался от прежних мифологем и философем, а просто чуть более удачно приспособил их к христианскому восприятию): «Эта душа в самой себе есть лишь неопределенная и беспорядочная сила, но сила, способная стремиться к Божественному единству, жаждущая союза с небесами. На это желание и отвечают Своим действием Слово и Дух Божии, внушая неведающей душе все более и более совершенные формы объединения небесного с земным и побуждая осуществить их в среде низшего мира. Но так как душа этого мира представляет собою неопределенную двойственность [...] то она доступна также действию и противобожественного начала, которое, не будучи в состоянии подчинить себе высшую Премудрость, осаждает ее низший противообраз, 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 мирною душою» [там же, с. 352]. И опять-таки основной миф здесь эдипизирован, ибо в битву за обладание Матерью вступают Сын и... кто? Вспомним «Книгу Иова»: «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана» (Иов. 1, 6). Так может быть, еще один сын?

В ходе космогонического процесса вселенная постепенно превращается «в живое тело, могущее послужить для воплощения Божественной Премудрости» [там же, с. 354]. На этом пути Душа проходит различные степени осуществления единства: 1) единство механическое, выраженное во всемирном тяготении, которое Соловьев именуется «первоначальным проявлением космического альтруизма»; 2) единство динамическое, проявляющееся в свете, электричестве и пр.; 3) единство органическое – единство жизни; 4) единство духовное, осуществляемое в человеке [там же, с. 355–358].

Весь космогонический процесс эротически окрашен. Соловьев описывает его как череду совокуплений Земли и Неба. Например, «Слово овладевает этой идеализованной материей, как преимущественной носительницей Его образующего действия [...]» [там же, с. 355]. Далее: «Мировая душа, земля, 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, погружением в эфирные 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» [там же, с. 356]. И еще – о появлении человека: «Земля, которая в начале была пуста, покрыта тьмою и безобразна, дабы затем постепенно быть объята светом, получить форму и расчленение; земля, которая лишь в третью космогоническую эпоху неопределенно почувствовала и смутно, как бы во сне, выразила свою творческую мощь в формах растительной жизни – этих первых сочетаниях праха земного с красотой небес – земля, которая в этом мире растений впервые выходит из себя навстречу небесным влияниям, затем отделяется от себя в свободном движении четвероногих и возвышается над собой в воздушном полете птиц, – земля, разлив свою душу живую в бесчисленных породах растительной и животной жизни, – сосредоточивается, наконец, возвращается в себя и облекается в форму, позволяющую ей встретить Бога лицом к лицу и приять непосредственно от Него дыхание жизни духовной. Здесь земля *познала* Бога и *познана* им» [там же, с. 357]. И вывод: «Ибо воистину познать друг друга можно лишь в реальном единении: совершенное познание должно быть *реализовано*, и реальное единение должно быть *идеализировано*, чтобы стать совершенным. Вот почему единение по преимуществу, союз полов, именуется в Библии *знанием*» [там же, с. 358].

Совокупление Неба и Земли осуществляется также в человеке. В этом смысл разделения людей на два пола. «Внутренний смысл существования человека есть на первом месте внутреннее и идеальное единение земной мощи и Божественного акта, Души и Слова, и на втором месте свободное осуществление этого единения во всей совокупности внебожественного мира. [...] Чтобы действительно познать себя в своем единстве, человек должен был различить себя, как субъекта познающего или деятельного (муж – человек в собственном смысле), от себя же, как объекта познанного или

пассивного (женщина). Таким образом, противопоставление и единение Божественного Слова и земной природы воспроизводятся для самого человека в различии и единении полов» [там же, с. 361–362].

Единство мужчины и женщины находит свое внешнее продолжение в обществе, причем «человеческая *сущность* или природа вполне представлена индивидуальным человеком (оба пола)», общество же «необходимо для расширения и развития человеческого *существования*, для актуального осуществления всего того, что *in potentia* содержится в человеческом индивидууме» [там же, с. 362]. Вхождение человечества во Всеединство не может быть осуществлено вне общественной жизни. «Лишь в обществе человек может достигнуть своей окончательной цели – вселенского воссоединения всего внебожественного существования. Но человечество природное (муж, жена и общество) в том виде, как оно является следствием космогонического процесса, содержит в себе лишь возможность подобного воссоединения. Разум и сознательность мужчины, сердце и инстинкт женщины, наконец, закон солидарности или альтруизма, составляющий основу всякого общества, – суть лишь прообразы действительного Богочеловеческого единства, росток, который должен еще взойти, расцвести и принести плод свой. Последовательное развитие этого ростка совершается в процессе всемирной истории; и тройной приносимый им плод есть: совершенная женщина или обоготворенная природа, совершенный муж или человеко-Бог, и совершенное общество, как совершенное общение Бога с людьми, – окончательное воплощение вечной Премудрости» [там же, с. 362–363].

Далее мужской шовинизм Соловьева достигает апогея: «Существенное единство человеческого существа в муже, жене и обществе обуславливает нераздельное единство Божественного воплощения в человечестве. Человек, в собственном смысле этого слова (муж), уже содержит в себе, *in potentia*, всю сущность человеческую; лишь для того, чтобы осуществить ее *actu*, он должен, во-первых, раздвоиться или объективировать свою материальную сторону в личности женской, и, во-вторых, умножиться или объективировать всю общность своего умопостигаемого существа в множественности индивидуальных существований, органически связанных между собой и составляющих солидарное целое – человеческое общество. Так как жена есть лишь дополнение мужа и общество лишь его распространение или его проявление в целом, то в сущности есть только одно человеческое существо. И единение его с Богом, хотя и необходимо тройственное, представляет, тем не менее, лишь одно бого-человеческое существо [...]» [там же, с. 363]. Мужецентризму соответствует христоцентризм: «[...] Один Христос есть истинно Бого-человек, человек в непосредственном и взаимном (активном) единении с Богом» [там же, с. 364].

Однако тут же выясняется, что этот христоцентризм мнимый (впрочем, как и мужецентризм). Богочеловек, о котором здесь идет речь есть на самом деле воплощенная София, «центральное и вполне личное обнаружение которой

есть Иисус Христос; женственное дополнение – Святая Дева и вселенское распространение – Церковь. Святая Дева соединена с Богом чисто воспринимающей и пассивной связью; она родила второго Адама, как земля родила первого, уничтожив себя в совершенном смирении; здесь нет поэтому *взаимности* или содействия в собственном смысле. Что же касается Церкви, то она не соединена с Богом *непосредственно*, но через воплощение Христа, Которого она – продолжение» [там же, с. 363–364]. И далее: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение. Действительно, мы имеем здесь одну и ту же субстанциальную форму (обозначаемую Библией, как *семя жены*, т.е. *Софии*), обнаруживающуюся в трех последовательных и пребывающих проявлениях, реально различных, но по существу нераздельных, принимающую имя Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении – и сохраняя свое собственное имя для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и Жене Слова Божия» [там же, с. 364–365].

Выходит, что *мужчина*, *женщина* и *общество*, равно как и *Богородица*, *Христос* и *Церковь* есть *проявления* женского андрогина *Софии*. Последняя триада представляется довольно удачным разрешением эдиповой проблемы (эту проблему Соловьев обозначает, когда объявляет Богородицу женственным дополнением Христа), поскольку в нее входят Мать, Сын и Дева-Невеста (Дочь?), причем супружескую пару составляют Сын и Дева, а не Сын и Мать. Кроме того, можно также предположить скрытое тождество Богородицы и Земли-Души.

Впрочем, Соловьев не был бы Соловьевым, если бы тут же все не усложнил. Философ вдруг вспоминает, что в христианстве Богородица есть не исключительно Мать, но Мать-Дева, причем настойчиво позиционирует Богоматерь именно в качестве Девы. С одной стороны, это явно дань католическим увлечениям мыслителя, с другой, Соловьев вообще откровенно предпочитает Деву Матери. Но и при таком повороте мысли общая антиэдиповская направленность схемы сохраняется.

Итак, что же получается в итоге? Очень любопытные вещи получаются. Особенно, если договорить до конца кое-что самим Соловьевым недоговоренное.

Во-первых, София как Божественная субстанция первична по отношению ко всем трем ипостасям Троицы. Кстати, София оказывается здесь тождественна любви. «[...] Соловьев приходит к воззрению, что содержание абсолютного или природа абсолютного есть любовь. Он отождествляет любовь с божественным единством [...] В абсолютном первоначале единство и любовь совпадают. [...] Этой сущности-идее-любви, которая составляет общее естество – наличность – всех трех ипостасей, Соловьев приписывает имя *Софии*, Премудрости Божией» [Аксенов-Меерсон, 2007: с. 80–81]. И если уж называть вещи своими именами, Божество превращается тут в женского андрогина.

Во-вторых, София активная креативная сила Божества. Здесь опять-таки проскальзывает нечто похожее на индуизм: «Шакти содержится во всем живом; она придает силу [...] любому божеству и человеку. Ни один бог [...] без Шакти не был бы в состоянии даже пошевелиться» [Пименов, 1998: с. 215]. У Соловьева – не так категорично (Бог у него *как бы* деятель): «[...] Присущая Богу деятельность или существенное проявление [...] представляет чистое и совершенное [...] *воспроизведение* Его собственного бытия, Его единичной субстанции» [Соловьев, 1991: с. 305–306]. Однако... нет субстанции, нет и деятельности. Да и вообще субстанция есть движущий принцип не только всякого проявления Божества *вовне*, но и всей *внутрибожественной* жизни. «В трех основных формах Своего бытия Бог соотносится исключительно к своей собственной субстанции. 1) Он обладает ею *в Себе*, в первом акте (абсолютный *факт*). 2) Он владеет ею *по Себе*, проявляя или производя ее из *Себя Самого* во втором акте (абсолютное *действие*). 3) Он владеет ею, возвращаясь в Себя, вновь находя в ней, путем третьего акта, совершенное единство Своего существа и Своего проявления (абсолютное *обладание*)» [там же, с. 306].

В-третьих, пресловутая Душа Мира все-таки ближе всего стоит не к отдельной самодеятельной сущности, а к низшему и потому относительно самостоятельному (или даже только имеющему *видимость* самостоятельности) проявлению Софии. Со временем это проявление должно быть полностью поглощено Премудростью Божьей.

В-четвертых, грядущее воссоединение мира с Божеством есть новое, наиболее полное и совершенное, триипостасное воплощение Софии, причем триипостасность имеет в данном случае две формы проявления (мужчина – женщина – общество; Богоматерь – Христос – Церковь). Женские ипостаси в обоих вариантах выражают низшие аспекты Софии и занимают подчиненное положение по отношению к мужской ипостаси, хотя такое положение дел не отменяет общего главенства Женственности, что сопоставимо с теми вариантами основного мифа, в которых женское начало действует *через* мужское.

Таким образом, если на уровне Божества женское начало активно, а мужское пассивно (хотя такое положение дел камуфлируется), то в тварном мире женское начало использует мужское в качестве своего активного орудия, а потому возникает иллюзия сугубой активности мужского и полной пассивности женского.

Как видим, конструкции, мягко говоря, не канонические. Одним словом, внешняя христианизация отнюдь не делает философию Соловьева действительно христианской.

Софиологические построения «России и Вселенской Церкви» достаточно стройны и гармоничны (хоть некоторые исследователи это и отрицают), однако Соловьев не удовлетворяется и ими. В «Смысле любви» он делает еще одну попытку охарактеризовать место Софии в космическом порядке. Теперь Бог как мужское начало противопоставит вселенной как женскому. Божество и

космическая Женственность пребывают в состоянии перманентного коитуса. Эту конструкцию можно было бы счесть простым сокращением и упрощением построений «России и Вселенской Церкви», если бы не одно обстоятельство. Изначальная Женственность из субстанции Божества разжалована в образ в уме Божиим [Соловьев, 1990b: т. 2, с. 534], каковой, как известно, у Создателя имеется для всякой твари (серьезная поправка, верно?). Далее следует невнятная оговорка: София-де не «бездейственный образ», но «живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий», и она, разделяя устремления Бога, сама взыскует воплощения [там же]. Однако данная оговорка статуса Вечной Женственности не повышает.

Отношения между Богом и вселенной своеобразно воспроизводятся на человеческом уровне, где мужчина выступает как носитель и транслятор Божественной силы, а женщина как воплощение космической Женственности.

Схема тоже по-своему стройная, но... Возникает ощущение, будто Соловьев все время пытается выразить в разных формах некое мистическим образом открывшееся ему содержание, однако ни одна из опробованных философом форм полностью этому содержанию не соответствует. В конце концов Соловьев то ли в отчаянии прекращает дальнейший поиск, то ли накладывает мораторий на обнародование его результатов, а когда все же говорит, предпочитает изъясняться туманно. К тому же современники далеко не всегда адекватно реагируют на философские эскапады мыслителя, что вынуждает его осторожничать – особенно в последний период жизни.

Пожалуй, «Смысл любви» был завершающей попыткой нарисовать общую картину космической жизни Вечноженственного. В дальнейшем Вечная Женственность все больше превращается в знамя, в знамение, за которым надо следовать, но которое не обязательно понимать. Как в «Трех разговорах»: «Но темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Явление несколько времени оставалось на месте, а затем тихо двинулось в сторону юга. Папа Петр поднял свой посох и воскликнул: “Вот наша хоругвь! Идем за нею”. И он пошел по направлению видения, сопровождаемый обоими старцами и всею толпою христиан, – к Божьей горе, Синаю...» [там же, с. 759].

Что же касается мнимого перехода от софиологии к христологии... Следует помнить, что Соловьева все время интересуют взаимоотношения мужского и женского начал на самых разных уровнях универсума. А в рамках *христианизированной* философской системы проявления *мужского* на космическом и историческом уровнях как раз и должны рассматриваться сквозь призму *христологических* штудий.

Правда, в «Смысле любви» не только софиология, но и христология могут показаться «слабыми и загадочными рефлексам чьего-то, что уже скрылось за горизонтом». Только дело-то в том, что в более ранних работах Соловьев строит космологические схемы в духе платонически-гностицистических

иерархий, а в «Смысле любви» подход несколько иной. Тут Мужественность и Женственность, с одной стороны, максимально целостны, сосредоточены в себе и противопоставлены друг другу, с другой же, поданы как несамодостаточные половинки единого Бого-Вселенского организма. Поэтому иерархические членения здесь в общем-то неуместны. Поэтому Христос, выделенный из Божественной Тотальности, из Плеромы, фактически не нужен, и говорится о Сыне Божьем мало и скупно. И поэтому же отставлены игры в Софию-Божественную Сущность и в Софию-Душу Мира. Но и от иерархической идеи философ не в силах отказаться полностью и выстраивает иерархию пар: Бог – Вселенная, Христос – Церковь, мужчина – женщина [там же, с. 529–530]. Однако речь здесь скорее идет о системе проекций на различные уровни универсума основополагающей противоположности *Бог – Его Другое*. Иначе говоря, существует лишь *одна* противоположность, но на разных планах мироздания она выступает в разных формах и воспринимается по-разному. А это совсем не то же, что иерархии самостоятельных сущностей, которые Соловьев строит в других работах.

Вероятно, упомянутыми философом проекциями дело не ограничивается. Поскольку «весь мировой и исторический процесс есть процесс ее (Вечной Женственности. – Авт.) реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней» [там же, с. 534], процесс этот должен протекать как игра «великого многообразия» проекций основной противоположности.

На софиологию Соловьева можно взглянуть еще и с такой точки зрения: в «Смысле любви» в центре внимания находится вневременная суть Вселенского Таинства Мужественности и Женственности (разделение-воссоединение полов-половинок Божественного Андрогина), тогда как в других соловьевских работах очень много места отведено описанию временных форм Великой Мистерии (хотя и суть не обойдена вниманием); однако и о формах и о сути очень сложно говорить на языке *христианства*...

Далее нас будут интересовать магический и интимно-романтический аспекты Софии. Начнем с магического аспекта.

Рассуждая о соловьевском магизме, Лосев обращается к весьма любопытному тексту – «Молитве об откровении великой тайны». В «Молитве» есть такой пассаж: «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей: Да возможем уловить чистую голубицу Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской» [цит. по Лосев, 1990: с. 243]. Магический ритуал описывает здесь круг: именем Софии все силы космоса приводятся к подчинению, и их совокупная воля воздействует затем на Софию.

Перечень этих самых космических сил вызывает удивление. Оказывается, что наряду с христианским Богом существуют еще и некие иные *боги*, вероятно, управляющие какими-то силами тварного мира. За богами появ-

ляются *демоны*. Можно предположить, что последние в этой молитве представляют собой (как в античности) посредников между богами и смертными. Но другие соловьевские тексты заставляют думать скорее о *бесах*.

Вообще отношения с Вечной Женственностью каким-то странным образом переплетены у Соловьева с отношениями с нечистой силой. Связи философа с чертом были постоянны и многообразны. С. К. Маковский пишет: «[...] Михаил Сергеевич после смерти брата, когда вскрыл посылавшиеся им на хранение пакеты, в этих пакетах обнаружил записи о том, как подобно Иисусу Христу умиравший философ искушался диаволом. Эти записи ужаснули религиозного Михаила Сергеевича, в них рассказывалось о ежедневных “возмутительных” беседах с чертом, внешность которого тоже описывалась в подробностях... Вследствие компрометирующего содержания этих записей решено было на семейном совете сжечь их и никому не говорить ни слова» [Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 247]. Но такие вещи происходили с Соловьевым не только накануне смерти. Комментируя опубликованные им медиумические записи мыслителя, Г. И. Чулков указывает: «Одна особа, заслуживающая глубокого доверия, сообщала нам, что она видела подобный же соловьевский автограф, где подпись была совершенно точной и недвусмысленной: Черт» [Чулков, 1992: с. 129].

Черти не только мирно беседовали с Соловьевым, но и нападали на него. Вот один из наиболее часто вспоминаемых эпизодов этой борьбы в передаче А. Ф. Кони (рассказ ведется от лица Соловьева): «Возвращаясь из Гангэ на пароходе и встав рано утром, я сидел в своей каюте на постели, медлительно, задумываясь по временам, одевался и вдруг, почувствовав, что кто-то находится возле меня, оглянулся. На смятых подушках, поджав ноги, сидело серое лохматое существо и смотрело на меня желтыми колючими глазами. Я тотчас понял, кто это, и тоже стал смотреть на него в упор. “А ты знаешь, – сказал я ему, – что Христос воскрес?!” “Христос-то воскрес, – отвечал он, – но тебя-то я оседлаю!” – и, вскочив мне на спину, сжал мою шею и придавил меня к полу. Задыхаясь в его объятиях и под ним, я стал творить заклинание Петра Могилы, и он стал слабеть, становиться легче, наконец руки его разжались и он свалился с меня... В ужасном состоянии я выбежал на палубу и упал в обморок...» [Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 198]. И еще аналогичная история: «Ехал я на пароходе; вдруг почувствовал, как что-то сдавило мне плечи; я увидел белое туманное пятно и услышал голос: “А, попался, длинный, попался”. Я произнес самое сильное заклинание, какое существует: “Именем Иисуса Христа Распятого...” Диавол исчез, но весь день я чувствовал себя разбитым» [там же, с. 275].

Были и иные инциденты. Вот, к примеру: «Вчера я лежу в постели. Горит свеча. Кто-то, кого я не вижу, гладит меня по руке и нашептывает мне весьма дурные вещи. Я вскакиваю с постели и крестом выгоняю за дверь» [цит. по Лосев, 1990: с. 617]. Здесь уже содержится намек на нечто эротическое. А вот и откровенная эротика: «Рассказывал, что почувствовал ночью, как кто-то

толкнул его: открыв глаза, увидел стоящую в ногах странную бледную женщину, пристально смотревшую на него. “Что тебе? Кто ты?” – молил он ее и изображал нам, как она отвечала, не разжимая губ: “Люби меня, меня никто не понимает...”» [Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 139].

В связи со всем этим возникает один занятный вопрос: *в чем суть адского пути любви?* Как уже говорилось, под адским путем любви обычно понимают разврат и сексуальные извращения. Однако разврат относится скорее к животному пути. Что же до извращений, то Соловьев рассуждает о них в «Смысле любви» и явно не видит в них ничего inferнального. Более того, философ прямо заявляет: «Изучаемые в медицинских книгах извращения полового чувства важны для нас как крайнее развитие того самого, что вошло в житейский обиход нашего общества, что считается позволительным и нормальным. Эти необычные явления представляют только в более ярком виде то самое безобразие, которое присуще нашим обычным отношениям в этой области. Это можно было бы доказать рассмотрением всех частных извращений полового чувства [...]» [Соловьев, 1990b: т. 2, с. 524]. При этом нигде не сказано, что все современное мыслителю общество дружно движется по адскому пути. Из дальнейшего следует: подлинные извращения должно относить именно к животному пути: «Незаглушенная совесть и незагрубое эстетическое чувство в полном согласии с философским разумением безусловно осуждают всякое половое отношение, основанное на отделении и обособлении низшей, животной сферы человеческого существа от высших. А вне этого принципа невозможно найти никакого твердого критерия для различения между тем, что нормально и что ненормально в половой области» [там же, с. 524–525]. Что же тогда остается на долю адского пути? Похоже, речь идет *об установлении эротических контактов с обитателями иных миров, иных планов бытия.*

Итак, Эрос у Соловьева определенно имеет *инфернальную, хтоническую* составляющую. А Вечная Женственность? Тут все достаточно сложно. Прежде всего, миссия Женственности заключается в приобщении бесов к истинной красоте, после чего и для них откроется путь к спасению и возрождению. В стихотворении «Das Ewig-Weibliche» Соловьев призывает морских чертей покориться Софии. Капитуляция перед Вечной Женственностью примирит их с Богом:

Божьей скотинкою сделаться снова,
Милые черти, зависит от вас [Соловьев, 1990b: с. 113].

Спасение чертей мыслится опять-таки как соединение, примирение мужского и женского начал:

Гордые черти, вы все же мужчины, –
С женщиной спорить не честь для мужей
Ну, хоть бы только для этой причины,
Милые черти, сдавайтесь скорей! [там же, с. 114].

Как явствует из медиумического общения Соловьева с Софией, некоторые бесы против воли уже служат Вечной Женственности. Среди образцов автоматического письма, опубликованных Г. И. Чулковым, под номером IX следует такой текст: «Еще три часа должен ты ждать меня (нрзб.) услужливый бес дал мне против своей воли возможность сократить назначенный срок я желаю чтобы свидание наше (нрзб.) доставило тебе полное выздоровление телесное и душевное» [Чулков, 1992: с. 126]. Подписано «София» (греческими буквами). Г. И. Чулков не верит в возможность софийного служения бесов (даже и недобровольного): «Впервые мы встречаем точное указание на темную силу, правда, почему-то действующую будто бы “против своей воли”, однако едва ли подходящую для высоких духовных целей» [там же, с. 128].

Но есть и иной аспект проблемы. В философии Соловьева мы находим идею падения Софии. Как мы уже упоминали, однажды речь даже зашла о превращении Вечной Женственности в Сатану. Здесь явно выступает одиннадцатый аспект Софии – *инфернальный*. Кстати, наличие его логически вполне оправдано. Вспомним, любовь у Соловьева объединяет (или должна объединить) небеса, землю и преисподнюю. А поскольку любовь в своей глубинной сути есть влечение Божества к его женственному Другому, то нижний мир тоже должен быть причастен Вечной Женственности, чтобы иметь возможность попасть в сферу действия Эроса.

В стихотворении «Das Ewig-Weibliche» рассказан еще один вариант истории падения Вечной Женственности. Впервые она является миру как Афродита Пандемос, и бесы достаточно легко подчиняют мирскую Афродиту себе:

Та красота своей первою силой,
Черти, не долго была вам страшна;
Дикую злобу на миг укротила,
Но покорить не умела она.

В ту красоту, о коварные черти,
Путь себе тайный вы скоро нашли,
Адское семя растленья и смерти
В образ прекрасный вы сеять могли [Соловьев, 1990b: с. 113–114].

Но с грядущей Афродитой Уранией чертям уже не совладать:

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, –
Все совместит красота неземная
Чище, сильней, и живей, и полней.

К ней не ищите напрасно подхода!
Умные черти, зачем же шуметь?
То, чего ждет и томится природа
Вам не замедлить и не одолеть [там же, с. 114].

Поэт и философ, служащий Вечной Женственности, причастен и небесной, и inferнальной ее ипостасям. Он – маг, подчиняющий силы космоса могуществу (и могуществом) Божественной Софии, заклинающей самое inferнальную Женственность и все силы бесовские. Он – шаман, ходящий в духе в верхний и нижний миры. Он – пророк, возвещающий приход Афродиты Урании и обещающий от ее имени прощение нечисти. Главная функция служителя Вечной Женственности – посредничество между уровнями универсума, между различными мирами (шаманская функция). Но те миры, которые он посещает, метят его своими знаками, отдают ему частицу собственной сущности. Поэтому в нем самом сходятся и небесное, и земное, и адское...

Обнаружение inferнального аспекта соловьевской софиологии высвечивает еще одну проблему. В рукописи «София» философ рассуждает об отношении христианства к Сатане: «[...] Христианство, только что победившее Духа хаоса (Сатану), не могло быть беспристрастно к едва побежденному врагу. Будучи результатом борьбы, оно должно было сохранить следы борьбы и ненависти, особенно умов более практических, чем созерцательных, у людей воли, а не ума. Эти люди не могли видеть в Сатане орган Божества, они видели в нем только его врага, отсюда дуализм, отделения царства Божия от царства Сатаны, разделение людей на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках – все эти нелепости и ужасы, которые кончились разрушением исторического христианства» [Соловьев, 2000: с. 357]. С. П. Заикин утверждает, что в период написания «России и Вселенской Церкви» «дьявол для автора становится реальностью со всеми вытекающими отсюда последствиями» [там же, с. 33], тогда как ранее философ якобы полагал: «в мире не может быть субстанциального начала зла – дьявола» [там же, с. 27]. Однако, по нашему мнению, Соловьев утверждал иное: зло не является абсолютным, и адские силы служат целям Бога, а Сатана – орган Божества. Отказался ли он в дальнейшем от этой точки зрения? Сложно сказать. Несомненно, что философ так и не посмел внятно высказать эти свои идеи и попытался закамouflировать их христианской фразеологией. Но вот отказ... Сугубая двойственность Софии, странные и неоднозначные отношения Вечной Женственности и ее верного адепта с бесами, обещание последним прощения – все это наводит на размышления. Следует также обратить внимание на принципиальную незавершенность «Краткой проповеди об антихристе», «которая имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста» [Соловьев, 1990b: т. 2, с. 761]. Финал повести отнюдь не исключает последующего апокатастасиса в оригеновском духе.

А теперь – интимно-романтический аспект. Здесь нас будут интересовать поэтическое творчество Соловьева, его медиумические записи и некоторые факты биографии философа-поэта. Начнем мы со знаменитой поэмы «Три свидания».

В начале произведения поэту девять лет (мистическое число), и он влюблен в какую-то девчонку. Девять – число совершенной полноты. Не связано ли обретение полноты с пробуждением способности любить? Весьма вероятно, ибо именно земная влюбленность подготавливает душу мальчика к явлению Вечной Женственности. В церкви во время службы София нисходит к юному Соловьеву.

Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман [Соловьев, 1999: с. 788].

Для продолжения контактов с Софией необходим период ученичества. Первый его этап – земное, профанное ученичество: изучение философии, защита магистерской диссертации и т. д. Второй этап – ученичество эзотерическое, мистическое. Но... здесь бросается в глаза некая двойственность. С одной стороны, приобщение Соловьева к высшим тайнам выглядит вполне обыденно: продолжают ученые штудии – философ изучает мистическую литературу в читальном зале Британского музея. С другой, процессом руководят некие высшие силы.

Все ж больше я один в читальном зале;
И верьте, иль не верьте, – видит Бог,
Что тайные мне силы выбирали
Все, что о ней читать я только мог.

Когда же прихоти греховные внушали
Мне книгу взять “из оперы другой”, –
Такие тут истории бывали,
Что я в смущеньи уходил домой [там же, с. 790].

Однако всякая двойственность снимается, если видеть здесь влияние Просвещения, для которого не существует деления на обучение сакральное, эзотерическое и обучение профанное. Вернее, не так. Просвещение стремится к ликвидации указанного разделения, тщится преодолеть противоречие эзотерического и профанного, поскольку для него просвещение всегда есть просветление, а всякий процесс воспитания-обучения есть движение к просветлению. Однако, в силу своего аристократического характера, Просвещение вновь и вновь воспроизводит противоречие эзотерического и профанного, а в отдельных просвещенческих течениях эзотеризм и вовсе преобладает. В соловьевской же ситуации присутствуют и мистическая тайна и ее вполне профанное оформление.

Следует отметить, что у Соловьева легко обнаруживаются влияния как классического (нововременного), так и доклассического (античного) Просвещения. Что касается последнего, то Соловьев – неогностицист. А гностицизм можно рассматривать как эзотерическую ветвь позднеантичного Просвещения.

Конечно, гностическое «познание как ментальное действие в значительной степени отлично от рационального познания в философии. С одной стороны, оно строго ограничено опытом откровения, так что восприятие истины даже через священные или таинственные знания, или через внутреннее вдохновение заменяет рациональные доказательства и теории (хотя эта сверхрациональная основа может затем предоставить возможности для независимой спекуляции); с другой стороны, «познание», связанное с тайнами спасения, является не просто теоретической информацией об определенных предметах, но как таковое является видоизменением состояния человека и наполняется функцией спасения. Это гностическое «познание» имеет выдающуюся практическую сторону. Конечный «объект» гносиса – Бог: его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности). Поэтому в более радикальных системах, подобных валентинианской, «познание» является не только орудием спасения, но и истинной формой, в которой задача спасения, т. е. конечная цель, достижима» [Йонас, 1998: с. 50]. Но систематическая рациональная обработка мистического гносиса давала свои плоды. «Объединение практического, спасительного понятия познания с теоретическим искуплением грехов в квази-рациональных системах мысли – рационализация сверхъестественного – было типичным для высших форм гностицизма и дало начало роду спекуляции, ранее неизвестной, но никогда после не исчезающей из религиозной мысли» [там же, с. 52]. Такая рациональная обработка сверхъестественного и сделала гностицизм разновидностью доклассического Просвещения.

Итак, Соловьев ступил на просвещенческую стезю. Но рационального постижения некоей совокупности текстов ему явно недостаточно. Он жаждет нового откровения. И София вновь открывается ему.

Вдруг золотой лазурью все полно,
И предо мной она сияет снова, –
Одно ее лицо, – оно одно [Соловьев, 1999: с. 790].

Но философ не удовлетворен: «Я ей сказал: твое лицо явилось, / Но всю тебя хочу я увидать» [там же, с. 791]. Тогда Вечная Женственность ведет его в египетскую пустыню, где является вновь. Теперь Соловьев познал Софию как Вселенную.

И в пурпуре небесного блистанья
Очами полными лазурного огня
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

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

Все видел я, и все одно лишь было, –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты.

О, лучезарная! тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал... [там же, с. 794].

Таково основное содержание «Трех свиданий». Следует еще отметить (пока только отметить – без выводов) четко просматривающуюся в поэме тенденцию к карнавализации мистической ситуации. Возьмем, например, такой пассаж: «Смеялась, верно, ты, как средь пустыни, / В цилиндре высочайшем и в пальто, / За черта принятый, в здоровом бедуине / Я дрожь испуга вызвал [...]» [там же, с. 792–793]. Сам Соловьев заявлял: «Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шуточных стихах самое значительное из того, что до сих пор случалось со мною в жизни» [там же, с. 796]. Так что карнавализация тут абсолютно намеренная. Но об этом после...

А пока перейдем к соловьевской лирике. В своих стихах мыслитель выстраивает четкую иерархию вселенских проявлений Женственности: *Вышняя Женственность* – *Космическая Женственность*, воплощенная в природных стихиях – *Земная Женственность*, воплощенная в конкретных женщинах.

Анализируя любовную лирику Соловьева, Э. Л. Радлов утверждает, что стихи поэта-философа обращены «не к одной возлюбленной, а к трем, и притом весьма различным» [Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 382]. Далее этот тезис достаточно подробно раскрывается:

«Во-первых, к милому, бедному другу [...] опутанному земной паутиной, охваченному тяжким земным сном; эти стихотворения проникнуты жалостью и в то же время сильной страстью; но житейская суета отделяет любимую женщину от поэта, и только в будущей вечной жизни он надеется соединиться с ней, так как и в ней много чистой лазури, но затемненной злым земным огнем. От нее он не ждет ничего в этом мире – ни ласки, ни любви, но он не покидает ее, потому что его любовь пробуждает ее, хотя бы на мгновения, от житейской суеты, уносит ее из мира лжи в мир чистой любви и приведет ее душу к Богу любви, когда смерть погасит светочи жизни.

Сердечное удовлетворение и ласку, которых поэт не находит и не ищет у первой своей возлюбленной, он находит у второй, которую он называет “нежной красавицей” [...] это – природа в ее вечной безмятежной красоте. Ее ласки дают поэту полное удовлетворение и успокоение; это – любовь к равному; к ней он обращается не с участием, как к первой возлюбленной, а с просьбой о любви и с благодарностью за ласку. Она врачует раны, нанесенные его сердцу первой возлюбленной. Стихотворения к озеру Сайме, к морю в Динаре это – настоящие любовные стихотворения, и даже, как шутливо жалуется поэт в предис-

ловии к 3-му изданию, какой-то критик заподозрил в этом озере “легкомысленную особу женского пола”.

Чем Соловьев является по отношению к своей первой возлюбленной, тем для него является его третья, лазурная, возлюбленная... Мы не будем подыскивать ей имени, уважая желание поэта: “подруга вечная, тебя не назову я”. Она не часто дарит поэта своим лицезрением; но когда она появляется, все вокруг него преобразается: зима превращается в лето, расцветают цветы и все уродливое исчезает. Ее чувство к поэту проникнуто тою же жалостью, желанием поднять его над житейской суетой, как и его чувство к первой возлюбленной. Она грустит о том, что ее друг гибнет в бою со злою силою тьмы, но продолжает его любить. Он же чувствует к ней восторг и благоговение. Она не раз является ему в молодости, редко посещает его в зрелые годы – годы, посвященные житейской борьбе и нередко отуманенные ею, и почти не покидает поэта в последние годы его жизни...» [там же, с. 382–383].

Попробуем разобраться во взаимоотношениях внутри этого вполне мистического (отношения с земными возлюбленными оставались у Соловьева чисто духовными; про неземных же и говорить нечего) гарема. В апреле 1900 года философ пытается отграничить верхнюю ступень иерархии – Высшую Женственность – от двух других. В предисловии к своим стихам он пишет:

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

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия, – от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце,

уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобиya исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту. *Этой* мои стихи не служат ни единым словом, и вот единственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать» [цит. по Кувакин, 1988: с. 239–240].

Итак, Высшая Женственность и Женственность тварного мира принципиально различны по сути, хотя между ними и существует внешнее сходство. Меж тем, в «Слове увещательном к морским чертям» вопрос ставился иначе. Афродита Урания там нисходила как диалектическое снятие Афродиты Пандемос, являющее в своей красоте «все, чем красна Афродита мирская», и еще нечто сверх того. И никакой *непреодолимой* пропасти между двумя Афродитами в этом стихотворении видно не было.

Вообще Соловьев оправдывался не зря. Перенесением «животно-человеческих отношений в область сверхчеловеческую» он очень даже грешил. И особенно показательны тут его медиумические записи.

Совершенно недвусмыслен автограф, идущий у Г. И. Чулкова под номером I. Обычным соловьевским почерком записан отрывок философского рассуждения, касающегося именно области сверхчеловеческого: «Мировой процесс есть воплощение божества в мире. Это воплощение обуславливается мировой душою, которая, соединяясь с божественным началом или воплощая его в себе, воплощается с ним вместе в материальном бытии как своим теле, которое становится телом Божиим по мере того, как сама мировая душа полнее и свободнее соединяется с Божественным началом» [Чулков, 1992: с. 124]. Отрывку предшествует серия образчиков медиумического письма:

«Sophie. Ну что же милый мой? Как ты теперь себя чувствуешь? Милый я люблю тебя. Sophie.

Я не хочу чтоб ты был печальным. Я дам тебе радость. Я люблю тебя. Sophie.

Я буду рада получить от тебя весть. Милый мой как я люблю тебя. Я не могу жить без тебя. Скоро скоро мы будем вместе. Не печалься все будет хорошо. Sophie» [там же].

Тут звучит голос вполне земной любовницы, но отнюдь не идеальной Вечной Женственности. Г. И. Чулков замечает: «В этой записи, как и во всех прочих, примечателен интимный, фамильярный тон, каким ведется беседа» [там же, с. 127]. И вообще становится понятным, какого именно «воплощения Божества в мире» чаает философ.

Далее возникает отождествление Софии с совершенно конкретной женщиной. В автографе за номером VI читаем:

«Ну же мой милый теперь свободна, все уехали и я себе принадлежу а Рюрик у меня болел послала за (нрзб.) и очень (нрзб.) встала рано, приходите меня отдохнуть.

Поперек текста – немного наискось – две строки: Когда свободен? Скорей» [там же, с. 126].

Г. И. Чулков высказывает предположение, что упоминаемый в тексте Рюрик – младший сын С. П. Хитрово [там же, с. 128]. Мы с этим предположением вполне согласны. В умозрениях и странном мистическом опыте Соловьева Хитрово оказывается аватарой Вечной Женственности, Вышней Женственности. Здесь Соловьев делает широкий шаг навстречу эротическому персонализму. Мы не видим тут материала, над которым следует работать, чтобы воплотить в нем вечноженственное начало. Мы обнаруживаем уже состоявшееся воплощение Софии (даже имя сохранившее), единое и единственное.

В то же время Хитрово продолжает оставаться для Соловьева «бедным другом» («В стране морозных вьюг, среди седых туманов...», «Бедный друг, истомил тебя путь...»). Последнее стихотворение А. Ф. Лосев комментирует так: «В этом стихотворении вечная красота, как ее понимал Вл. Соловьев, конечно, выражена. Но стихотворение это полно нежной ласки и даже какой-то жалости и сострадания к возлюбленной, выступающей здесь в виде усталого и больного маленького человека, обремененного жизнью и жаждущего обрести покой; да и сам автор изображен здесь тоже в виде слабого и беспомощного человека» [Лосев, 1990: с. 659].

Можно предположить, конечно, что таков итог любви, когда божественное в любимой тускнеет и остается только человеческое, слишком человеческое. Но ведь и прежде, чем настала «безрадостной любви развязка роковая», Соловьев писал:

В стране морозных вьюг, среди седых туманов
Явилась ты на свет,
И, бедное дитя, меж двух враждебных станов
Тебе приюта нет [Соловьев, 1990а: с. 32]

И в том же стихотворении «бедное дитя» вдруг обретает статус избранницы, внимающей божественному откровению.

Наконец, обретение земной любви оказывается обретением небесной Вечной Женственности не только в медиумических автографах, но и в стихах. В том же году (1882), что и «В стране морозных вьюг, среди седых туманов...», написано стихотворение «Под чуждой властью знойной вьюги»:

Под чуждой властью знойной вьюги,
Виденья прежние забыв,
Я вновь таинственной подруги
Услышал гаснущий призыв.

И с криком ужаса и боли,
Железом схваченный орел –
Затрепетал мой дух в неволе
И сеть порвал, и ввысь ушел.

И на заоблачной вершине
Пред морем пламенных чудес
Во всесияющей святыне
Он загорелся и исчез [там же, с. 34].

Конечно, можно предположить, что названные стихотворения говорят не об одной и той же любви. Однако, учитывая то, что Хитрово воспринималась поэтом как аватара Софии, это маловероятно.

Мы видим, что репертуар ролей, отводимых возлюбленной, весьма широк: воплощение Вышней Женственности, пророчица и жрица, «маленький человек». О последнем амплуа: «[...] соловьевский гимн вселенскому солнцу любви непонятным образом переплетается с чисто чеховской тематикой слабого и беспомощного неудачника» [Лосев, 1990: с. 660]. Получается, что одна женщина вмещает в себя божественное начало, униженное и страдающее человечество, к которому нисходит Божество, и посредника между небесами и людьми.

Безмерность образа возлюбленной включает и деструктивное начало. Любимая женщина может изображаться холодной, злой, равнодушной, губящей влюбленного, даже не заметив. Итог любви к ней – разрушение личности, душевная смерть:

Уходишь ты, и сердце в час разлуки
Уж не звучит желаньем и мольбой;
Утомлено годами долгой муки,
Ненужной лжи, отчаяния и скуки,
Оно сдалось и смолкло пред судьбой.

И как среди песков степи безводной
Белеет ряд покинутых гробов,
Так в памяти моей найдут покой холодный
Гробницы светлых грез моей любви бесплодной,
Невыраженных чувств, невысказанных слов.

И если некогда над этими гробами
Нежданно прозвучит призывный голос твой,
Лишь отзвук каменный застывшими волнами
О той пустыне, что лежит меж нами,
Тебе пошлет ответ холодный и немой [Соловьев, 1990а: с. 30–31].

Интересно, что и в стихотворении «Под чуждой властью знойной вьюги...» контакт с Вышней Женственностью тождествен смерти: дух поэта «с криком

ужаса и боли» разрывает оковы земного бытия и уносится в иные миры, где растворяется в вечноженственном. Конечно, это – позитивно воспринимаемая смерть, смерть-освобождение, смерть-избавление, но... Соловьев ведь ищет душегелесного бессмертия с сохранением индивидуально-личностных человеческих черт, а здесь не только тело гибнет, но и дух теряет себя в объятиях высшей силы.

Возникает в общем-то ожидаемая коллизия. Когда речь идет о Вечной Женственности *как таковой*, подчеркивается прежде всего ее *покровительственный, благой* аспект:

Она видит далеко, в полночном краю,
Средь морозных туманов и выюг,
С злою силою тьмы в одиночном бою
Гибнет ею покинутый друг.

И бросает она свой алмазный венец,
Оставляет чертог золотой
И к неверному другу, – нежданный пришлец, –
Благодатной стучится рукой.

И над мрачной зимой молодая весна –
Вся сияя, склонилась над ним
И покрыла его, тихой ласки полна,
Лучезарным покровом своим [там же, с. 23].

Когда же речь заходит о *земном воплощении* вечноженственного, то в нем очень часто преобладает деструктивное начало (вот тогда лирический герой и ищет спасения в бегстве в смерть). С другой стороны, при погружении Женственности в земную реальность функции покровительства переходят к поэту, ибо Вечная Женственность в ипостаси «бедного друга» остро нуждается в защите:

Не по воле судьбы, не по мысли людей,
Не по мысли твоей я тебя полюбил,
И любовью вечной моей
От невидимой злобы, от тайных сетей
Я тебя ограждал, я тебя оградил.

Пусть собираются тучи кругом,
Веет бурей зловещей и слышится гром,
Не страшися! Любви моей щит
Не падет перед темной судьбой.
Меж небесной грозой и тобой.
Он, как встарь, неподвижно стоит [там же, с. 57].

Образ поэта двоится. Он – рыцарь совершившей кенозис Вечной Женственности, охранитель ее во враждебном земном мире, но он же – страдалец,

жертва ее человеческого воплощения, претерпевающая всевозможные мучения во имя «безрадостной любви». В основе этой двойственности лежит, вероятно, абсолютно убийственное сочетание мазохизма (роль жертвы) с мужским шовинизмом (роль чемпиона – в средневековом смысле этого слова). Причем в случае, когда речь идет не об обычной женщине, а об аватаре Вечной Женственности, шовинизм очень сильно смягчен, мазохизм же выходит на первый план. Все это очень хорошо видно в истории с Хитрово.

Примерно ту же картину дает второй софийный роман Соловьева – любовь к С. М. Мартыновой. А. Ф. Лосев приводит следующее свидетельство С. М. Соловьева: «Любовь Соловьева и на этот раз носила глубоко-мистический характер. Лучшее из стихотворений, вызванных личностью Мартыновой, “Зачем слова?” написано им в “телепатическом настроении”. Как будто в лице Софьи Михайловны он последний раз увидел и “розовое сияние” вечной Софии и двойственную душу мира, “ниву Христову”, которую Сатана засеивает своими плевелами» [Лосев, 1990: с. 90].

В стихотворении «Зачем слова?» мистический контакт поэта с возлюбленной помогает последней стряхнуть забытие, навеянное злыми чарами земного бытия, и осознать свою вечноженственную сущность, обрести себя:

И в этот миг незримого свиданья
Нездешний свет вновь озарит тебя,
И тяжкий сон житейского изгнанья
Ты отряхнешь, тоскуя и любя [Соловьев, 1990а: с. 72].

Как видим, мужской шовинизм, хоть и несколько смягчается, точнее, корректируется мазохизмом, но в то же время растет над собой. Здесь поэт уже не просто паладин и чемпион. Уже проскальзывает отношение к *аватаре* Вышней Женственности как к *материалу*. Но речь пока идет лишь о том, что служитель (он же и *воспитатель*) должен очистить свой кумир от земной скверны, от слишком человеческого.

Вечная Женственность по-прежнему деструктивна:

Хоть бы искру, хоть искру живого огня,
Ты холодная, злая русалка! [там же, с. 71].

Любовь к ней смертоносна. Гибель неизбежна. И поэт намерен выполнять свои охранительные функции уже в посмертии:

Я смерти не боюсь. Теперь мне жить не надо,
Не нужен я теперь царице дум моих.
Ей смертная любовь не принесет отрады,
И слов ей не дает мой неуклюжий стих.

Зато мой вечный дух, свободный и могучий,
К ее груди невидимо прильнет,
Навеет в сердце ей рой сладостных созвучий
И светлой грезой всю душу обовьет.

И ни на миг ее он не оставит,
Любовью вечною ее он озарит,
Стихию темную святым огнем расплавит
И от земных оков без боли разрешит [там же, с. 66].

Мазохизм разыгрывается в полную силу. В одном из иронических стихотворений Соловьев живописует собственное величие. Он парит над толпой, общается «с Богом неба и земли». Но вот все изменяется:

И где же горные вершины?
Где лучезарный свет и гром,
Лежу я здесь, на дне долины,
В томленьи скорбном и немом.

О как любовь все изменила.
Я жду, во прахе недвижим,
Чтоб чья-то ножка раздавила
Меня с величием моим [там же].

Ситуация резко меняется, когда возлюбленная из *аватар* переводится в разряд обычных женщин – *матрён*, по терминологии Соловьева:

Мадонной была для меня ты когда-то;
Алмазною радугой лик твой горел,
Таинственно все в тебе было и свято,
Рыдал я у ног твоих тысячекрат и
Едва удавиться с тоски не успел,
Но скрылся куда-то твой образ крылатый,
А вместо него я Матрёну узрел [там же, с. 73].

Тут уж концепция *материала* воскрешается в полном объеме:

Вы были для меня, прелестное создание,
Что для скульптора мрамора кусок,
Но сломан мой резец в усиленном старанье,
А глыбы каменной он одолеть не мог!

Любить Вас tout de meme? Вот странная затея!
Когда же кто любил негодный матерьял?
О светлом Божестве, любовью пламенея,
О светлом Божестве над Вами я мечтал.

Теперь утешу Вас! Пигмалионы редки,
Но есть каменотес в примете у меня:
Из мрамора скамью он сделает в беседке
И будет отдыхать от трудового дня [там же, с. 78].

Непрерывные переходы от мазохистского поклонения Госпоже к работе с материалом отсылают нас к делезовской концепции мазохизма (означенные метаморфозы эту концепцию отчасти подтверждают, но ее же и подрывают). В самом деле. Работа с материалом несомненно является процессом воспитания мазохистом своей Повелительницы, что вполне соответствует делезовской схеме. Однако мужской шовинизм, перерастающий в комплекс Бога, отвечает скорее садистскому стремлению к абсолютному господству над жертвой. Иначе говоря, здесь налицо единство и взаимопереход садизма и мазохизма, а ведь именно возможность подобного единства и такого взаимоперехода Делез и отрицает.

Однако данная проблема может быть рассмотрена не только с психоаналитической, но и с мифологической точки зрения. Соловьев все время забавляется с основным мифом, непрерывно меняя местами нормальный и инвертированный его варианты. В первом случае женское начало, как и положено, играет с мужским, отправляя его в шаманское странствие по уровням универсума, пытая его и награждая ролью космической жертвы. Во втором мужское начало пытается взять реванш, подчиняя и трансформируя начало женское. В первом случае философ забредает в дохристианские мифологические дебри, признавая ведущую роль Женственности в космической жизни. Во втором возвращается в лоно христианизированной культуры, где пальма первенства отдается Мужественности.

Итак, мы несколько прояснили отношения между небесной и земной возлюбленными Соловьева и увидели, что они постоянно сближаются и отождествляются. При этом Соловьев уходит от представления о воплощении Высшей Женственности во всех земных женщинах без исключения и тщится отыскать ее единственную и полную аватару (показательны игры с именами). При «обнаружении» такой аватары у философа происходит сшибка установок. Он жаждет пресмыкаться во прахе перед Вышней Женственностью и одновременно возвышаться над ее земным воплощением. При нисхождении Женственности в ней усиливается инфернальное начало. Ощущение инферальности обретенной аватары необычайно усиливает мазохистские устремления Соловьева. Следует также отметить устойчивую тягу философа к установлению обычных земных отношений с воплощением Вышней Женственности и боязнь таких отношений. Все это делает реальные романы Соловьева до крайности патологическими.

Теперь осталось найти место для природно-космической возлюбленной. Ее функция – посредническая. Она помогает Вышней Женственности явить себя в земном мире:

Вся в лазури сегодня явилась,
Предо мною царица моя, –
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня

Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня [там же, с. 23].

Лазурь, в которой являет себя Вышняя Женственность, – это зримое проявление витальных энергий космоса. Энергии эти облакают Вечную Женственность, создают ее вселенское тело. С помощью пронизанной эфирными токами лазури поэт пробуждает в земной возлюбленной вечноженственное начало:

Зачем слова? В безбрежности лазурной
Эфирных волн созвучные струи
Несут к тебе желаний пламень бурный
И тайный вздох немеющей любви [там же, с. 72].

Та же посредническая функция природной Женственности проявляется и в ряде других стихотворений («Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи...»), «Июньская ночь на Сайме»).

Закономерным завершением софийных походов Соловьева стала его встреча с Анной Шмидт. Здесь нас менее всего будет занимать вопрос: кем была Шмидт на самом деле – пророчицей, сумасшедшей, хитрой шарлатанкой? Во всех трех случаях культурное значение ее фигуры остается неизменным. Если она – пророчица, значит, подошло время для открытия определенных мистических смыслов. Причем она – лишь одна из многих, к этим смыслам прикоснувшихся. Если сумасшедшая, то больна чаяниями своего времени. Просто сумела довести их до патологии. Если мошенница, то те же чаяния чутко уловила и попыталась на них сыграть.

Ежели есть культурный спрос на земное воплощение Вечной Женственности, то должно быть и соответствующее предложение. Соловьев формирует спрос, Анна Шмидт является с предложением. По словам Маковского, «долго тайла А. Н. Шмидт теософскую проповедь свою в ожидании “откровенного” часа. И этот час настал, когда она ознакомилась с софиологией Владимира Соловьева. Тут бред ее вспыхнул ярко: для нее началось христианство “Третьего Завета”, христианство Духа Святого, ознаменованное вторым пришествием и таинственным браком Софии Премудрости Божией, небесной Церкви Христовой, души мира (которую она, как жемчуг, называет “Маргаритой”) с Женихом ее в вечности Иисусом Христом (по небесному имени “Рафаилом”). И этого мало: земным воплощением “Маргариты” она почувствовала с фанатичной убежденностью, свойственной безумию, себя, Анну Шмидт, а новым воплощением Христа-Рафаила, Женихом своим возлюбленным, – Соловьева» [Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 241–242].

В своей редакции Символа Веры Шмидт пишет: «7-й член: И восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца: оставаясь в нетленном теле на небесах, вторично воплотившегося на земле в 1853 году человеческим естеством (год рождения Вл. Соловьева. – С. М.). Божеское же естество

вторично принявшего в 1876 г., при видении Церкви в Египте (второе “свидание” Вл. Соловьева с “Вечной Подругой”. – С. М.) и скоро грядущего судить живых и мертвых. Его же Царствию не будет конца» [цит. по Книга о Владимире Соловьеве, 1991: с. 243].

Как же отнесся к идеям А. Шмидт Соловьев? Маковский полагает, что кратковременная заинтересованность быстро сменилась у философа ироническим отношением и жалостью к больной женщине. В доказательство он приводит ряд выдержек из писем Соловьева к Шмидт. Таковую, например: «Исповедь Ваша возбуждает величайшую жалость, и скорбно ходатайствует о Вас перед Всевышним. Хорошо, что Вы раз это написали, но прошу Вас более к этому предмету не возвращаться. Уезжаю сегодня в Москву и сожгу фактическую исповедь в обоих изложениях – не только ради предосторожности, но и в знак того, что все это только пепел» [там же, с. 246]. И такую: «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 невеликодушно» [там же].

С. Булгаков же, напротив, очень высоко оценивает мистические сочинения А. Шмидт и считает, что встреча с этой женщиной оказала на философа огромное влияние.

О том, что произошло между Соловьевым и Анной Шмидт в действительности, судить очень трудно. Контакт их был слишком уж непродолжительным. Следует, однако, обратить самое серьезное внимание на одно замечание Г. И. Чулкова: «Его возлюбленные не решались самих себя признать воплощениями идеальной женственности. Только одна особа, встретившаяся на его пути и вовсе его не пленившая, считала себя воплощенной Софией. Это была известная покойная ныне Анна Шмидт, женщина во многих отношениях замечательная...» [Чулков, 1992: с. 131].

Итак, Шмидт перехватила инициативу в той сфере, где Соловьев привык сам быть судьей и лично отделять *софий* от *матрён*. Кроме того, какие бы заявления философ не делал, Вечная Женственность была для него прочно связана с вполне земной любовью. А тут – *особа, вовсе его не пленившая*. Все это не могло не оттолкнуть Соловьева. Добавим сюда еще кое-что. Философ искал либо материал, с которым можно работать, либо высшее существо, перед которым должно пресмыкаться во прахе. Здесь же ему предлагалась создательница мистической системы, с которой следовало общаться на равных. Это тоже не устраивало.

Впрочем, влияние Шмидт на Соловьева несомненно имело место. Какую-то часть мистического опыта пророчицы, философ признавал истинной. Даже знаменитое письмо о пепле звучит довольно двусмысленно. Следом за отрывком, который цитировал Маковский, идет такой текст: «А о том, что под пеплом, я Вам расскажу сон одной давно умершей старушки. Она видела, что ей подают письмо от меня, написанное обыкновенным моим почерком, который она называла *pattes d'araignee*. Прочтя его с интересом,

она заметила, что внутри завернуто еще другое письмо на великолепной бумаге. Раскрыв его, она увидела слова, написанные прекрасным почерком и золотыми чернилами, и в ту минуту услышала голос мой: “Вот мое настоящее письмо, но подожди читать”, и тут же увидела, что я вхожу, сгибаясь под тяжестью огромного мешка с медными деньгами. Я вынул из него и бросил на пол несколько монет одну за другой, говоря: когда выйдет вся медь, тогда и до золотых слов доберешься. – Советую Вам, Анна Николаевна, этот сон применить и к себе» [цит. по Чулков, 19982 с. 131]. Под пеплом скрыты реальные тайны. Анна Шмидт стоит буквально подле них, но Соловьеву смертельно не хочется, чтобы она к этим тайнам прикасалась. Похоже, философ был просто напуган мистическими откровениями самозваной Софии. Возможно, они способствовали усилению пессимистических настроений Соловьева в последние месяцы его жизни...

Завершая разговор о художественном творчестве Соловьева, мы обратимся к пьесе «Белая лилия». Пьеса производит странное впечатление. Безудержная и бесшабашная карнавализация Вечной Женственности соединена здесь с подлинными мистическими прозрениями. Сам Соловьев в стихотворном прологе заявляет:

Таков закон: все лучшее в тумане,
А ясное иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани:
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано [32, с. 897].

Иначе говоря, шуточная вроде бы пьеска должна прозвучать эхом созвучия вселенной. Серьезная претензия!

Прежде всего в «Белой лилии» подвергается карнавальному осмеянию и развенчанию земная любовь. Чего стоит хотя бы такая сценка!

Сорвал.

Как хотите; но моя любовь требует пищи.
(Хватает ее за ногу и, сняв башмак, поспешно сует его себе в рот,
но давится высоким каблуком и падает на пол в конвульсиях).

Альконда.

Несчастный! Кто же так делает? Нужно начинать с носка! [там же, с. 908].

Герой пьесы кавалер де Мортемир, разочаровавшись в земных чувствах и земных женщинах, отправляется на поиски Вышней Женственности – Белой Лилии. Вскоре к нему присоединяется целая компания мужчин, бежавших от своих возлюбленных. Охотники за Женственностью покидают цивилизацию и углубляются в дебри дикой природы.

Природный мир расколот на дневную и ночную половины. Все дети дня, дети света – от растений и певчих птиц до свирепых хищников – томятся в ожидании нисхождения Вечной Женственности. И даже само солнце тоскует по ней. Ночной же мир, мир тьмы пребывает в смятении. Одни обитатели мрака громко заявляют о своей полной незаинтересованности в приходе Белой Лилии. Другие смущены вестями о ней. Но предполагается, что явление Вышней Женственности должно примирить день с ночью, ибо Истинная Красота равно принадлежит свету и тьме. Более того. У тьмы может быть даже больше прав, поскольку тьма первична: именно она рождает свет.

Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их [там же, с. 929].

А искатели Женственности встречают древнего мудреца, который указывает им дорогу к цели. И вот вся компания в Тибете. Тут выясняется, что пунктом назначения для доблестных паладинов является загадочная пещера. Герои пытаются проникнуть внутрь. Из пещеры вылезает огромный медведь. Древний мудрец падает замертво. Соратники подхватывают тело и скрываются. С медведем остается только Мортемир.

Благословленный голосом из четвертого измерения Мортемир проникается любовью к зверю. Медведь отвечает ему взаимностью. Однако по прошествии недолгого времени зверь умирает. Мортемир хоронит возлюбленного и пытается заколоться на его могиле. Но тут перед ним появляется Белая Лилия и разъясняет Мортемиру, что она и медведь – одно:

Медведь живет, – лишь нет медвежьей шкуры.
Но не скорби, мой друг! Здесь таинство природы.
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 зверь [там же, с. 942].

Мортемир с Белой Лилией удаляются в четвертое измерение. В опустевшую пещеру вселяются три дамы, отправившиеся на поиски сбежавших от них и присоединившихся к Мортемиру кавалеров. Вскоре прибывают и пугливые кавалеры. Их страх уже прошел, и они разыскивают Мортемира. Обнаружив в пещере своих бывших возлюбленных, они заново влюбляются в них и узнают в них Белую Лилию. Облагороженная присутствием Вышней Женственности земная любовь торжествует.

Итак, что же мы узнаем из этой пьесы о Вечной Женственности? Последняя принадлежит некоему иному плану бытия (четвертому измерению) и в то же время проявляется в земной природе. При этом она одновременно выступает как дочеловеческое (животное) и сверхчеловеческое начало (т. е. она есть нечто *не-человеческое*). Человеческое же здесь стоит особняком, и в своем первобытном состоянии человеческая Женственность Вышней Женственности не причастна.

Интересен образ медведя, символизирующий природу. Медведь – мужской андрогин. Животная (низшая) Мужественность соединена в нем с Вышней Женственностью. Кроме того, медведь – аналог Уробороса: «Недаром же он сам / Сосал свою конечность» [там же, с. 943]. Х. Э. Керлот пишет о символике Уробороса: «Данный символ появляется прежде всего у гностиков и изображается в виде дракона или змея, кусающих свой собственный хвост. В самом широком смысле он символизирует время и непрерывность жизни [...] Иногда он несет на себе надпись *Hen to ran* (“все в одном”) [...] Уроборос, кусающий свой собственный хвост, символизирует самооплодотворение, или первобытную идею самодостаточной Природы – Природы, которая, почти по-нищевски, “вечно возвращается” по циклической схеме к собственному началу» [Керлот, 1994: с. 533–534].

Итак, в природную тотальность входят дочеловеческое и сверхчеловеческое начала, человеческое же из нее исключено. Именно поэтому земная Женственность и земная любовь, как чисто человеческие, подвергаются осмеянию. Новые перспективы перед земным женским началом открывает метаморфоза медведя.

Умирая, последний как бы выворачивается наизнанку. Теперь перед нами Белая Лилия – женский андрогин. Соединение Вышней Женственности и животной Мужественности остается прежним, но меняются местами внешнее и внутреннее: Женственность становится из внутреннего внешним, Мужественность – из внешнего внутренним. В результате Вышняя Женственность обретает возможность непосредственного соединения еще и с человеческой Мужественностью (до этого человеческая Мужественность умножалась и укреплялась животной; так сказать, подготавливалась к грядущей встрече с Вечноженственным), что и происходит. Этот новый союз открывает путь к слиянию земной и Вышней Женственности при посредничестве животной Мужественности. На могиле медведя вырастают белые лилии и алые розы. Первые символизируют Вышнюю Женственность, вторые – Женственность земную. Три дамы, побывав на могиле и в пещере, каким-то таинственным образом вмещают в себя Белую Лилию.

Завершается пьеса стихотворением «Песня офитов». В нем вновь звучит мотив соединения земной и Вышней Женственности: «Белую лилию с розой, / С алою розою мы сочетаем» [Соловьев, 1999: с. 947]. Далее речь идет о погружении Вечной Женственности в глубины материального космоса: «Нашу голубку свяжите / Новыми кольцами древнего змея» [там же].

Ю. Николаев пишет: «В гностической символике под образом змея скрывалось то понятие о низшей космической силе, ожидающей одухотворения свыше, то идея влажного принципа, вносящего в безжизненную материю первое брожение жизни, то представление о первобытной материи, выходящей спиралью в вечной эволюции» [Николаев, 1995: с. 149]. Вероятно, в соловьевском стихотворении змей выступает именно как одухотворяемый Женственностью низший космический принцип. Слияние змея и голубки оказывается весьма органичным: «Чистой голубке привольно / В пламенных кольцах могучего змея» [Соловьев, 1999: с. 947].

Как видим, глубинный смысл шуточной пьески действительно оказывается весьма серьезным. Но к чему же тут карнавальные приемы?

Основная функция карнавала – на краткое время соединять несоединимое, уравнивать неравное, менять местами высшее и низшее, чтобы затем восстановить прежний порядок и подтвердить его незыблемость. Соловьев в «Трех свиданиях» и «Белой Лилии» карнавализирует пришествие Вышней Женственности в земной мир. Это может означать, что пропасть между высшим женским началом и земной реальностью для философа непреодолима и мост через нее можно навести лишь во временном буйстве карнавала. Однако мы точно знаем: Соловьев думал иначе; он, общавшийся с Софией, как с близким человеком, просто не мог верить в какие-то непреодолимые пропасти.

Но тогда остается другой вариант. Карнавальные приемы могут использоваться для разрушения привычного строя жизни и обыденного мышления, мешающих увидеть истину. Такая практика существовала и существует во многих мистических традициях. Кроме того, Великое Просветление есть Великая Радость и потому должно сопровождаться смехом. И, похоже, Соловьев тоже следует к просветлению по карнавальному пути и встречает просветление смехом...

И последнее. Пытаясь классифицировать эротические учения Серебряного века, мы отнесли концепции Соловьева к *утверждающе-сублимирующему* типу. Однако в начале данной работы философ был объявлен нами родоначальником и *утверждающе-сублимирующей* и *сублимирующей* философии. Нет ли здесь противоречия? По нашему мнению – нет. В работах Соловьева содержится, так сказать, сперматический логос *сублимирующего* философствования. Но если оценивать его эротическое учение в целом, то придется все же отнести его к *утверждающе-сублимирующему* типу. И главным аргументом в пользу именно такой оценки служит обнаруженная нами *сублимационная инверсия*. Вообще мысль Соловьева все время движется по кругу. Он утверждает земную любовь, потом провозглашает необходимость сублимации, а затем вновь возвращается к утверждению любви...

ЛИТЕРАТУРА

Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / пер. с англ. М. Назырова, Е. Ванеян, М. Аксенов-Меерсон. – К.: Дух і літера. – 2007. – 328 с.

- Акулинин В. Н. *Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому.* – Новосибирск: Наука. – 1990. – 158 с.
- Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / пер., ст., прим. И. С. Свенцицкая, М. К. Трофимова.* – М.: Мысль. – 1989. – 336 с.
- Буддизм: Словарь / авт. Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др.; под общ. ред. Н. Л. Жуковской и др.* – М.: Республика. – 1992. – 287 с.
- Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.* – К.: Наукова думка. – 1988. – 213 с.
- Гхош А. Синтез Йоги / пер. с англ.* – СПб.: Алетейя. – 1992. – 666 с.
- Евзлин М. Космогония и ритуал.* – М.: Радикс. – 1993. – 344 с.
- Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т., 4 ч. – Л.: Эго. – 1991.*
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / под общ. ред. Альбедиль М. Ф. и Дубянского М. А.* – М.: Республика. – 1996. – 576 с.
- Исупов К. Г. Русский Эрос, или Философия любви в России // Вопросы философии.* – 1992. – № 12. – С. 150-153.
- Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / пер. с англ. К. А. Шукин.* – СПб.: Лань. – 1998. – 384 с.
- Керлот Х. Э. Словарь символов / пер. Н. А. Богун и др.* – М.: REFL-book. – 1994. – 608 с.
- Книга о Владимире Соловьеве.* – М.: Сов. писатель. – 1991. – 512 с.
- Козырев А. П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели [Электронный ресурс].* – Режим доступа к тексту: <http://www.philosophy.ru/library/catalog.html>.
- Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм.* – М.: Мысль. – 1983. – 272 с.
- Кубакин В. А. Философия Вл. Соловьева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»).* – М.: Знание. – 1988. – 64 с.
- Кузнецов В., Нерушева Л. Серебрянный век как эпоха мистико-эротической революции // Sententiae XVI-XVIII. – 1-2/2007–1/2008. – С. 199–234.*
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время.* – М.: Прогресс. – 1990. – 720 с.
- Лосский Н. О. История русской философии.* – М.: Высшая школа. – 1991. – 559 с.
- Макутон П. Я. Любовь, любовь, любовь...: Ист.-философ. очерк.* – Мн.: ИП «Экоперспектива». – 1997. – 198 с.
- Метельова Т. Гендерний складник філософії Володимира Соловйова // Sententiae XIV–XV. – 2006. – № 1–2. – С. 146–154.*
- Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев.* – М.: Сов. энциклопедия. – 1991.
- Нерушева Л. Г. Вечная Женственность: русский шактизм // Срібний Вік: філософсько-культурологічні проблеми. Матеріали Міжнародних наукових конференцій (2002, 2003). Вип. 9. – Дрогобич: Коло. – 2004. – С. 144–152.*
- Николаев Ю. В поисках Божества. Очерки из истории гностицизма.* – К.: София. – 1995. – 400 с.
- Пименов В. А. Возвращение к дхарме.* – М.: Наталис. – 1998. – 415 с.
- Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков.* – М.: Алгоритм. – 2007. – 736 с.
- Русские писатели. Библиографический словарь. В 2 ч. / ред.-сост. П. А. Николаев.* – М.: Просвещение. – 1990.
- Русский Эрос, или Философия любви в России / сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков; коммент. А. Н. Богословский.* – М.: Прогресс. – 1991. – 448 с.
- Саттон Дж. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению / пер. с англ. Ю. Вестель, В. Верлока, Д. Морозова.* – К.: Дух і літера. – 2008. – 302 с.

- Семенова С. Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. – М.: Сов. писатель. – 1990а. – 384 с.
- Соловьев В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви...». – М.: Мос. Рабочий. – 1990а. – 444 с.
- Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь. – М.: ТПО «Фабула». – 1991. – 448 с.
- Соловьев В. С.* Россия и вселенская церковь. – Мн.: Харвест. – 1999. – 1600 с.
- Соловьев В. С.* Сочинения в 2 тт. – М.: Мысль. – 1990b.
- Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука. – 2000. – 384 с.
- Спираль познания: Мистицизм и Йога.* Мистика устами мистиков / ред. О. Ф. Тихомиров. – М.: Прогресс – Культура. – 1992. – 448 с.
- Философия любви:* в 2 ч. / под. общ. ред. Д. П. Горского; сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат. – 1990.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. – К.: Путь к истине. – 1991. – 600 с.
- Чулков Г. И.* Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 121–132.

Vsevolod Kuznetsov, Lubov Nerusheva (Vinnytsia)

Romance with Eternal Femininity. Erotic Mysticism of V. Solovyov

This work is dedicated to erotic philosophy of V. Solovyov. The authors analyze Solovyov's general ideas about sex, sexual love and sexuality, as well as Solovyov's sophiological doctrine. The sources of such analysis are not only philosophical but also literary works of V. Solovyov. In the article much attention is given to the search of archetypal basis of Solovyov's theoretical constructs. The authors draw parallels between metaphysical constructs of V. Solovyov and Slavic cosmogonic myth.

Vsevolod Kuznetsov, Applicant for PhD in philosophy at the Department of Philosophy in Vinnytsia National Technical University;

Lubov Nerusheva, Lecturer at the Department of History of Philosophy, Kotsiubynskiy State Teachers' training University of Vinnytsia

Всеволод Кузнецов, аспирант кафедры філософії Вінницького національного технічного університету;

Любов Нерушева, викладач кафедри філософії Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського
